

# Nascere e perire. Prospettive differenti per un'analisi della finitezza?

di *Valentina Chizzola*

Philosophy, understood from antiquity on as preparation for death, has always set aside a privileged space for this concept, bypassing, in fact, an experience symmetrically fundamental for human existence: namely birth. Analyzing texts by Hegel and Hannah Arendt, the author places the two concepts in a direct relationship and evidences their characteristic and common elements. In this perspective, birth and death are no longer ruptures, but rather passages, which impart significance to the human existence.

## 1. *I termini della questione*

In una celebre tragedia di Eschilo, il *Prometeo incatenato*, il protagonista afferma di aver spento all'uomo la vista della morte, diffondendo in lui la «speranza che non vede» e rendendolo partecipe del fuoco.<sup>1</sup> L'impresa di Prometeo si compie su un duplice versante: egli strappa agli dei il prezioso segreto mediante il quale l'uomo potrà realizzare le proprie imprese nel mondo, liberandolo dalla sudditanza nei confronti delle divinità e rendendolo capace di rischiare la propria vita, una volta privato della percezione dell'incombente della morte. Benché all'uomo sia impedita la conoscenza dell'ora della propria morte, è lecito chiedersi se egli si possa ugualmente sottrarre alla percezione o meglio alla consapevolezza della propria finitezza. L'uomo è costantemente invitato a confrontarsi con il pensiero della morte, senza di fatto riuscire a definirla, a circoscriverla, a farla propria, e questo accade perché la morte è, per definizione, non sperimentabile dal momento che si sottrae alle nostre facoltà di esperienza. Essa viene infatti sempre attribuita alla sfera dell'altro, sia questo un individuo o un al di là trascendente.

D'altra parte, nonostante la difficoltà di concettualizzare l'esperienza della morte, la filosofia, intesa sin dall'antichità come ἐπιμέλεια τοῦ θανάτου come riflessione e preparazione alla morte, ha da sempre riservato a tale concetto uno spazio privilegiato. La filosofia si è a tal punto interessata al concetto di morte che Platone definiva il filosofo come «colui che persegue la morte»,<sup>2</sup> suscitando la disapprovazione di Hannah Arendt che notava

---

<sup>1</sup> ESCHILO, *Prometeo incatenato*, vv. 371-373.

<sup>2</sup> PLATONE, *Fedone*, 64a, in PLATONE, *Opere*, I, Roma - Bari 1974, p. 109.

come «lungo tutta la storia della filosofia persiste l'idea davvero singolare di un'affinità tra la filosofia e la morte».<sup>3</sup> L'affermazione arendtiana ha fatto sì che la filosofia venisse inscritta dagli interpreti tra coloro che si rifiutano di prestare la loro riflessione al concetto di morte, in favore di una filosofia della vita. Ciò che è oggetto di questa breve riflessione, a partire proprio da alcune considerazioni arendtiane sul concetto di morte, è l'opportunità o meno di questa separazione netta tra una filosofia della morte e una della vita. Risalendo alle origini del pensiero filosofico, l'esperienza del pensiero dell'essere portava Parmenide ad affermare:

«quale nascita potrai cercare di lui? Come e da che cosa accresciutosi? Né ti permetterò che da ciò che non è tu lo dica nato, né che lo pensi: giacché non è dicibile né pensabile che il non è sia».<sup>4</sup>

Può meravigliare il fatto che Parmenide pronunci il suo diniego sul nascere e non sul morire. D'altronde, per il sentire comune, la morte e non la nascita, va tenuta lontana per custodire l'emergere della vita. Per Parmenide, invece, è la nascita che va messa in discussione, ma questo non solamente per l'ovvio motivo parmenideo che non vi è rovina se non anteceduta da un venire ad essere, ma per una ragione che ci pone a riflettere sulla natura dei termini in questione.

Ciò che viene vissuto in maniera angosciante dell'esperienza della morte è il trapassare di due situazioni opposte dall'una all'altra, o l'essere «tirato fuori» da uno stato antecedente. A ben vedere tali caratteri si riscontrano nella morte non meno che nella nascita. Per questo, contrariamente alle posteriori speculazioni che hanno di fatto privilegiato il tema della morte, Parmenide ha sottoposto al pensare il concetto di nascita, e ha così portato alla luce la radice comune sia al nascere che al perire.

L'esistenza dell'uomo è infatti inscritta tra i due limiti di non sapere che la caratterizzano: la nascita e la morte. Questi limiti della nostra esperienza immanente non sono né coscientemente esperibili, né coscientemente comunicabili, poiché nessuno può riferire l'esperienza della propria nascita (il cui racconto viene consegnato ad altri), come nessuno può testimoniare quella della propria morte. La morte viene quindi costantemente costretta in un'opposizione alla vita, benché in realtà essa la caratterizzi sin dal suo principio. Nonostante l'evidente matrice comune, la speculazione filosofica ha di fatto accentrato il proprio interesse sul concetto di mortalità, assumendo la vita come quella realtà a partire dalla quale è possibile interpretare il fenomeno del perire. Ci si chiede pertanto se non sarebbe altrettanto valido considerare il fenomeno della vita non solo a partire dalla consapevolezza della propria finitezza, ma anche a partire dalla compresenza di nascita e morte, dal momento che una matrice comune sembra incombere su ognuno dei due «passaggi» che caratterizzano l'esistenza umana. Rivolgere l'attenzione

<sup>3</sup> H. ARENDT, *The Life of the Mind*, New York - London 1978; trad. it. *La vita della mente*, Bologna 1987, p. 162.

<sup>4</sup> PARMENIDE, B 8, 6-11; trad. it. in *Frammenti dei presocratici*, Padova 1958, pp. 210-211.

tanto alla *fine* quanto all'*inizio* potrebbe condurre inoltre ad una prospettiva differente, portandoci a non considerare la morte come una frattura (una netta distinzione tra un prima non conoscibile e un dopo ignoto), ma come un passaggio, chiarendo forse che questo passaggio non si trova al limite dell'esistenza dell'uomo, ma è in realtà trasferibile alla sua stessa essenza, sin dalla nascita.

Data la vastità dei termini in questione e l'impossibilità di compendiarne il significato, si preferisce qui proporre una serie di spunti di riflessione, servendosi dell'analisi del concetto di natalità attuata da Hannah Arendt e di quella di mortalità di Hegel. L'accostamento di questi due pensatori deriva dalla considerazione del fatto che l'attenzione arendtiana al concetto di natalità proviene anche da una personale risposta all'«essere per la morte» del suo maestro (Heidegger), il quale, a sua volta, era stato fortemente influenzato dal pensiero hegeliano in proposito.<sup>5</sup> Si deve comunque premettere che l'indagine, lungi dal presentarsi come un'analisi esauriente sull'argomento, non si rivolge alla possibilità o meno di un influsso hegeliano sul pensiero arendtiano o ad una ricerca filologica sul rapporto tra i due filosofi, ma intende piuttosto mettere in relazione i termini in questione (nascita e morte), per sondare la possibilità di un legame, quando non addirittura di un'interscambiabilità tra i due concetti.<sup>6</sup> Questa proposta interpretativa si

