

Il tempo di un concerto*

Lasciate che l'una e l'altro crescano insieme fino alla mietitura
Vangelo di Matteo, capitolo 13, versetto 30.

Dopo molto tempo il padrone di quei servi tornò
Vangelo di Matteo, capitolo 25, versetto 19.

Cosa rende stanchi dell'esistenza, sfiduciati nella possibilità di una vita comune con gli altri?

Forse qualcosa di semplice, sempre dissimulato per vergogna: la paura di morire senza che si sia compiuto ciò per cui si è nati¹.

Come conoscerlo? Come compierlo?

Le risposte a questi interrogativi condizionano il singolo come la possibilità di costruire insieme con altri una comunità.

Sono le domande sulle quali ci eserciteremo insieme in queste pagine.

* Devo questa riflessione (e il suo titolo) alla ripetuta visione di un film del regista franco-rumeno di origine ebraica Radu Mihăileanu, *Il Concerto* (2009). Il presente scritto è il maldestro tentativo di tradurre in elaborazione filosofica la magia delle immagini e dei dialoghi cinematografici; il titolo fa riferimento al contenuto di un intensa meditazione del protagonista nel corso del film e indica la durata di quelle che nelle conclusioni chiamerò *prolessi apocalittiche*. A Radu Mihăileanu, l'ammirazione e la gratitudine di un *amico*. La mia gratitudine va anche al prof. Maurizio Malaguti, alla prof.ssa Alfreda Manzi, agli altri compagni di cammino del gruppo di ricerca e all'amico Paolo Bonazzi per la pazienza con cui ancora mi aiutano nel difficile compito del pensare.

¹ Intendo la natalità come "prodigioso" e imprevisto emergere del mistero personale dal nulla e quindi come *initium* – nel senso indicato da Agostino di Ippona e Hannah Arendt (*Initium ut esset, creatus est homo*) – dell'inedita storia di libertà che ognuno di noi è, iniziatore di relazioni con eguali che possano svilupparsi autonomamente in «spazio politico». Al centro della mia affermazione, pongo la *natalità* e non la paura di morire, che invece ritengo oscura conseguenza della possibile perdita del senso della natalità e quindi della consapevolezza della plurale condizione umana di iniziatori, cercatori di significato e creatori di senso. Devo *in toto* questa visione ad Hannah Arendt; da tale visione derivano anche le conclusioni della riflessione, pur arricchite dalle considerazioni sviluppate durante il percorso (cf. H. ARENDT, *Il concetto d'amore in Agostino. Saggio di interpretazione filosofica*, SE, Milano 1992; ID., *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1989; ID., *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1989; ID., *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991; ID., *L'umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing*, Cortina, Milano 2006; ID., *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 1987; ID., *Quaderni e diari, 1950-1973*, Neri Pozza, Vicenza 2007; J. KRISTEVA, *Hannah Arendt*, Donzelli, Roma 2005; E. YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt: una biografia*, tr. di David Mezzacapa, Bollati Boringhieri, Torino 2006; L. BOELLA, *Hannah Arendt. Agire politicamente, pensare politicamente*, Feltrinelli, Milano 2006; S. FORTI, *Hannah Arendt*, Mondadori, Milano 2005; M. ABENSOUR, *Hannah Arendt contro la filosofia politica?*, Jaca Book, Milano 2010).

Al cuore dell'inquietudine

«Questa notte, mentre albeggiava, quando di solito arrivano i sogni, cominciai a farne uno. Cosa successe nel sogno non lo so più, però qualcosa fu detto, e non so se fu detto a me o su di me. E fu detto che quando l'uomo nasce gli viene donata una parola e ciò ha un significato molto importante: non è solamente una capacità o un'attitudine ma è una parola. Questa parola è detta dentro se stesso (Wesen), però è una parola d'ordine (Passwort) per tutto ciò che accade. È sia forza che debolezza. È un incarico e un dono. È una sicurezza (protezione) e un rischio. Tutto ciò che accade mentre gli anni scorrono è la traduzione di questa parola, è il suo chiarimento, è la sua realizzazione. E tutto questo avviene perché colui a cui fu detta questa parola (ad ogni uomo viene detta una parola) la comprenda e viva rispettandola. E forse questa parola sarà la base (il supporto) di quella parola che il Giudice un giorno gli dirà»².

Dove accade nell'uomo questa costitutiva «parola d'ordine» per il reale? Nella domanda sul *significato* è implicito un interrogativo su ciò che precede e su ciò che segue la nostra vita; dal significato dipende lo stile dell'azione nel mondo, la relazione con gli altri, la visione d'insieme della realtà, ma dall'*origine* e dal *destino* dipende il significato stesso dell'esistenza.

Già riflettendo sull'atto educativo, ho posto alcuni interrogativi sulla “presenza assente” del significato dell'esistenza in ordine all'orientamento del maestro e del discepolo; ora come allora, emerge la questione del tempo e della natura del significato sia per chi guida che per chi è guidato³.

² R. GUARDINI, *Berichte über mein Leben*, Patmos, Düsseldorf 1985, p. 20, citato in DIEGO JAVIER FARES, *L'arte di guardare il mondo*, prefazione a R. GUARDINI, *L'opposizione polare*, RCS, Milano 2014.

