

DA *PHYSIS* A NATURA

Filologia, storia della filosofia ed “effetto Heidegger”

Andrea Le Moli

Abstract

The essay retraces the salient features of Heidegger’s interpretation of the concept of “nature”, from the valorisation of the Greek sense of *physis* to the thesis of its decay in the transition into the Latin *natura*. This in order to deny the thesis of an impoverishment that would characterize the aforementioned passage and instead to make the richness of the term both in Greek and Latin a way to reread our relationship with the living, in particular vegetal, in the perspective of a new valorisation of the senses of birth, growth and recomposition that characterize the unity of natural life.

Keywords: Heidegger; Nature; Physis; Roman Philosophy; History of Philosophy.

1. Tra filologia e storia della filosofia

Possiamo definire “effetto Heidegger” quel moto di reazione interno alla filologia causato dalle provocazioni interpretative che il filosofo conduce sul repertorio della tradizione, in particolare greca. All’interno di questo movimento, la critica riaccende di volta in volta un interesse per le tematiche appropriate da Heidegger per verificare o smentire la fondatezza di un’impostazione o lanciarsi nel varco aperto da un’ermeneutica innovativa. Un caso esemplare è la contesa (*Auseinandersetzung*) su *aletheia* che coinvolge Martin Heidegger, Paul Friedlaender e Marcel Detienne tra il 1928 e il 1967 e si conclude con forme di negoziazione reciproca da parte dei filologi nel corso di successive edizioni delle loro opere¹ e di Heidegger nel 1964 nella conferenza

1 È il caso di P. Friedlaender, *Aletheia. Un confronto critico dell’autore con se stesso e con Martin Heidegger*, in Id., *Platone* (ed. or. 1928 rivista nel 1958 e nel 1964), a cura di A. Le Moli, Bompiani, Milano 2004, pp. 251-261, in particolare p. 261: “Nella mia discussione con Martin Heidegger, mi sono reso conto che la mia prima opposizione alla interpretazione di *aletheia* come non-nascondimento era ingiustificata”. Per quanto riguarda la relazione tra le tesi heideggeriane e quelle

*La fine della filosofia e il compito del pensiero*².

Su questa base possiamo chiederci cosa abbia prodotto nel caso del rapporto tra *physis* e *natura* l’effetto-Heidegger; in quali atteggiamenti si sia tradotto e come abbia arricchito o fuorviato la nostra comprensione dell’idea di natura, in particolare nel riferimento a quel mondo vegetale da cui l’idea di *physis* sembrerebbe originata³. Per capirlo analizziamo i tratti della lettura di Heidegger del concetto di *natura*, così come sono stati sintetizzati recentemente⁴. Ricordiamo che la critica di Heidegger alle parole della *romanitas* è formulata come contraltare rispetto all’impostazione ellenizzante che cominciava a svilupparsi negli anni Venti in Germania in chiave pangermanica⁵ e come polemica verso l’*Humanitas* latina in quanto impronta della modernità culturale e filosofica. È nell’*Humanismus-Brief* (scritto nel 1946 e pubblicato nel 1947) che tale critica raggiunge il suo compimento⁶. All’interno di questo percorso, che copre un ampio ventaglio di testi tra gli anni ’30 e ’40, l’interpretazione del concetto di *natura* rive-

di Detienne sull’*aletheia* come non-occultamento legato al significato originario di “memoria” cfr. M. Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Pocket, Paris 1994³; tr. it. di A. Fraschetti, *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, Laterza, Roma-Bari 1977, soprattutto le pagine dedicate alla lettura heideggeriana nell’introduzione all’edizione inglese: Id., *The Masters of Truth in Archaic Greece*, Zone Books, New York 1996, pp. 26 ss. Sulle implicazioni critiche di questo rapporto cfr. G. Nagy, *About Greek alētheia ‘truth’: Marcel Detienne Challenges Martin Heidegger*, “Classical Inquiries”, 2018, consultabile online al link: <http://nrs.harvard.edu/urn-3:HUL.InstRepos:41364275>. Un’interpretazione sin da subito favorevole a quella heideggeriana è quella di W. Schadewaldt, *Die Anfaenge der Philosophie bei den Griechen: Die Vorsokratiker und ihre Voraussetzungen*, Tübingen Vorlesungen, vol. I, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1978.