<sup>5</sup> Si tenga altresì presente un dato che riguarda la biografia di Hannah Arendt. Dopo l'avvento del nazionalsocialismo, la Arendt si trasferisce a Parigi dove entra in contatto tra gli altri con Walter Benjamin e il filosofo e storico della scienza Alexandre Kojève e dove frequenta le lezioni sulla *Fenomenologia dello spirito* di Hegel di Alexandre Kojève. Il riferimento è, in questo caso, rilevante poiché rende effettivo un diretto rapporto della filosofa con il pensiero hegeliano e ancor più con uno dei più controversi interpreti del concetto di morte in Hegel (Kojève appunto). È interessante riportare ciò che la Arendt riferisce nei confronti di Kojève: «Kojève credeva realmente che la filosofia fosse finita con Hegel, ma non solo: egli agiva sulla base di questa convinzione. Così non scrisse mai un libro e neppure il libro su Hegel fu effettivamente scritto da lui» (Hannah Arendt a William O'Grady, 1 maggio 1969, congresso. Il riferimento si trova in E. YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt: For Love of the World*, New Haven - London 1982; trad. it. *Hannah Arendt 1906-1975. Per amore del mondo*, Torino 1990, p. 195). Non è qui possibile soffermarsi sull'indagine del rapporto Hegel-Heidegger sul tema della morte, argomento la cui vastità e profondità richiederebbe una nuova ricerca. Per una analisi approfondita del legame esistente tra le concezioni di morte dei due filosofi, si rimanda a F. CHEREGHIN, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività*, Trento 1980, pp. 93-132; e ai recenti R.C. FEITOSA DE OLIVEIRA, *Das Denken der Endlichen und die Endlichkeit des Denkens*, Berlino 1999, e A. SELL, *Martin Heideggers Gang durch Hegels Phänomenologie des Geistes*, Bonn 1998; si vedano inoltre T.W. ADORNO, *Jargon der Eigentlichkeit*, Frankfurt a.M. 1974 (trad. it. *Il gergo dell'autenticità: sull'ideologia tedesca*, a cura di P. LAURO, Torino 1989); E. WYSCHOGROD, *Spirit in ashes: Hegel, Heidegger, and man-made mass death*, New Haven - London 1985. Per un'analisi del rapporto tra la filosofia di Hegel e quella di Heidegger si vedano anche: J. VAN DER MEULEN, *Heidegger und Hegel oder Wiederstreit und Widerspruch*, Meisenheim a.G. 1953; A. DE WAELEHENS, *Identité et différence: Heidegger et Hegel*, in «Revue internationale de Philosophie», 14 (1960), pp. 221-237; C. ANGELINO, *Heidegger interprete di Hegel*, in F. TESSITORE (ed), *Incidenza di Hegel*, Napoli 1970, pp. 987-1014; W. MARX, *Heidegger und die Tradition*, Stuttgart 1961; H. HUEBSCHER, *Von Hegel zu Heidegger*, Stuttgart 1961. Per quanto concerne il tema della morte in Heidegger si rimanda invece a J.M. DEMSKE, *Sein, Mensch und Tod. Das Todesproblem bei Martin Heidegger*, Freiburg i.Br. 1963; R. DE FRANCO, *L'idea della morte e il suicidio*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XIXL (1970), pp. 566-579; J. CHORON, *Der Tod im abendländischen Denken*, Stuttgart 1963, pp. 249-262.

<sup>6</sup> Nell'opera della Arendt – sia detto per inciso – si trovano spesso commenti molto duri nei confronti di Hegel, fatta eccezione per la *Fenomenologia dello spirito*. Su questo si vedano H. ARENDT, *La vita della mente*, cit., pp. 173-176.

restringerà ulteriormente anche in riferimento alle opere degli autori presi in considerazione. Per quanto riguarda Hannah Arendt, oltre ad alcuni passi fondamentali delle opere della maturità, si è rivelato opportuno focalizzare l'indagine sulla tesi di dottorato *Der Liebesbegriff bei Augustin*, perché nella ricchezza degli spunti sul tema che propone, risulta più evidente il legame – ma anche il distanziamento – tra la Arendt e Heidegger. Per argomentare il nostro discorso si riveleranno utili di volta in volta, alcuni concetti fondamentali del pensiero hegeliano. Dal momento che il tema della morte non viene mai espressamente teorizzato in un particolare luogo del sistema, ma permea di sé l'intera opera hegeliana, faremo riferimento di volta in volta ai passi presi in analisi.

## 2. *Mortalità ed essere desiderante*

Nel prendere in considerazione la tesi di dottorato di Hannah Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin*,<sup>7</sup> va notato che l'immagine di Agostino accompagna il pensiero della filosofa sino al periodo più maturo. Il legame con il pensatore cristiano prende avvio appunto dalla tesi di dottorato, e continua successivamente anche nell'opera fenomenologica scritta circa quarant'anni dopo: *La vita della mente*. Da notare primariamente è il fatto che l'interpretazione arendtiana di Agostino non mira ad una sintesi o ad un livellamento delle ambiguità spesso presenti nel pensiero agostiniano, ma si muove proprio dentro l'arco delle contraddizioni presenti nel sistema, cercando spesso di esprimerne la vitalità e giocando sul «non detto», su ciò che lo stesso Agostino avrebbe lasciato in ombra nel suo pensiero. Si potrebbe riscontrare come *leitmotiv* di tutta l'opera una sorta di *Zweideutigkeit*, ovvero una serie di concetti che si spiegano e si giustificano solamente attraverso la comprensione del loro opposto, ed è proprio servendoci di questa prospettiva che procederemo con la nostra indagine.<sup>8</sup>

Di primo acchito potrebbe apparire inconsueto il fatto che la Arendt, volendosi distanziare dalle categorie esistenzialistiche del suo maestro, per valorizzare l'esistenza mondana dell'uomo, scelga proprio un autore come

<sup>7</sup> H. ARENDT, *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Berlin 1929; trad. it. *Il concetto di amore in Agostino. Saggio di interpretazione filosofica*, Milano 1992.

<sup>8</sup> Numerosi sono i contributi che analizzano il rapporto tra Hannah Arendt e Agostino, in particolare si vedano: R. BODEI, *Hannah Arendt interprete di Agostino*, in R. ESPOSITO (ed), *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Urbino 1987, pp. 113-121; G. RAMETTA, *Osservazioni su Der Liebesbegriff bei Augustin di Hannah Arendt*, in R. ESPOSITO, *La pluralità*, pp. 123-138; J.V. SCOTT, «A Detour Through Pietism»: *Hannah Arendt on Saint Augustine's Philosophy of Freedom*, in «Polity», 20 (1988), 3, pp. 394-425; L. BOELLA, *Amore, comunità impossibile in Hannah Arendt*, in H. ARENDT, *Il concetto di amore in Agostino*, pp. 149-165; L. BOELLA, *Hannah Arendt. Amor mundi*, in L. ALICI - R. PICCOLOMINI - A. PIERETTI (edd), *Esistenza e libertà. Agostino nella filosofia del novecento*, I, Roma 2000; L. SAVARINO, «*Quaestio mihi factus sum*». *Una lettura heideggeriana di Il concetto d'amore in Agostino*, in S. FORTI (ed), *Hannah Arendt*, Milano 1999, pp. 249-269; si veda inoltre il saggio di F. PICCHI, *Agostino e Hannah Arendt. Fare presto e bene perché si muore*, in «Annali della scuola normale superiore di Pisa», VI (2001), pp. 229-247.