³ Cf. L. GORIUP, *Il rischio è bello. La sfida educativa tra ragione, fede e testimonianza della verità*, ESD, Bologna 2010, pp.72-87.

Si giunge a sé da soli o accompagnati da altri? Se da soli, quando si è sicuri di essere giunti davvero alla pienezza di sé? E come autoformarsi alle scelte *giuste* da fare? Oppure non c'è né giusto né sbagliato e basterebbe scegliere una qualunque opzione? Da dove allora la facoltà del giudizio e il criterio in base al quale giudicare? Forse che si sia già quello che si deve diventare? Non dovrebbe esserci alcuna esperienza di incompletezza. Allora perché crediamo di sapere ciò che dovremmo diventare e quindi *giudichiamo* la nostra vita come compiuta o meno? Come possiamo conoscere ciò che non abbiamo mai conosciuto prima? Oppure il destino ci appartiene fin dal concepimento? E chi altri se non ciascuno di noi potrebbe riconoscerlo? Ri-conoscersi compiuti significherebbe esser già stati nel “regno del compimento” e successivamente essersene allontanati involontariamente o volontariamente, e quindi *colpevolmente*. Se non esiste alcun significato per l'esistenza, perché la domanda su di esso? Per abitudine culturale, formazione o deformazione ambientale, “malattia linguistica”, impeto immanente alla ragione?

E se si potesse giungere al sé compiuto solo per l'accompagnamento altrui, chi potrebbe essere guida di altri? Qualcuno che stia cercando il significato della propria esistenza come colui che lo segue? Non può rendere ragione della vita di un altro chi non sa fare lo stesso per la propria.

Come si può rapportare la ragione che conosce (*costituisce?*) la realtà solo mediante le sue rigorose strutture formali, con il non-più (memoria) e il non-ancora (aspettative, progetti e speranze), non più o non ancora presenti e quindi non propriamente conoscibili⁴? Ma il pensare è limitato alla conoscenza dell'apparire della realtà o si

⁴ Importanti a riguardo sono le considerazioni sulla possibilità di *conoscere* se stessi che Kant fa analizzando l'applicazione delle categorie agli oggetti dei sensi in generale, nella sua *Critica della Ragion Pura* (Dottrina trascendentale degli elementi, Parte II Logica trascendentale, I Analitica trascendentale, Libro I, Cap. II, Sez. II, §25 e nota), cf. I.KANT, *Critica della ragion pura*, a cura di V. Mathieu, Editori Laterza, Roma-Bari, 1995⁸, pp.124-125.

può spingere all'impensato, all'indicibile? E se sì, con che strumenti⁵?

Si apre così un delicato capitolo sull'*azione* e sulla *passione*. Tutto il percorso tracciato ora attraverso domande, è da praticare o da subire? In che misura è *dono o compito*?

Il profilo del significato dell'esistenza personale è "disegnato" da ciascuno di noi a seconda delle risposte che diamo a ognuna di queste domande e a molte altre che sono rimaste implicite; un profilo che, di riflesso, tratteggia il sé di ognuno come il rapporto con la realtà del mondo e la comunità degli uomini, sempre nella speranza di aver colto il significato *reale* della propria esistenza.

Schegge di significato

Pare che il primo frammento scritto della tradizione filosofica greca possa suggerire una comunanza di temi tra quanto sopra accennato problematicamente e gli inizi stessi della teoresi occidentale⁶. Sottolineiamo alcuni elementi di riflessione da collegare con quanto già indicato.

Ἀναξίμανδρος.... ἀρχήν.... εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον.... ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεὼν διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν⁷

Anassimandro disse che il principio delle cose che sono è l'infinito (apeiron), da cui è la generazione alle cose che sono,

⁵ La problematica riflessione kantiana è stimolo e avvio per la ricerca sul medesimo tema da parte di H.Bergson (cf. H.BERGSON, *Opere 1889-1896*, a cura di P.A. Rovatti, traduzioni di F. Sossi, A. Mondadori, Milano 1986) e H.Arendt (cf. H.ARENDT, *La vita della mente*, cit.)

⁶ L'indagine sulla possibilità di un Principio nel quale il mistero del tempo, quello dell'incontro/scontro con l'altro opposto/differente e quello della comune origine della pluralità degli uomini siano insieme radicati, mi ha portato a riflettere sul detto di Anassimandro come prima possibile testimonianza storica di tale indagine. L'interesse nietzschiano e heideggeriano al filosofo di Mileto mi hanno convinto a prendere in considerazione Anassimandro per l'"auroralità" della sua domanda sulla φύσις (cf. F. NIETZSCHE, *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e Scritti 1870-1873*, traduzione italiana di G. Colli, Adelphi Edizioni, Milano 1991⁷; M.HEIDEGGER, *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1997, pp.299-348.

⁷ DK 12 B 1.

e in cui (nell'apeiron) avviene anche la corruzione (delle cose che sono) in seguito al debito: infatti le cose che sono pagano le une rispetto alle altre il fio della loro ingiustizia secondo l'ordine del tempo (trad. Giorgio Colli)

Tralasciando per il momento considerazioni di carattere storico-filosofico e filologico, ci rivolgiamo al frammento anassimandreo per continuare l'interrogazione sopra iniziata.