- 2 M. Heidegger, *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, in Id., *Zur Sache des Denkens*, in *Gesamtausgabe*, vol. 14, Klostermann, Frankfurt am Main 2007, p. 87.
- 3 Cfr. su questo A. Le Moli, *Pensare in radice. Per una storia della filosofia vegetale*, in “Shift”, 2, 2022, pp. 85-98 e Id., *Technophysios. Le tecniche della natura*, Palermo University Press, Palermo 2023², il particolare il cap. 2.
- 4 V. Cesarone, *Heidegger e il pensiero ecologico*, in A. Fabris (a cura di), *Heidegger. Una guida*, Carocci, Roma 2023, pp. 204-241.
- 5 Cfr. su questo e in generale sull’appropriazione heideggeriana della *Romanitas* con riferimenti alla letteratura critica e ai luoghi testuali principali A. Le Moli, *Da Atene a Roma. Heidegger, l’Italia e la tradizione greco-latina*, in “Archivio di Filosofia”, 2-3, 2024, pp. 139-147.
- 6 M. Heidegger, *Brief über den «Humanismus»*, in Id., *Wegmarken*, in *Gesamtausgabe*, vol. 9, Klostermann, Frankfurt am Main 2004, pp. 320 ss.; tr. it. di F. Volpi, *Lettera sull’umanismo*, in M. Heidegger, *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, pp. 273 ss.

ste un'importanza particolare accanto alla critica condotta su altri elementi della transizione latina come *religio, actus, verum, imperium* ecc.

Il primo tratto critico dell'idea di *natura* è individuato da Heidegger già in *Essere e tempo* e riguarda il fatto che con *natura* dalla *romantitas* fino all'età moderna e contemporanea si sarebbe intesa, di volta in volta 1. una particolare *regione* dell'essere, caratterizzata da un insieme di *processi* (di generazione o trasformazione) riconoscibili alla luce di leggi, meccanismi e strutture; o 2. la totalità dell'ente (*Seiendheit*) come estensione di quella modalità processuale, legale e meccanica all'intero delle cose che sono⁷.

Il secondo tratto è frutto della discussione che dal libro del 1927 prosegue nei corsi successivi e trova un punto importante nella *Vorlesung* del 1929/30 sui *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*. In questo corso viene avanzata un'altra istanza critica al moderno concetto di natura a partire dalla derivazione della parola latina dal verbo *nascor*:

Iniziamo il chiarimento di questa connessione terminologica con l'ultima parola: *physika*. In essa è presente il termine *physis*, che abitualmente traduciamo con *natura*. Questa parola, a sua volta, viene dal latino *natura* – *nasci*: nascere, sorgere, svilupparsi [*geboren werden, entstehen, wachsen*]. Questo è anche il significato fondamentale del greco *physis, phyein*. *Physis* significa ciò che cresce, la crescita, ciò che è cresciuto nella crescita [*das Wachsende, das Wachstum, das in solchem Wachstum Gewachsene selbst*]. Intendiamo qui per crescita il crescere nel suo significato più ampio ed elementare che viene alla luce nell'esperienza originaria dell'uomo: non solo la crescita delle piante e degli animali, il loro nascere e perire come mero processo isolato, bensì la crescita come accadere del mutare delle stagioni, compenetrato e dominato da esso, dell'alternarsi di giorno e notte, del corso delle costellazioni, di uragani e tempeste e dell'infuriare degli elementi. Tutto questo insieme è il crescere.⁸

La questione è dunque legata al fatto di intendere il movimento espresso dal *phyein* e dal *nasci* nel senso del *Wachstum*, della *crescita*. A questo significato Heidegger oppone quello fondato sul cosiddetto *Walten*:

7 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, in Id., *Gesamtausgabe*, vol. 2, Klostermann, Frankfurt am Main 1977, pp. 85-86 e p. 95; tr. it. *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, rivista da F. Volpi, Longanesi, Milano 2005, pp. 88 e 97.