Agostino, in cui il primato riservato all'ottica dell'eternità non sembra lasciare molto spazio alle forme di appartenenza al mondo. In realtà è proprio la molteplicità di questioni irrisolte nella speculazione agostiniana a fornire alla Arendt gli strumenti per un'efficace riconsiderazione di alcuni nessi della filosofia di Agostino. La filosofa recupera quindi dal vescovo di Ippona la diagnosi nei confronti della vita umana, che diventa la matrice per l'inversione dell'esistenzialismo heideggeriano dell'essere per la morte, in una filosofia della presenza e della vita.

Riguardo al testo della dissertazione e all'analisi arendtiana del concetto agostiniano d'amore, va notato che il punto da cui la filosofa prende le mosse è quello dell'analisi della volontà dell'uomo di essere felice e del suo interrogarsi sul proprio essere. La trattazione arendtiana approfondisce quindi sin da subito la dicotomia mondo/esistenza. Agostino stesso non sviluppa il suo pensiero sulla morte a partire da un impulso alla sofferenza, ma prende avvio dalla considerazione del desiderio umano di felicità. La facoltà di interrogarsi e interrogare il mondo, fa sì che l'uomo si scopra subito lacerato e distante da ciò che può garantire autentica felicità. Dapprima, infatti, l'amore (che va visto come condizione esistenziale dell'uomo), viene declinato al futuro come *appetitus*, come desiderio, cura, in cui la trascendenza viene dimenticata nella *cupiditas* (che ambisce ai beni mondani) o nella *caritas* (che si rivolge al bene supremo, per Agostino, a Dio). L'amore come *appetitus* è lacerato tra l'ansia del possesso del proprio *bonum* e la paura di perderlo, e si configura come un anelito verso qualcosa che si dà solamente come sperato o temuto, come un «non ancora». D'altra parte, sottolinea la Arendt, l'eternità non minacciata da alcuna perdita deve essere contrapposta alla contingenza; la vita viene a essere un anelito che ha per oggetto se stesso, e si configura come ciò che, pur privo di durata, desidera essere eterno. È vero però che ciò che è terreno e soggetto alla temporalità è mortale, perituro, e colui che desidera esiste solamente nel suo desiderare.<sup>9</sup>

Si può fare a questo punto un primo riferimento al pensiero hegeliano, proprio nel considerare l'amore come desiderio di completezza e come *Begierde*. Negli *Scritti giovanili* il concetto d'amore viene inteso come momento di unificazione di umano e divino, apparendo come l'unico strumento attraverso cui tutto ciò che è finito, separato, si riunisce, sfuggendo al proprio destino di finitezza.

L'amore è un intero che contiene in sé i molti separati, è unificazione sia di morte che di vita.<sup>10</sup> Nel celebre abbozzo a *Lo spirito del cristianesimo* (maggiormente conosciuto come *Frammento sull'amore*), l'amore viene considerato come vita nella sua integrità. Nella seconda parte del frammento, però, il ruolo dell'amore appare cambiato ed esso non è più considerabile il mezzo di riunificazione degli opposti per eccellenza. L'amore è un «sentimento del vivente» e l'amante sa, conosce e pensa la possibilità della separazione, della morte. Il pensare la possibilità della propria morte

<sup>9</sup> Cfr. H. ARENDT, *Il concetto d'amore*, pp. 24 ss.

<sup>10</sup> Cfr. in proposito, E. DE NEGRI, *Interpretazione di Hegel*, Firenze 1969, p. 227.

è ciò che distingue – secondo Hegel – l'uomo dall'animale, ma è anche ciò che lo condanna alla consapevolezza e al dolore della perdita. Anche la filosofia della natura di Hegel e l'analisi dell'organismo vivente, ci possono aiutare a comprendere quale sia la struttura esistenziale dell'individuo. Nella sezione dedicata all'organismo, Hegel afferma che l'organismo è un tutto e che la vita svolge i suoi processi proprio all'interno dell'organismo stesso. L'organismo animale ha la tendenza ad assimilare in sé ciò che è altro da sé, e questa tendenza proviene dal *Begierde*, dal bisogno di soddisfare la propria mancanza. Per Hegel però «i bisogni e gli impulsi sono i segni più prossimi della fine».<sup>11</sup> Il bisogno indica una dipendenza da ciò che è altro, una incapacità di sussistere autonomamente. È sentimento della mancanza che porta a uscire da sé per soddisfare questa mancanza. La contraddizione interna all'individuo, sempre proteso nel tentativo di togliere, di superare la mancanza che lo caratterizza, implica il dolore, che non è altro, secondo Hegel, che la contraddizione vissuta, la coscienza della contraddizione che fa parte dello statuto ontologico del vivente.

Tramite questi riferimenti è più agevole comprendere come la trattazione dell'amore come *appetitus* possa prospettare un chiaro confronto tra la condizione mortale (desiderante) e la seduzione dell'eternità. Il desiderio di possedere ciò che è altro da sé (nel caso dell'uomo la non mortalità) è sempre posto in relazione al *metus*, alla paura di perdere ciò che già si possiede. La ricerca di una *vita beata* è tensione verso una vita non minacciata dalla morte, perché infatti «la vita felice è la vita che non può essere perduta: la vita terrestre è una *mors vitalis* o una *vita mortalis*, una vita inscritta nella morte».<sup>12</sup> Infatti, sottolinea la Arendt, dove non esiste morte non esiste nemmeno futuro e si può vivere senza l'angoscia della perdita o dell'attesa e del desiderio di qualcosa che non si possiede. D'altra parte, riferisce la Arendt nella sua analisi di Agostino, la morte non può essere considerata solamente come male estremo. La vita infatti aspira a qualcosa di cui, in linea di principio, non può disporre, essendo essa contrassegnata dalla morte, ma vi aspira come a qualcosa di cui potrebbe disporre, altrimenti essa non sarebbe nemmeno tendenza a qualcosa. La vita, afferma la filosofa, procede costantemente verso la propria morte, pertanto anche il nostro presente è sempre in relazione con un non-ancora. Tutte le realtà terrene sono mutabili, non posseggono durata, e la vita è sempre contrassegnata da un non-più e da un non-ancora e si dilegua non mantenendo l'identità con se stessa. La debolezza ontologica della vita risiede quindi nell'impossibilità di mantenersi identica anche passando attraverso la dissoluzione. Va detto quindi che l'indagine arendtiana del pensiero agostiniano si fonda sull'individuazione della duplicità insita al concetto stesso di morte, conferendo assoluta centralità

<sup>11</sup> G.W.F. HEGEL, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, in G.W.F. HEGEL, *Gesammelte Werke*, XX, a cura di W. BONSIEPEN e H.-C. LUCAS, con la collaborazione di U. RAMEIL, Hamburg 1992; trad. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di B. CROCE, Roma - Bari 1983<sup>4</sup>, § 204, nota.