L'arché non solo è ciò che vi è di identico nelle cose diverse, e non solo è la dimensione da cui esse provengono e in cui esse ritornano, ma è anche la forza che determina il divenire del mondo, ossia è il "principio" che, governando il mondo, lo produce e lo fa tornare a sé.⁸

A che condizioni e in che misura il principio nel governo del mondo è in grado di rendere ragione, di assumersi la *responsabilità* del proprio principiare? Se fosse un semplice meccanismo o un dinamismo vitalistico il problema sarebbe solo spostato, non risolto. In fondo, le teogonie antiche tentavano di giustificare il *merito* degli déi nel loro esser tali.

La genesi degli opposti non contraddittori dal principio è forse l'intuizione più acuta di Anassimandro. La realtà che aveva davanti agli occhi è stata la “suggeritrice” dell'osservazione: il principio non può originare solo le cose nel mondo ma anche la loro relazione reciproca e tale relazione è di opposizione/differenza. Una legge per tutti gli enti, uomini compresi.

Nessun esistente è tutto e di fronte al tutto è niente; eppure è ciò che è, e lo è di fronte al tutto e a ciò che gli è relativo come opposto/differente. L'opposto/differente a sua volta è, nel suo essere-se-stesso e non-essere-l'altro⁹. La provenienza comune

⁸ E. SEVERINO, *La filosofia dai Greci al nostro tempo*, I vol., BUR, Milano 2004, pag. 34.

⁹ Si pone qui la questione metafisica dello statuto trascendentale della differenza. Cf. H. SCHMITZ, *Un transcendantal méconnu*, in «Cahiers Jacques Maritain» 2 (1981), pp.21-51 ; P.W. ROSEMAN, *Omne ens est aliquid*, *Introduction à la lecture du «système» philosophique de saint Thomas d'Aquin*, Éditions Peeters, Louvain-Paris 1996 ; J. AERTSEN, *Medieval*

determina la compartecipazione: ogni opposto è complemento dell'altro e sua irriducibile negazione. Ciò che ogni ente è, lo è sottraendo ontologicamente se stesso all'altro e mettendolo nella condizione di *volere* l'essere che l'altro è perché sentito connaturalmente proprio. Non pare ci sia scelta, nella visione di Anassimandro: non si chiede all'ente di partecipare con i differenti il proprio essere coappartenente, si descrive l'ineluttabilità della legge eterna della *ὑβρις*. Per tornare ad essere *da soli* quel tutto da cui si proviene. Da questo l'inevitabile tracotanza e ingiustizia di ogni ente nei confronti del relativo opposto e di ogni coppia di opposti/differenti nei confronti dell'*ἀρχή*, ingiustizia che impone di pagare giusta ammenda secondo la disposizione del tempo (al proprio opposto e, insieme ad esso, al principio da cui entrambi provengono). E tutto *in seguito al debito* reciproco, oltre che al generico debito di ogni ente nei confronti del principio? E' lecito spingere il pensiero oltre Anassimandro e domandarsi se questo sia il piano originale o ci sia altro, prima e altrimenti?

Innumerevoli sono ovviamente le diverse interpretazioni date del frammento di Anassimandro, e tutte dipendono dalla traduzione dello stesso e dalla faticosa e aleatoria ricostruzione del contesto complessivo attraverso le fonti dossografiche¹⁰.

Ritengo che il limite delle differenti interpretazioni del frammento di Anassimandro sia l'inevitabile separazione analitica di ciò che,

Philosophy and the Transcendentals, E.J. Brill, Leiden 1996 ; G. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino: esse, diversum, contradictio*, Vita e Pensiero, Milano 1997.

¹⁰ Riporto qui solo gli studi su Anassimandro da me consultati per questo contributo. Si rinvia alle edizioni originali dei lavori: C.H. KAHN, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, Columbia University Press, New York 1960; G. COLLI, *La sapienza greca II: Epimenide, Ferecide, Talete, Anassimandro, Anassimene, Onamacrito*, Adelphi edizioni, Milano 1978; D.L. COUPRIE- R. HAHN- G. NADDAF, *Anaximander in Context: New Studies in the Origins of Greek Philosophy*, State University of New York Press, Albany N.Y. 2003; W. BURKERT, *Prehistory of Presocratic Philosophy in an Orientalizing Context*, in P. Curd and D. Graham (edd.), *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, Oxford UP, Oxford 2008, pp.55-85; D.W. GRAHAM, *Review of 'Anaximander in Context'*, in «Ancient Philosophy» 24 (2004), pp.449-455; W.K.C. GUTHRIE, *The Presocratic World-Picture*, in «Harvard Theological Review» 45 (1952), pp.87-104; Id., *A History of Greek Philosophy I, The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge University Press, Cambridge 1985; E.A. HAVELOCK, *The Linguistic Task of the Presocratics*, in K. Robb (ed.), *Language and Thought in Early Greek Philosophy*, The Hegeler Institute, La Salle Ill. 1983, pp.7-82; A.B. LEBEDEV, «ТО ΑΠΕΙΡΟΝ: не Анаксимандр, а Платон и Аристотель» (*To apeiron*, not Anaximander, but Plato and Aristotle) in *Vestnik Drevnej Istorii* 1, 39-54, e 2, 43-58 (1978) in russo con *abstract* in inglese; G. NADDAF, *L'origine et l'évolution du concept grec de physis*, E.Mellen Press, Lewiston N.Y. 1992; L. REBORÊDO LEMOS, *Arquitetura do Tempo: O Torso Arcaico de Anaximandro (SIMPL. In Phys. 24.13-25)*, Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2016, <https://ufri.academia.edu/LuanReboredo/Master's-Thesis>.

probabilmente, nella mente e nell'esperienza originaria del filosofo e dei suoi contemporanei era congiunto e non ancora adeguatamente distinto. Il senso fisico-cosmologico, quello "metafisico" e quello storico (giuridico e socio-politico) erano al tempo probabilmente non pienamente separati ed ancora espressi in forme non del tutto distaccate dal mito; tutte le nostre possibili interpretazioni devono essere di aiuto le une alle altre per la maggiore comprensione di un testo il cui significato complessivo peraltro ci sfugge nella sua pienezza a motivo della sua natura di frammento.

Fin qui, quanto è possibile dedurre dalla lettura del frammento di Anassimandro *considerando le traduzioni dello stesso fin ora disponibili*.

Negli ultimi decenni, alcune osservazioni sul testo nel contesto delle fonti (la presenza di alcune "anomalie" sintattiche)¹¹, sull'inevitabile rilevanza della storia della recezione per la sua comprensione¹², sul significato stesso del termine ἄπειρον¹³, inducono gli interpreti a ripensare quanto si è considerato "sicuro" sino ad oggi e a tentare nuove ermeneutiche del frammento anassimandreo.

Sintetizzo ora quanto emerge da queste nuove osservazioni e quali interpretazioni possa suggerire; di seguito proporrò, seguendo ciò che più mi convince, una traduzione e quindi un'interpretazione in parte alternativa del frammento di Anassimandro.

¹¹ Cf. N.L. CORDERO, *El fragmento de Anaximandro*, in «École Pratique des Hautes Études. Section des Sciences Religieuses» 97 (1988-1989), pp.293-296. Solo agli inizi del XX secolo (cf. H. CHERNISS, *Aristotle's criticism of presocratic philosophy*, The Johns Hopkins Press, Baltimore 1935, p.377) si è iniziato a porre attenzione ad una particolarità del testo, e cioè che il pronome relativo plurale (ἐξ ὧν: *dalle quali*) con il quale inizia la parte del frammento riconosciuta da molti studiosi come riferibile direttamente ad Anassimandro, proprio perché in forma plurale potrebbe non essere riferibile a τὸ ἄπειρον come invece sembrano fare le traduzioni dalle quali dipendono quasi tutte le interpretazioni del frammento stesso. L'anomalia si ripresenta identica (εἰς ταῦτα) nella seconda parte del frammento.

¹² Cf. *Idem.*, pp.294-295.

¹³ Cf. A.V. LEBEDEV, *ΤΟ ἈΠΕΙΡΟΝ: не Анаксимандр, а Платон и Аристотель (To apeiron, not Anaximander, but Plato and Aristotle)*, cit.; *Id.*, *Anaximander the originator of the mixis theory of matter and the founder of mechanistic physics*, 1988, https://www.academia.edu/13205539/Anaximander_the_Originator_of_the_MIXIS_Theory_of_Matter_and_the_Founder_of_Mechanistic_Physics_1988; D.L. COUPRIE-R. KOČANDRLE, *Anaximander's 'Boundless Nature'*, in «Peitho – Examina antiqua 1» (4) 2013, pp.63-91.

Ἄπειρον. Ἐξ ὧν. Εἰς ταῦτα.

Già nel 1978¹⁴, A.V. Lebedev documentava le difficoltà nell'attribuzione dell'uso tecnico del termine τὸ ἄπειρον ad Anassimandro, ritenendo di riconoscere in Platone e Aristotele – e nella tradizione dossografica e storiografica che da loro prese vita – i responsabili della presentazione divenuta poi canonica del pensiero anassimandreo; nonostante Aristotele stesso affermasse che tra i suoi predecessori solo i Pitagorici e Platone hanno ritenuto l' "infinito" una sostanza, mentre tutti i filosofi naturali l'hanno sempre considerato come *attributo* di un'altra sostanza¹⁵. Lebedev afferma che, nel linguaggio della grammatica, ciò significa che solo i Pitagorici e Platone hanno sostantivato l'aggettivo ἄπειρος, mentre tutti i filosofi naturali hanno usato il termine precisamente come un *aggettivo* apposto ad un altro sostantivo. Lo studioso russo continua affermando che l'osservazione di Aristotele è pienamente confermata da quanto conosciamo degli scritti di tutti i Presocratici e che non ci sono quindi motivi validi per non accettarla. La domanda che Lebedev si pone è semplice: è possibile che un termine astratto usato da Anassimandro per esprimere un contenuto così importante del suo pensiero, sia svanito dalle fonti senza lasciare traccia per duecento anni e sia poi riapparso solo con Platone?

Dopo ulteriori accurate analisi, Lebedev conclude affermando che la responsabilità della sostantivazione dell'aggettivo ἄπειρος sia da ascrivere all'interpretazione platonico-aristotelica del pensiero di Anassimandro e alla tradizione successiva da loro dipendente, non ad Anassimandro stesso.