<sup>12</sup> H. ARENDT, *Il concetto d'amore*, p. 25.

all'idea di «vita creaturale» a scapito dell'idea di «passaggio all'eternità». Arendt reinterpretava pertanto le considerazioni agostiniane sull'intrinseca mortalità e fragilità dell'esistenza umana, focalizzando l'attenzione sull'essere creaturale dell'individuo e sulla sua posizione nel mondo.

### 3. *Natalità ed essere rammemorante*

Nella trattazione dell'*amor Dei*, la Arendt ci propone una diversa prospettiva. Nell'*amor Dei* l'individuo è proteso *da-nach*, in avanti, verso una realtà oltre la vita terrena. Tuttavia, in questa modalità del *da-nach*, ciò che viene obliato è il *da*, ovvero l'origine di questa modalità. La concezione della vita creaturale che emerge da una simile visione, trova il proprio fulcro nella considerazione della memoria che, ancorata al passato, lo rende attuale e ha il potere di ridurre la dissoluzione a cui è sottoposta la vita temporale. Mediante la memoria è possibile attualizzare il passato nella sua possibilità di venire nuovamente esperito, ossia esso «viene attratto nel presente e perde così il carattere di passato definitivo».<sup>13</sup> Il passato viene salvato attraverso l'opera della memoria perché

«il tempo non è solo indice della *caducità*, ma è esso già *caducità* e in quanto la vita umana deve la sua possibile positività solo al suo passato, la memoria è la possibilità autentica di trattenere il tempo, di mettere un *alt* alla *caducità* ...»,<sup>14</sup>

di compiere un nuovo inizio inaugurando nuove forme di rapporto tra gli uomini. Nell'atto del rammemorare, l'uomo si sporge al di fuori di se stesso, della propria esperienza mondana, ed è infine rinviato all'ultimo confine del proprio passato: la propria origine. Attraverso la memoria l'uomo entra in contatto con la propria esistenza più autentica, scopre l'*interior homo*, la strada per la rinascita e la riformulazione dei legami comunitari.<sup>15</sup> Attraverso il rendere presente l'intera vita attuata dalla memoria, la creatura ha la possibilità di partecipare all'*aeternitas*. La memoria infatti

«rende presente il passato e permette di far coincidere passato e futuro assoluto come se il futuro, che peraltro torna a porsi come possibilità desiderata, fosse già stato vissuto; per questa via, *l'inizio e la fine diventano interscambiabili* ...».<sup>16</sup>

La Arendt sottolinea però la pericolosità di questa interscambiabilità di inizio e fine. La filosofa nota infatti che, se i due termini venissero conside-

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 63.

<sup>14</sup> *Ibidem*, pp. 86-87. In proposito è interessante segnalare ciò che scrive F. PICCHI, *Agostino e Hannah Arendt*, p. 237: «Arendt radicalizza a tal punto l'idea agostiniana della vita perpetuamente morente, da recidere ogni possibile legame di compatibilità fra tale concezione e la nozione cristiana della futura immortalità personale, basata sulla considerazione della morte come soglia che permette l'accesso ad una felicità eterna».

<sup>15</sup> Su questo si rimanda a R. BODEI, *Hannah Arendt interprete di Agostino*, in E. PARISE (ed), *La politica tra natalità e mortalità. Hannah Arendt*, Napoli 1993, pp. 113-121.

<sup>16</sup> H. ARENDT, *Il concetto d'amore*, p. 71.

rati allo stesso modo, la temporalità dell'esistenza verrebbe a coincidere con una pura linea, eliminando il senso della caducità e svalutando il significato dell'esistenza nella prospettiva *post mortem*. Infatti

«la morte rende idem, svalutando la vita in quanto tale, perché non è più concepita dal punto di vista ante mortem, bensì da quello post mortem ...».<sup>17</sup>

Sorge spontaneo a questo punto chiedersi quale sia il *remedium* contro quest'opera svalutativa nei confronti dell'esperienza mondana. La risposta della Arendt è chiara e la si può intravedere proprio nell'analisi del concetto di memoria. Ogni creatura deriva infatti dal non-ancora della propria esistenza e si dirige verso un non-più. Con il precipitarsi verso il non-più, la vita dilagua di giorno in giorno e anticipando la propria fine si trova sospesa tra due non: il non ancora e il non più.

Se la riflessione si concludesse qui, sembrerebbe del tutto affine al concetto dell'«essere-per-la-morte» heideggeriano. In realtà, l'interrogativo rivolto alla propria origine porta a comprendere la duplicità dell'ante a cui si fa riferimento: il da-dove e il verso-dove. Entrambe le domande si rivolgono al *non* caratteristico dell'esistenza, ma «il non del non-ancora designa l'origine e il non del non-più, la morte».<sup>18</sup> La memoria è ciò che rende possibile la comprensione della duplicità dell'ante: il da-dove, ma anche il verso-dove della destinazione umana. Rivolgendosi, attraverso la memoria, alla propria origine la creatura scopre il *non* che sta alla base del proprio inizio. D'altra parte la creatura è chiamata all'essere e questa «chiamata ad essere» indica che essa proviene da un *principium*: infatti

«il non ancora della vita non è nulla, ma in quanto origine determina la vita nella positività del proprio essere ... L'inizio significa ingresso nel mondo, la fine significa dover di nuovo uscire dal mondo».<sup>19</sup>

È la morte che rende l'uomo attento alla propria origine proiettandolo indietro e facendo sì che, interrogandosi sulla propria provenienza, egli scorga il senso della propria caducità. Accade infatti che

«l'origine, che all'inizio era stata intesa negativamente come il non-ancora, nell'essere determinata dalla morte si converte in positività piena e diventa *esse* nella sua totalità».<sup>20</sup>

L'individuo è in quanto si pone in relazione con il prima e con il non ancora della propria esistenza. Ma la fine della vita acquista, secondo l'interpretazione arendtiana, un significato alquanto differente da quello che si è soliti attribuire al concetto di morte. La fine della vita è sì *finis*, ma in un duplice modo: da un lato *finis vitae* è la propria fine immanente, il più

<sup>17</sup> *Ibidem*, pp. 90-91.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 83.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 84.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 86.



radicale indice di caducità, dall'altro è il punto in cui la vita s'incontra con l'eternità, anzi, dice la Arendt, è la stessa eternità. L'eternità è, per la vita, la fine o meglio il «luogo» in cui essa è giunta al proprio termine.

Per comprendere questo passaggio è necessario fare appello al significato etimologico del termine *finis*. Da un lato infatti esso indica il termine, la cessazione, una cesura e una frattura tra un prima e un poi. Dall'altro invece possiede il significato locativo di estremità, confine, limite. In quanto «frattura» la morte è quindi il male sommo, ma in quanto «confine» essa, delimitando la vita, ne rende possibile anche la sua esistenza e caratterizzazione in quanto vita.