Seguendo in parte le osservazioni di Lebedev, D.L. Couprie e R. Kočandrle giungono a conclusioni simili.

¹⁴ Cf. A.V. LEBEDEV, ΤΟ ἈΠΕΙΡΟΝ: не Анаксимандр, а Платон и Аристотель (To apeiron, not Anaximander, but Plato and Aristotle), cit.

¹⁵ Cf. Phys. 203a4; Metaphys. 987a10.

Non è così evidente, come molti autori ritengono, che Anassimandro abbia usato il termine τὸ ἄπειρον come sostantivo neutro accompagnato dall'articolo. Invece, si dà una certa evidenza che abbia usato ἄπειρος (o ἀπείρων) come aggettivo, il che significherebbe che egli l'abbia pensato come proprietà di qualcos'altro. In generale, non è facile capire che cosa intendesse con “lo Sconfinato”, “l'Infinito”, “il Non-finito”, o in qualsiasi altro modo lo si voglia chiamare, come origine o principio di tutto, anche quando non lo si voglia intendere come qualcosa di più o meno astratto o metafisico, ma come una sorta di “aggregante” della realtà come in alcune interpretazioni moderne.¹⁶

Secondo gli autori rimane, una volta ipotizzata la natura aggettivale del termine usato da Anassimandro, «la domanda riguardo alla cosa di cui ἄπειρος sarebbe un predicato»¹⁷.

La risposta di Couprie e Kočandrle è una tra le possibili, una volta che si sia indagata con attenzione e prudenza la tradizione che ci ha fatto pervenire l'intero patrimonio dossografico attribuibile ad Anassimandro; dopo aver ripreso e ampliato le critiche alla tradizione aristotelica (già di Lebedev) e precisato la problematicità del significato di ἄπειρος e di φύσις, avanzano l'ipotesi che l'“ἀρχή” anassimandrea sia φύσις ἄπειρος¹⁸.

Senza entrare nei particolari riguardanti le ragioni delle singole proposte, rimando sommariamente alle ipotesi alternative a quella formulata da Couprie-Kočandrle: στοιχεῖα¹⁹; χρόνος ἄπειρος, αἰδῖος καὶ ἀγήρω²⁰; ἑτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον²¹; γόνιμον²².

¹⁶ D.L. COUPRIE-R. KOČANDRLE, *Anaximander's 'Boundless Nature'*, cit., p.65 (la traduzione è mia, n.d.a.).

¹⁷ Idem., p.66.

¹⁸ Idem., pp.82-85.

¹⁹ Cf. C.H. KAHN, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, cit., p.166-168.

²⁰ Cf. A.B. LEBEDEV, ΤΟ ΑΠΕΙΡΟΝ: не Анаксимандр, а Платон и Аристотель” (*To apeiron*, not Anaximander, but Plato and Aristotle), cit., II, pp.43-45.58.

²¹ Cf. E.A. HAVELOCK, *The Linguistic Task of the Presocratics*, cit., pp. 55.58.81.

²² Cf. W.K.C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy I, The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, cit., p.90.

Non volendo entrare direttamente nella questione specifica in termini tecnici, cerco ora di accogliere tutte le osservazioni plausibili degli autori tentando poi una traduzione alternativa che possa aprire orizzonti interessanti per la questione centrale della ricerca.

Ἄπειρος sarebbe la caratteristica precipua di *ciò-da-cui-e-verso-cui* tutte le cose che sono esistono (*ἀρχή* come *τὸ ἄπειρον* sarebbero termini non attribuibili al linguaggio di Anassimandro), aggettivo riferito a “qualcosa” descritto (dall’aggettivo) come illimitato, non-attraaversabile. *Ciò-da-cui-e-verso-cui*, nella sua immanente illimitatezza non attraaversabile, deve avere alcune caratteristiche specifiche: non può essere assolutamente identificabile con qualunque elemento di cui sono formate le cose (*ἐτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον*: Havelock) e al tempo stesso deve custodire in se medesimo gli elementi (o il seme del processo che conduce agli elementi: Guthrie) di cui sono composte le cose. Un “qualcosa” che non sia alcuna “cosa” ma da cui tutte le cose che sono siano generabili e a cui tutte tornino come “luogo” proprio; né uno (ma non potrebbe non esserlo), né molti (che tuttavia sono generati da esso e quindi *in esso* stanno originariamente e destinalmente).

Certamente il termine che più si adatta alla descrizione fatta è quello di *φύσις ἄπειρος*²³, sempre ricordando che il concetto moderno di *natura* non coincide assolutamente con quello pensato da un greco del VI secolo avanti Cristo²⁴. Lebedev dopo aver sostenuto la tesi del *χρόνος ἄπειρος*, è giunto a conclusioni simili a quelle di Couprie e Kočandrle sviluppando il tema della *φύσις* come *luogo della compresenza quantitativa e qualitativa di tutte le cose*, quasi assimilando (anacronisticamente) Anassimandro ad Anassagora²⁵.

²³ Cf. D.L. COUPRIE-R. KOČANDRLE, *Anaximander's 'Boundless Nature'*, cit., pp. 76-77.

²⁴ Aristotele stesso poteva essere ancora testimone del significato originario del termine. Cf. *Metaph.*1015a13–19 e *Phys.* 192 b 8–16.

²⁵ Cf. A.V. LEBEDEV, *Anaximander the originator of the mixis theory of matter and the founder of mechanistic physics*, 1988, cit.

Vengo al frammento di Anassimandro²⁶. Perché non considerare τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον come il tentativo redazionale di esprimere la complessità di quanto detto fin ora con il termine astratto τὸ ἄπειρον, riferibile direttamente all’unitotalità delle cose esistenti non colte nella loro condizione di singoli e opposti/differenti ma di unità totalmente integrate le une con le altre capaci di essere uniplurali? Non occorre intendere Anassimandro come un Anassagora *ante litteram* (Lebedev), ma è sufficiente – nella traduzione del frammento – rendere il più possibile evidente l’incertezza grammatica, sintattica, semantica e “metafisica” del detto, esplorando sentieri più che tracciando vie. Una φύσις ἄπειρος uniplurale, dinamica e fondazionale, generativa e destinale, attenua la difficoltà delle “anomalie sintattiche” (ἐξ ὧν-εἰς ταῦτα), ma soprattutto permette di esplorare significati differenti del detto di Anassimandro. Non è permesso, dalla lettera del detto, ritrovare cenni ad “intelligenze ordinatrici” o “provvidenze”; semmai è possibile intendere κατὰ τὸ χρεὼν, δίκην, τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν, più collegati a φύσις ἄπειρος che a τὴν φθορὰν come vorrebbe una certa interpretazione “tragicista” del frammento.

Anassimandro ... principio ... affermò (che sia) l’illimitata condizione originaria e originante, inesauribile, ultimamente indicibile, eternamente stabile e mobile, pervasiva, anagogicamente vitale e vitalizzante, generativa e accrescitiva di tutte le cose che sono, integrate in unitotalità quantitativa e qualitativa, ... dalle quali è la generazione alle cose che sono nella loro limitatezza, e verso le quali avviene anche la restituzione (delle cose che sono nella loro limitatezza) secondo l’imperatività della legge eterna (natura dell’ἀρχή): infatti nelle cose che sono (nella loro limitatezza) si compie la

²⁶ Pur non condividendo l’interpretazione che G. Colli fa del detto di Anassimandro, non posso negare che nella mia proposta vi siano suggestioni provenienti dalla sua comunque intrigante lettura (cf. G. COLLI, *La sapienza greca II. Epimenide, Ferecide, Talete, Anassimandro, Anassimene, Onomacrito*, cit., pp.297-299).

giustizia allorché espiano la loro ingiusta separatezza (reciproca e dall'ἀρχή) secondo il dispositivo del tempo.²⁷

Per il tempo di un concerto

Questa proposta interpretativa del detto di Anassimandro, volta a cogliere la possibilità di intendere l' ἀρχή come uni-pluralità e l'opposizione polare²⁸ costitutiva delle relazioni tra le cose-che-sono-nella-loro-limitatezza (tra loro e complessivamente nei confronti del principio) come positivo lavoro di reintegrazione reciproca, trova nel pensiero di H. Arendt l'orizzonte più idoneo per rintracciare le parole con cui formulare una risposta possibile alla domanda di significato da cui siamo partiti.

La vivibilità della città degli uomini è fondata sulla possibilità politica di trovare e vivere *in concerto* ciò per cui ciascun uomo è nato²⁹.

Per H. Arendt è la completa consumazione della distinzione tra *privato* e *pubblico* a provocare la sparizione, nell'età moderna, di

²⁷ L'interpretazione del frammento anassimandreo che abbiamo presentato può aprire sviluppi ermeneutici applicabili ad una "visione d'insieme" del pensiero presocratico (Eraclito, Parmenide, Empedocle) in grado di intendere *unitariamente* lo sforzo teoretico (e linguistico) dei σοφοί arcaici. Siamo confortati in questa considerazione dall'interessante studio di LAURA GIANVITTORIO (*Il discorso di Eraclito. Un modello semantico e cosmologico nel passaggio dall'oralità alla scrittura*, Georg Olms Verlag AG, Hildesheim 2010). "Come mostrato già da Cornford in una delle sue prime pubblicazioni, per i sapienti arcaici l'origine di tutte le cose è comune; la partecipazione di tutto a tutto, dovuta appunto all'intima connessione di fenomeni apparentemente distinti, è continuamente ribadita, laddove non costituisca una tacita premessa. Nonostante la cangiante varietà del fenomenico, e dunque al di là delle apparenze sensibili, i distinti provengono, come consanguinei più o meno stretti, da un'unica matrice, che senza posa si ritaglia e si rimescola in nuovi enti. La nascita dei distinti nella loro individualità non coincide tuttavia con il loro affrancamento l'uno dall'altro ovvero dall'unità latente; essi continuano piuttosto a co-appartenersi nella totalità del mondo, che dunque in questo senso resta unitario. Giustamente, Cornford ha definito tale matrice comune «*physis animata*»: essa infatti non costituisce un mero substrato materiale inerte soggiacente agli enti, ma piuttosto il sistema di forze che li informa. Ciò è coerente con l'impostazione generale della fisica ilozoista nella Grecia arcaica, secondo la quale (analogamente a quanto può dirsi per la fisica odierna e al contrario dei modelli meccanicistici della natura) ricorrendo a termini seriori si può affermare che la materia, ὕλη, è provvista di energia, δύναμις. Idee simili sembrano costituire il nucleo ispiratore del concetto di ἄπειρον, ossia del «non-definito» primigenio di Anassimandro" (L. GIANVITTORIO, cit., pp.86-87. Interessanti per un approfondimento della nostra interpretazione del frammento di Anassimandro le note 342 e 343 a p.87).