Per un maggior chiarimento del concetto di *finis* in quanto limite, ci soccorre nuovamente un concetto hegeliano, vale a dire quello di limite, dal quale si comprende come il limite costituisca il principio di determinazione che consente di parlare di qualcosa (*Etwas*) in riferimento a qualcos'altro. Il limite inoltre, essendo la determinazione di qualcosa (ovvero essendo ciò che ci permette di distinguere una cosa da un'altra), si presenta da subito come una struttura in cui il qualcosa e l'altro dal qualcosa vengono a coincidere. Il limite, afferma Hegel, «contiene in sé idealmente i momenti del qualcosa e dell'altro».<sup>21</sup> La struttura del qualcosa viene caratterizzata dal cessare del qualche cosa d'altro in lui, e «questo cessare di un altro in lui è il limite il quale contiene sia il qualcosa sia l'altro rispetto a cui il qualcosa è se stesso».<sup>22</sup> Sulla base di questo principio si può quindi affermare con Hegel che «qualcosa è ciò che è solo nel suo limite», in quanto solamente nel limite il qualcosa riceve la propria determinazione e l'altro dal qualcosa riceve di conseguenza il proprio essere.<sup>23</sup> La morte, considerata come *finis* diviene quindi il luogo positivo dove avviene il cessare, e nel contempo essa, considerata come ciò che contiene in sé anche il precipuo carattere della vita, è ciò attraverso cui la vita può manifestarsi come tale.

Si è detto che il movimento verso la trascendenza non avviene per la Arendt attraverso l'attesa e la paura della morte, ma attraverso il ricordo, il passato e la memoria. Come è noto, il «movimento in sé» caratteristico della memoria viene presentato molto efficacemente anche da Hegel negli ultimi paragrafi della *Fenomenologia dello spirito*. Per Hegel la *Er-innerung* è l'*insearsi*, il movimento dello spirito assoluto che si dirige in-sé. Andando in sé infatti,

«lo spirito è immerso nella notte della sua autocoscienza; in questa notte, tuttavia, la sua esistenza dileguata è conservata, e questa esistenza superata (*aufgehobene*), costituisce la nuova esistenza, un nuovo mondo e una nuova figura spirituale».<sup>24</sup>

<sup>21</sup> G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik. Ester Tei. Die objektive Logik. Ester Band. Die Lehre vom Sein* (1832), in G.W.F. HEGEL, *Gesammelte Werke*, XXI, a cura di F. HOGEMANN e W. JAESCHKE, Hamburg 1985, p. 115; trad. it. *Scienza della logica*, Roma - Bari 1994, p. 121.

<sup>22</sup> Cfr. L. ILLETTERATI, *Figure del limite*, Trento 1996, p. 40.

<sup>23</sup> G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, pp. 126-127.

<sup>24</sup> G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, in G.W.F. HEGEL, *Gesammelte Werke*, IX, a cura di W. BONSIENEN e R. HEEDE, Hamburg 1980; trad. it. *Fenomenologia dello Spirito*, Milano 2000, p. 1063.

Lo spirito assoluto pur calandosi nella profondità del percorso della coscienza, si custodisce come *Er-innerung*, conserva le strutture concettuali delle figure incontrate nel cammino della coscienza e nel contempo fa riemergere l'esistenza in esso scomparsa.<sup>25</sup>

Non pare quindi inverosimile affermare che, così come accade per lo spirito assoluto hegeliano, in cui l'*insearsi* del movimento della memoria, garantisce il ri-cordo (nel significato accennato di conservazione del passato e di emergere di un nuovo mondo) della morte, il movimento a ritroso della memoria permette allo stesso modo alla Arendt di fondare la contingenza della vita umana come temporalità specifica. Temporalità questa, che non si manifesta nella forma della cessazione, bensì in quella del sorgere e del tramontare, forme caratteristiche del *finis* inteso come *confine* e punto di intersezione. Questo percorso permette alla filosofa da un lato di assumere la mortalità come tratto intrinseco alla temporalità della vita, dall'altro di costituire una temporalità basata sulla memoria e sulla durevolezza, nettamente distinta da quella nullificante caratterizzata dall'attesa e dalla paura della morte, vista solamente come frattura e cessazione.

#### 4. *Natalità e azione*

Molte delle osservazioni sin qui formulate, si potrebbero compendiare in una nota, scritta dalla Arendt, in cui la filosofa afferma che

«il fatto che determina l'uomo come essere consapevolmente rammemorante è la nascita, o natalità, il fatto che siamo entrati nel mondo attraverso la nascita; mentre il fatto decisivo che determina l'uomo come essere desiderante è la morte, o mortalità, il fatto che abbandoneremo il mondo con la morte».<sup>26</sup>

Timore della morte e inadeguatezza (Hegel direbbe *Unangemessenheit*, incapacità di misurarsi all'universale) della vita sono indicate sia dalla Arendt che da Hegel come le fonti del desiderare. Di più, entrambi ritrovano nella memoria, nel movimento dell'andare in sé, la possibilità di conservare le esperienze passate, dando però inizio nel contempo ad un «nuovo mondo».

<sup>25</sup> Ai fini di questa ricerca si è scelto di accennare solamente alla struttura del concetto hegeliano di *Erinnerung*, senza addentrarsi nell'analisi di una questione a tutt'oggi dibattuta tra gli interpreti hegeliani. Per comprendere il rapporto tra il concetto di morte e quello di *Erinneung* si rimanda a R.C. FEITOSA DE OLIVEIRA, *Das Denken der Endlichen und die Endlichkeit des Denkens: Untersuchungen zu Hegel und Heidegger*, Berlin 1999 e a J. VAN DER MEULEN, *Hegel. Die gebrochene Mitte*, Hamburg 1958; trad. it. *Hegel. Il medio infranto*, Napoli 1987. Per quanto riguarda invece una più specifica analisi del concetto di *Erinnerung* si vedano: F. CHIEREGHIN, *La fenomenologia dello spirito di Hegel*, Roma 1984; V. VERRA, *Storia e memoria in Hegel*, in F. TESSITORE, *Incidenza di Hegel*, Napoli 1970, pp. 341-365. Si rimanda inoltre ad una sezione del recente: F. MICHELINI, *Sostanza e assoluto. La funzione di Spinoza nella «Scienza della logica di Hegel»*, Bologna 2004.

<sup>26</sup> Si tratta di una nota in margine alla traduzione inglese della dissertazione di dottorato risalente al 1963. Le note a margine della revisione della tesi di dottorato (mai conclusa) si possono reperire in E. YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt*, pp. 547-557.