²⁸ Volutamente uso l'espressione guardiniana per indicare l'evidente dipendenza dalla sua riflessione sulla *Gegensatzlehre* (cf. R. GUARDINI, *Opera omnia. Vol. I: Scritti di metodologia filosofica*, a cura di H.-B. Gerl-Falkovitz, Morcelliana, Brescia 2007).

²⁹ Cf. H. ARENDT, *Sulla violenza*, trad.it. di S. D'Amico, Guanda Editore, Parma 2002². «Potere corrisponde alla capacità umana non solo di agire ma di agire di concerto. [...] Il potere emerge ogni volta che la gente si unisce e agisce di concerto, ma deriva la sua legittimazione dal fatto iniziale di trovarsi assieme piuttosto che da qualche azione che ne può in seguito derivare.» (pp.47.56).

un luogo dove l'azione degli uomini come dimensione etica ed esistenziale possa realizzarsi. E' l'assenza di un luogo *realmente* pubblico, dove gli uomini possano liberamente con-frontarsi tra loro e con il significato, a produrre invivibilità cioè impossibilità a compiere ciò per cui si è nati; c'è bisogno di azione e per agire c'è bisogno di pensare, volere e giudicare. Condivido le analisi della Arendt, come ritengo di grande valore molte delle sue proposte "terapeutiche" per la modernità. Su alcuni aspetti della sua riflessione, mi permetto alcuni approfondimenti.

Credo nell'urgenza di un rinnovato impegno per la ricostruzione dello *spazio politico*, unico vero antidoto alla possibile ricomparsa del fenomeno totalitario³⁰. Diffido – ancora insieme alla Arendt – dell'applicazione senza mediazioni di categorie non-politiche (ἀγάπη-carità, compassione, fraternità, ecc.) alla politica; la presenza del non-politico nel politico passa attraverso le persone³¹ e non attraverso istituzioni che devono regolare la possibilità mondana di un con-fronto, con-vivenza educativa in vista della posizione di una domanda razionale condivisa sul significato della realtà (bene comune).

Varie sono le espressioni e le parole che H. Arendt usa per caratterizzare il profilo di tale indispensabile spazio politico (pluralità degli uomini, stupore per la natalità, spontaneità, uguaglianza, azione, coraggio, eroismo, ecc.³²); tra queste, scelgo quella che meglio si adatta alle riflessioni fin qui sviluppate.

Il tema dell'amicizia è affrontato da Arendt, nella conferenza per il premio Lessing, in stretta connessione con tutti questi problemi. [...] Lessing [...], nelle parole di Arendt, si era consapevolmente posto in continuità col pensiero filosofico

³⁰ Non esiste un meccanismo deterministico di causalità tra le condizioni di possibilità del totalitarismo e l'apparizione dello stesso. Sono lontano da analisi del nostro tempo inclini a vedere nelle attuali trasformazioni il manifestarsi ineluttabile di un nuovo totalitarismo (cf. AA.VV., *Forme contemporanee del totalitarismo*, a cura di M. Recalcati, Bollati Boringhieri, Torino 2007).

³¹ Cf. L. GORIUP, *Il rischio è bello*, cit., pp.79-87.275-304.

³² Per un panorama completo del "vocabolario" arendtiano a riguardo, inserito in un'interpretazione coraggiosa e intelligente anche se non sempre del tutto condivisibile, cf. M. ABENSOUR, *Hannah Arendt contro la filosofia politica?*, cit.

degli Antichi – Greci e Romani – nel promuovere un concetto di umanità che si identificasse non già nella compassione, generata a sua volta dal sentimento di naturale fratellanza tra gli esseri umani, bensì nel più politico dei legami, quello derivante dall'amicizia. [...] La compassione, nell'interpretazione di Arendt è un sentimento che, distruggendo lo spazio della distanza che separa gli uomini gli uni dagli altri – ossia il «mondo», con il quale si identifica per Arendt la sfera politica – elimina ipso facto la possibilità di agire politicamente per trasformare il mondo stesso. [...] La pratica di questa forma di amicizia, di simpatia per l'altro che nasce dal preliminare riconoscimento della sua alterità, può e deve essere preservata anche nei tempi bui, perché è il presupposto per la conservazione, o per la rinascita, della sfera politica. Arendt sottolinea che l'amicizia, in questo senso, non è da intendere come noi oggi comunemente la intendiamo, ossia come un «phenomenon of intimacy, in which the friends open their hearts to each other unmolested by the world and its demands. Rousseau, not Lessing, is the best advocate of this view, which conforms so well to the basic attitude of the modern individual, who in his alienation from the world can truly reveal himself only in privacy and in the intimacy of face-to-face encounters». Al contrario, l'amicizia originaria, la philia, ovvero, aristotelianamente, la «friendship among citizens», costituisce una delle premesse principali del «well-being of the City».³³

In filosofia – e aggiungerei, in generale nella vita – «articoliamo un discorso di cui non possediamo il sintagma finale» (Enzo Melandri). Questo ci impedisce di osare una filosofia della storia, mentre ci impone di organizzare responsabilmente i frammenti di

³³ F. PROIETTI, *Amicizia e politica in alcuni scritti di Hannah Arendt*, in «Il Pensiero Politico. Rivista di storia delle idee politiche e sociali», Anno XLVI, n.1, 2013, pp. 102-104 passim. Il saggio di Proietti fa riferimento ad un testo arendtiano di fondamentale importanza per il tema, cf. H. ARENDT, *On Humanity in Dark Times. Thoughts about Lessing*, Harcourt Brace, New York 1968 [*L'umanità in tempi bui*, ed. it. a cura di L. Boella, cit.].

significato e senso in nostro provvisorio possesso, in vista e in ordine ad un'*amicizia* il cui senso mi appare maggiormente chiaro dall'analisi appena fatta del detto di Anassimandro.

L'origine comune degli enti dall'Unico non-attraversabile e uniplurale ci illustra l'"ontologia dell'amicizia", tutta presente – eppure (mi pare) implicita – nel pensiero di H.Arendt.

Ciò che appartiene ad ogni uomo dalla nascita come possibilità inedita di un nuovo *inizio*, coappartiene ad ogni altro uomo; tutto ciò che è di ciascuno appartiene ad ogni altro, e ciò che appartiene ad ogni altro appartiene a ciascuno, *originariamente*.

La condizione di separatezza degli esseri umani è "scuola di libertà": si *giudica*, nel *pensare* e *volere*, l'azione capace di porre *tra* gli altri uomini il mondo così come si-dà a ciascuno. Tale giudizio è quanto di più prezioso ognuno di noi abbia, è il mondo da cui veniamo così come è in ciascuno di noi; è l'unico dono possibile che possiamo fare a ciascuno dei nostri simili.

La *possibilità* del dono accade nell'indicibile/illimitata origine uniplurale del sé come identico e della distanza dall'altro come differente, a cui corrisponde la creazione concorde dello spazio *tra* gli uomini; accade quando si è chiamati al *pensare* nel tempo e nel silenzio, perché ognuno si lasci raggiungere dalla condizione improbabile di un presente del pensare che sospenda e accolga ogni memoria e aspettativa.

Il dono originario, pensato e vissuto come proprietà, diventa ingiustizia nei confronti dell'altro che quindi viene rifiutato. Il bene dell'altro viene preso con violenza oppure negato. *Nihil violentum durabile*³⁴. Prima o poi, *secondo il dispositivo del tempo*, ciò che è di ciascuno andrà al suo destinatario perché tutto sia in tutti; la libera resistenza al dono ricade su chi resiste, nella negazione di ciò che gli sarebbe stato dovuto, il bene di tutti gli altri (ultimamente anche del Principio come Destino). Nel male totalitario, nella "banalità del male", si manifesta la perdita totale del giudizio da cui

³⁴ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio* (Lib. II), lec. 1, n. 10 ; lec. 4, n. 6 ; lec. 15, n. 3; lec. 26, n. 2.

nasce l'azione per la quale siamo nati; male che proviene dalla sostituzione dello spazio tra gli uomini che nasce dal dialogo, con i *clichè* impersonali del non-pensare burocratico (e forse anche tecnocratico). In una simile visione della politica/amicizia, assume nuovo senso e vigore l'antico detto ulpiano *unicuique suum tribuere*³⁵.

Non credo che *necessariamente* venga prodotto spazio politico ogni qualvolta gli uomini si decidano per l'azione. Si danno fallimenti, cicli di crescita e decadimento dei rapporti, attese estenuanti, soprattutto alterni tentativi deliranti di "accorciare i tempi" con scelte di dominio. Grano e zizzania devono crescere insieme fino al tempo della mietitura, non prevedibile momento del ritorno del Signore dei talenti. Alcune categorie arendtiane "rivisitate" (la natalità-γένεσις, la promessa-κατὰ τὸ χρεὼν, il perdono-τίσιν ἄλλήλοις τῆς ἀδικίας), alludono a mio parere a *eventi* inaspettati e imprevedibili, "prolessi apocalittiche", improvvise eppure nascostamente preparate manifestazioni del Destino al quale insieme potremo un giorno ricongiungerci *in pace*. Per il tempo di un concerto.

Se non è possibile una filosofia della storia, una sobria, continua narrazione di tali eventi potrebbe aiutarci ad attendere *in amicizia* l'«infinita improbabilità» dell'irrompere nel mondo di un nuovo inizio³⁶, la Parusia dell'Unitotale «per la cui forza apprendiamo che sono anche di altri le cose che una volta reputavamo nostre e sono anche nostre le cose che un tempo reputavamo di altri»³⁷.

³⁵ ULPIANO, *lib. I Regularum in Digesto*, lib. I, 10, 1.

³⁶ Cf. H. ARENDT, *Tra passato e futuro*, cit., p.225.

³⁷ AGOSTINO, *Soliloquia*, I, 3.