Come si è visto, secondo la Arendt la morte proietta l'individuo verso la propria origine, prima del mondo, nel suo proprio non-ancora. Questo concetto avrà risvolti interessanti nel successivo pensiero arendtiano in cui natalità e mortalità diverranno le fonti dell'azione, in quanto cominciamento di qualcosa di nuovo e in quanto sforzo verso parole e atti immortali. L'interesse della filosofa sarà quello di mostrare che ancorando la politica solamente alla mortalità, al fatto che dovremmo lasciare questo mondo, l'azione viene proiettata esclusivamente verso il futuro, rivelandosi inadeguata a esprimere l'essere presente. Lo sguardo verso la nascita è la fonte della memoria, che ci rivela che, sebbene la morte sia una necessità, l'uomo ha la capacità di dare inizio a qualcosa di nuovo, di incominciare.<sup>27</sup> In *Vita activa* la Arendt afferma infatti che

«il corso della vita umana diretto esclusivamente verso la morte, condurrebbe inevitabilmente ogni essere umano alla rovina e alla distruzione se non fosse per la capacità di interromperlo e di dare inizio a qualcosa di nuovo, una facoltà che è inerente all'azione e come un richiamo permane a ricordare che gli uomini, anche se devono morire, non sono nati per morire, ma per incominciare».<sup>28</sup>

La nascita, come apparizione di ciò che prima non c'era, è atto di rottura con il passato per mezzo dell'introduzione di qualcosa di nuovo nel *continuum* temporale della natura. Essa diviene la matrice dell'azione, vista anch'essa come apparizione dell'inedito, infatti «il miracolo che preserva il mondo dalla sua normale, 'naturale' rovina è in definitiva il fatto della natalità, in cui è ontologicamente radicata la facoltà dell'agire».<sup>29</sup> L'idea della nascita come ciò che, inaugurando qualcosa di nuovo, spezza la catena processuale della riproduzione biologica per dar spazio alla singolarità, è presente sin dalla tesi di dottorato di Hannah Arendt, dove all'amore fondato sulla caducità e sul desiderio (*cupiditas*) viene contrapposto l'amore fondato sul ricordo della propria origine. Benché la dissertazione si soffermi maggiormente sul problema della mortalità, in essa sono già reperibili in nuce gli elementi per il successivo sviluppo del pensiero arendtiano. È la nascita infatti a introdurre nel mondo il carattere della deperibilità, poiché «la res ha durata. Domani è la stessa di oggi», mentre la vita si dilegua e non si mantiene mai uguale a se stessa.<sup>30</sup> Sono la vita e la nascita quindi, a inserire nel mondo la temporalità e il carattere del dileguare, che divorano la semplice presenza

<sup>27</sup> È interessante riportare quello che Hans Jonas scrive sul concetto arendtiano di natalità: «Con natalità Hannah Arendt non ha solamente coniato un nuovo termine, ma ha introdotto una nuova categoria nella teoria filosofica che tratta dell'uomo. La mente riflessiva si è sempre occupata della mortalità e la *meditatio mortis* non è mai stata tanto lontana dal punto centrale su cui verte il pensiero religioso e filosofico. Ma la sua contropartita, il fatto che ognuno è nato e fa il suo ingresso nel mondo come un nuovo venuto, è stata curiosamente trascurata nella riflessione tradizionale sul nostro essere»; H. JONAS, *Agire, conoscere, pensare: spigolature dall'opera filosofica di Hannah Arendt*, in «Aut-Aut», 238 (1990), pp. 47-63.

<sup>28</sup> H. ARENDT, *The human Condition*, Chicago 1958; trad. it. *Vita activa*, Milano 1989, p. 15.

<sup>29</sup> H. ARENDT, *Vita activa*, p. 184. Per il rapporto tra azione e nascita si veda A. MARCELLAN, *Uomo e tempo nel pensiero di Hannah Arendt*, in «Verifiche», 4 (1985), pp. 369-382.

<sup>30</sup> H. ARENDT, *Il concetto d'amore*, p. 12.

dell'oggettività.<sup>31</sup> Va segnalato che in *Vita activa* vengono resi espliciti tutti quegli elementi utili a comprendere il significato del concetto di nascita, che erano già presenti nella tesi di dottorato. Qui si trova infatti una vera e propria trattazione della natalità. Le condizioni che manifestano la finitezza umana (natalità e mortalità) vengono considerate come categorie temporali, poste in relazione alle tre attività che caratterizzano la «vita activa», e si spiegano attraverso la loro relazione al tempo. L'attività lavorativa (*labor*) «corrisponde allo sviluppo biologico del corpo umano».<sup>32</sup> Essa diviene infatti necessaria per il mantenimento della vita, dal momento che il suo compito mira a soddisfare i bisogni primari dell'uomo. Il carattere transitorio di ciò che viene prodotto per l'immediato consumo determina la dimensione temporale del *labor* che, privo di permanenza, viene assorbito dal movimento ciclico della natura. Così come la vita caratterizzata dalla *cupiditas* faceva sì che l'uomo, aggrappandosi al mondo, rendesse lo stesso mondo dileguante, la vita legata all'attività lavorativa è anch'essa costituita da un movimento ciclico di produzione e consumo che impedisce alle cose di possedere una durata. Solo nel mondo umano caratterizzato dall'individualità il movimento della natura si manifesta come crescita e deperimento. Infatti,

«la nascita e la morte degli esseri umani non sono semplici eventi naturali, ma sono connesse ad un mondo in cui i singoli individui – uniche, insostituibili e irripetibili entità – appaiono e da cui scompaiono».<sup>33</sup>

Il termine «vita», non riferito alla natura, ma all'uomo, assume quindi un significato differente: esso indica quel movimento lineare tra la nascita e la morte il cui moto, però, è «nondimeno guidato dal motore della vita biologica che l'uomo condivide con le altre cose viventi, e che partecipa sempre del movimento ciclico della natura».<sup>34</sup> Le attività che scaturiscono dalla necessità di far fronte ai bisogni del processo biologico sono ripetitive, produzione e consumo sembrano quasi costituire un unico movimento che non ha inizio né fine.

Nella considerazione delle attività umane, la Arendt privilegia pertanto l'azione (*action*), poiché è nell'azione e mediante essa che l'uomo vive «inter homines», in relazione agli altri. Nel lavoro infatti, l'uomo è isolato, ripiegato su se stesso e «non si concentra su nient'altro che sul suo essere vivo, rimane imprigionato nel suo metabolismo con la natura»<sup>35</sup> e soprattutto non riesce a trascenderne il ciclo e a liberarsi da esso. L'*animal laborans* secondo la filosofa non raggiunge alcun tipo di permanenza: la sua attività non è libera perché sottomessa alle necessità vitali e quindi ad attività caratterizzate dalla breve durata.

<sup>31</sup> Si veda su questo G. RAMETTA, *Osservazioni su «Der Liebesbegriff bei Augustin» di Hannah Arendt*, in E. PARISE (ed), *La politica tra natalità e mortalità*, pp. 123-138.

<sup>32</sup> H. ARENDT, *Vita activa*, p. 13.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 69.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 81.

D'altra parte, la Arendt continua la sua indagine sottolineando che la vita individuale contrasta questo movimento ciclico essendo contrassegnata da nascita e morte. Infatti, «la mortalità degli uomini dipende dal fatto che la vita individuale, con una storia riconoscibile dalla nascita alla morte, emerge dalla vita biologica» e la morte è un «muoversi lungo una linea retta in un universo dove ogni cosa dotata di movimento si muove in un ordine ciclico». <sup>36</sup> L'uomo si differenzia quindi dall'animale tanto nell'esperienza della «morte» quanto in quella della «vita». L'uomo è in continua ricerca di permanenza, di un «soggiorno stabile che garantisca la costanza dell'essere», e attraverso l'opera è come se

«la stabilità del mondo fosse divenuta trasparente nella permanenza dell'arte, come se una premonizione di immortalità ... fosse divenuta concretamente presente». <sup>37</sup>

La natura segue quindi un ciclo differente da quello umano, mentre nascita e morte degli individui presuppongono un mondo in cui la durata si pone come «permanenza» sia prima dell'apparire che dopo lo scomparire dell'individuo. Va quindi fatta distinzione, per la Arendt, tra la vita come *Zoé*, come vita biologica, e la vita come *Bìos*, come vita individuale. Solamente attraverso la comprensione del significato di «azione» si percepisce quindi il peculiare significato che la Arendt attribuisce alla condizione umana della natalità, come ciò che consegna al mondo qualcosa di irripetibile e unico. La vicinanza tra azione e nascita ci riconduce anche a quel cominciamento originario dove si radica l'unicità dell'individuo.

Nella considerazione dell'azione non è superfluo rilevare che il modello a cui la filosofa fa riferimento è quello dell'eroe greco che attraverso il proprio coraggio e la propria sfida della morte consegna alla memoria e quindi all'eternità la propria esistenza. Per quanto riguarda invece il concetto di nascita, spesso il riferimento a cui la Arendt attinge è quello della tradizione giudaico-cristiana. Commentando una frase agostiniana del *De civitate Dei*, la Arendt sostiene che

«con la nascita di ogni uomo si riafferma quell'originario inizio, in quanto con ogni nascita si introduce qualcosa di nuovo in un mondo preesistente e che continuerà ad esistere dopo la morte di ciascun individuo».

Essendo lui stesso un inizio, l'uomo ha la capacità di incominciare cose nuove, e in questo modo quindi, «umanità e libertà coincidono. Dio ha creato l'uomo per introdurre nel mondo la facoltà del dare inizio: la libertà», <sup>38</sup> e la novità introdotta dall'agire dell'uomo viene vista dalla Arendt come una sorta di «miracolo», un'interruzione in una serie di eventi della natura, rispetto ai quali «il miracolo è, in assoluto, l'inatteso imprevisto». <sup>39</sup>

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>37</sup> Cfr. A. ENEGRÉN, *Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Roma 1987, p. 32.

<sup>38</sup> H. ARENDT, *Tra passato e futuro*, p. 183.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 184.

## 5. *Natalità versus mortalità*

Alla luce del concetto di «natalità», va rilevato come focalizzare l'attenzione sull'esperienza della nascita – in cui l'esposizione alla precarietà e alla contingenza diviene radicale –, serve a mettere in evidenza l'intrinseca fragilità umana, e ne fa emergere nel contempo la forza, cioè la capacità di aprire una prospettiva di senso sulla realtà che coinvolge l'interpretazione della vita umana nella sua totalità.<sup>40</sup> Esiste pertanto un rapporto molto stretto tra la centralità dell'idea di natalità e la finitezza che insieme la contraddistinguono. Fin dalla tesi di dottorato si può infatti notare lo sforzo della Arendt di far coesistere da un lato la definizione dell'esistenza umana come profondamente radicata nel mondo, e dall'altro l'accettazione della temporalità e della finitezza degli esseri mortali che riporta in primo piano la necessità di dare permanenza alle proprie opere e azioni. Attribuire un rilievo positivo alla precarietà umana (vedendola addirittura come ciò da cui scaturisce la libertà di agire), conduce la filosofa a non considerare l'esistenza solamente come annullamento e dileguare verso la propria fine. Sempre nella dissertazione di dottorato, la Arendt sottolinea più volte che la natalità deve essere intesa anche come un «essere creati da altri», e questa «derivazione da altri» diviene il senso dell'esistenza che non può essere ridotta ad un rapporto di sé con se stessi, ma che deve passare sempre attraverso il riconoscimento da parte di un altro da noi. Questo «originare da altri» e «dare origine ad altri», viene interpretato alla luce del rapporto tra due amanti in cui «l'unico *infra* che può inserirsi tra due amanti è il bambino. Il prodotto specifico dell'amore».<sup>41</sup> Tuttavia, questo bambino con cui gli amanti sono in relazione, rappresenta il mondo stesso dal momento che crea una separazione tra di loro e accade come se «gli amanti tornassero al mondo da cui il loro amore li aveva estromessi».<sup>42</sup>

Anche per Hegel il figlio, oltre ad essere un *Keim der Unsterblichkeit*, un germe di immortalità nella condizione mortale dell'individuo, è anche ciò che rende manifesta agli amanti la loro separabilità, la loro mortalità. Nella *Filosofia dello spirito* del 1803-1804, analizzando la relazione matrimoniale, Hegel individua la tendenza degli amanti a rinunciare alla propria singolarità e a riconoscersi reciprocamente in un'«intera singolarità», in un'unica coscienza: nel figlio. Il bambino non va visto come un momento

<sup>40</sup> Per l'approfondimento del valore del concetto di «fragilità» in Hannah Arendt si rimanda a M. DURST, *La forza della fragilità. La nascita in Hannah Arendt*, in «Fenomenologia e società», 3 (2001), pp. 23-49. Sul concetto di nascita e natalità in Hannah Arendt, la bibliografia è alquanto corposa. Si segnalano in questa sede solamente: S. BELANDRINELLI, *Natalità e azione in Hannah Arendt*, Parte prima in «La nottola», III (1984), 3, pp. 25-39, Parte seconda in «La nottola», IV (1985), 1, pp. 43-57; P. BOWEN-MOORE, *Hannah Arendt Philosophy of Natality*, London 1989; A. CAVARERO, *Dire la nascita*, in *Diotima. Mettere al mondo il mondo*, Milano 1990, pp. 93-121; A. PAPA, *Hannah Arendt. Per una filosofia della vita*, Lecce 1993; A. ENEGRÉN, *Le pouvoir de commencer: Hannah Arendt et Saint Augustin*, in «Esprit», 143 (1988), pp. 146-153; A. BULLO, *Natalità, mortalità e memoria*, in E. PARISE (ed), *La politica tra natalità e mortalità*, pp. 189-207.

<sup>41</sup> H. ARENDT, *Vita activa*, p. 179.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 179.

del processo del genere, ma in esso si realizza una vera unità. D'altra parte, proprio all'interno di questo processo generativo che dà vita, appare anche il suo opposto, ovvero la morte. Il figlio come unità è esso stesso una coscienza autonoma e come tale destinato a vivere una vita propria e in seguito una separazione. In esso i genitori comprendono il loro esser-tolti, il loro essere separabili e quindi mortali. I genitori danno la vita, ma nel contempo la perdono, «essi muoiono in lui; giacché ciò che gli danno è la loro propria coscienza». I genitori, sostiene Hegel, sono questa morte che diviene (*dieser werdende Tod*), ma in questo divenir morti (*Todwerden*) essi «intuiscono altrettanto il loro divenire viventi». <sup>43</sup> Già negli scritti francofortesi Hegel sosteneva che l'amore è un sentimento del vivente in cui gli amanti possono giungere al togliimento di ogni separatezza, fino al punto in cui ciò che è mortale depone il carattere della separabilità dando origine ad un germe di immortalità. D'altra parte l'amore è legato all'essenza dell'uomo, pertanto esso è da un lato possibilità di unificazione, ma dall'altro consapevolezza di separatezza.

Così come la Arendt, anche Hegel vede in questa «fragilità» un potenziale altissimo. Il pensare la possibilità della propria separatezza (*das Denken an die Möglichkeit der Trennung*) è anche ciò che – per il già citato significato di limite – consegna all'uomo la possibilità di distinguersi, di individuarsi. Il fatto di essere separabile, ciò che l'amore teme, diviene anche qualcosa di positivo, di attivo, perché la capacità di *Denken*, di pensare la propria separatezza è ciò che permette all'uomo di distinguersi (*sich unterscheiden*) dall'animale tanto nella vita quanto nella morte, cogliendo la cifra identificativa della propria identità.

La duplice considerazione della nascita come ciò che dà inizio a qualcosa di nuovo dotando l'uomo della libertà di agire nel mondo, ma anche come ciò che lo espone alla fragilità e alla precarietà della condizione mondana, ci aiuta a dimostrare come «nascita» e «morte» debbano essere considerate nella bifrontalità del loro significato originario.

La Arendt non considera la contingenza solamente nella prospettiva del suo annullamento (come fa il pensiero dell'«essere-per-la-morte» heideggeriano), ma tende a cogliere la positività del *finis*, l'importanza e il valore dell'essere esposti alla precarietà. La mortalità viene assunta dalla filosofa come un tratto intrinseco al percorso temporale della vita e non come un punto di cessazione, una «negatività immediata», direbbe Hegel, che non ha alcuna possibilità di essere superata. Il fatto che la morte appartenga alla vita come suo proprio *angeborener Keim*, spinge la Arendt a individuare nel mondo una temporalità della memoria che si distingue dallo scorrere dileguante della vita biologica. La filosofa quindi non si ferma solamente alla constatazione della mortalità, ma ne ricava i moventi per l'azione umana e per lo sviluppo dei rapporti interumani. La mortalità non viene quindi assunta

<sup>43</sup> G.W.F. HEGEL, *Jenaer Systementwürfe I*, in G.W.F. HEGEL, *Gesammelte Werke*, VI, a cura di K. DÜSING e H. KIMMERLE, Hamburg 1975; trad. it. delle pp. 265-331, *Filosofia dello spirito jense*, a cura di G. CANTILLO, Roma - Bari 1984, p. 303 nota.

come un punto d'arresto, ma come un dato di fatto da cui il pensiero può prendere avvio per attuare i suoi rimedi nella sfera intramondana. Solamente se la vita ha il coraggio di esporsi al rischio della propria temporalità, e solo se l'uomo è in grado di accettare la propria condizione finita e di invertire la propria debolezza in potenzialità, egli sarà in grado di fondare una sorta di «immortalità terrena». Considerate in questo modo, natalità e mortalità divengono entrambe fonti d'azione: la natalità è fonte d'azione nel senso di dare inizio a qualcosa di nuovo; per converso la mortalità, considerata nella sua dimensione «progettante», diviene sforzo verso il conseguimento di una «immortalità terrena» che sembra richiudere il cerchio della vita connettendo mortalità e natalità in una sorta di memoria collettiva che viene mantenuta nei nuovi venuti.<sup>44</sup> Ecco perché per la Arendt l'atteggiamento da tenere nei confronti della morte non è quello del timore, della paura che blocca l'individuo nella ricerca di una durata al di là della sfera mondana, del tentativo di superare la propria ontologica precarietà, ma è al contrario quello della «accettazione» della propria mortalità dal momento che essa può addirittura essere l'origine di un'intensificazione dell'essere. Infatti solamente per la vita che accetta il mondo come suo destino «si danno inizio e fine», e solo la vita che si espone al pericolo della sua fragilità è in grado di «cominciare» e istituire propriamente il *Novum*.

Il noto tema hegeliano della «tragedia nell'etico», esemplifica come anche per Hegel l'accettazione del proprio destino sia ciò che permette ad un eroe di essere ritenuto tale e la virtù si manifesta attraverso la «*Reverentia fato habenda*». *Reverentia* traduce i termini greci di αἰδώς ed εὐλάβεια: in particolare il primo termine possiede il significato di «pudore, stima, rispetto, timore reverenziale», ed è paragonabile al tedesco *Achtung*, che indica un atteggiamento di «attenzione rispettosa» nei confronti di ciò a cui è riferito, sia questo un individuo (*Achtung vor jemandem haben*) o un'azione. Αἰδώς è termine chiave nella concezione ellenica, e indica l'osservanza dei limiti superindividuali, il timore nei confronti di ciò che è sacro e va oltre il μέτρον. È rispetto per la δίκη e per la πόλις e ha come suo contrario la ὕβρις.<sup>45</sup> L'atteggiamento della *Achtung*, che Hegel ritrovava nell'ellenico rispetto del fato, costituisce parte integrante di ciò che caratterizza la virtù individuale. L'attenzione rispettosa, quasi sacrale nei confronti del destino che si ritrova all'interno della tragedia greca, non è però una passiva sottomissione al fato, sottomissione questa che comporterebbe «la morte della ragione speculativa»,<sup>46</sup> bensì un'azione frutto di una scelta consapevole che il singolo porta a maturazione facendo esperienza del dolore della propria separatezza, ma possedendo piena coscienza del fatto che

<sup>44</sup> Cfr. su questo A. BULLO, *Natalità, mortalità e memoria*, p. 194.

<sup>45</sup> Cfr. F. MENEGONI, *Achtung kantiana e Reverentia hegeliana: due diverse possibilità per un'etica del rispetto*, in *Metafisica e Modernità. Studi in onore di P. Faggiotto*, Padova 1993, pp. 189-206.

<sup>46</sup> G.W.F. HEGEL, *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie, Darstellung seiner Verschiedenen Modifikationen, und Vergleichung des neuesten mit dem alten*, in G.W.F. HEGEL, *Gesammelte Werke*, IV, *Jenaer Kritische Schriften (II)*, Hamburg 1968, pp. 197-238; trad. it. *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*, Roma - Bari 1984, p. 198.



questa *reverentia* è l'unica via per ottenere la *Versöhnung* e per ripristinare la totalità.

Accettare «attivamente» (attraverso l'azione) la propria mortalità come un dato di fatto che permea l'intera esistenza umana sin dalla sua nascita, è quell'atteggiamento che non imprigiona la vita nell'attesa, nella rinuncia, nel timore o nella speranza di un al di là autentico contrapposto all'esistenza mondana; per converso è quella disposizione che «interferisce con la legge della mortalità» perché «interrompe l'inesorabile corso automatico della vita quotidiana». <sup>47</sup> La capacità del pensiero umano di affrancarsi da ogni «limite» (inteso negativamente) o di recuperarne le potenzialità, è ciò che restituisce continuità ad un'esistenza costretta entro i termini di inizio e fine, e permette di comprendere che ciò che incombe come minaccia indomabile sulla vita dell'uomo è in realtà riportabile alla misura dell'uomo e al suo proprio essere. Trasformare «nascita» e «morte», attraverso il concetto di *finis*, in riti di passaggio, ci permette di affermare con Empedocle che «non c'è nascita alcuna di tutte le cose mortali, né alcuna fine di morte funesta; ma solo mescolanza (*mìxis*) e diversificazione (*diállaxis*) di cose commiste». <sup>48</sup>

---

<sup>47</sup> H. ARENDT, *Vita activa*, p. 182.

<sup>48</sup> EMPEDOCLE, B 8.