8 M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, in Id., *Gesamtausgabe*, vol. 29/30, Klostermann, Frankfurt am Main 1983, p. 38; tr. it. di C. Angelino, *Concetti fondamentali della metafisica: mondo – finitezza – solitudine*, il Melangolo, Genova 2005, p. 38.

Con più chiarezza e avvicinandoci al senso inteso in origine, traduciamo ora *physis* non più con crescita, quanto piuttosto con il “prevalere dell’ente nella sua totalità che dà forma a se stesso [sich selbst bildenden Walten des Seienden im Ganzen]”.⁹

Qui l’opposizione che Heidegger inizia a delineare tra il *Wachsen* (*crescere*) e il *Walten*, il prevalere, il vigere o il perdurante imporsi (tutte traduzioni possibili)¹⁰. Il tratto successivo è condotto nel corso su *Introduzione alla metafisica* del 1935. Qui, alla critica al senso di *nascere* come *svilupparsi e crescere*, viene affiancata quella relativa al “nascere”:

All’epoca del primo e decisivo fiorire della filosofia occidentale presso i Greci, dal quale ha tratto veramente origine la domanda sull’essente come tale nella sua totalità, l’essente era denominato *physis*. Questa espressione chiave che vale a designare, presso i Greci, l’essente, si usa tradurla con “natura”. Non si fa che utilizzare, in questo modo, la traduzione latina “natura” che significa propriamente “nascere” e “nascita” (»geboren werden«, »Geburt«). Ma con questa traduzione latina viene già eliminato l’originario contenuto della parola greca *physis*: l’autentica forza evocativa della parola greca risulta distrutta.¹¹

A questa coppia di significati (nascere/crescere) viene contrapposta un’altra coppia di significati aderenti a una supposta esperienza originaria di *physis*: il già citato *Walten* in connessione con *Aufgehen*:

Ora, che cosa significa la parola *physis*? Essa indica ciò che si schiude da se stesso [*das von sich aus Aufgehende*] (come ad esempio lo sbocciare di una rosa), l’aprentesi dispiegarsi e in tale dispiegamento l’entrare nell’apparire e il rimanere e il mantenersi in esso [*das sich eroeffnende Entfalten, das in solcher Entfaltung in die Erscheinung Treten und in ihr sich Halten und Verbleiben*]; in breve, lo schiudentesi-permanente imporsi (*das aufgehend verweilende Walten*).¹²

9 Ivi, pp. 38-39; tr. it. p. 38.

10 Il *Dizionario tedesco* dei fratelli Grimm, principale strumento di consultazione etimologica di Heidegger, è abbastanza chiaro in questo senso: *Walten* significa “*macht über etwas haben, regieren, besitzen, sich einer sache annehmen*”. Il riferimento è a J.L.K. Grimm e W.K. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, vol. 27, Leipzig, Hirzel 1955, col. 1370.

11 M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, in Id., *Gesamtausgabe*, vol. 40, Klostermann, Frankfurt am Main 1983, p. 15; tr. it. di G. Vattimo, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1986, pp. 24-25.

12 Ivi, p. 16; tr. it. p. 25.

Il tratto successivo appartiene ancora agli anni '30 ed è contenuto nel testo *Vom Wesen und Begriff der Physis*, redatto nel 1939 per un seminario tenuto nel 1940, in cui si dice: "I Romani tradussero *physis* con *natura*; *natura* viene da *nasci*, nascere, scaturire [*geboren werden, entstammen*], in greco *-gen*; *natura* è dunque ciò che fa scaturire da sé [*was aus sich entstammen lässt*]"¹³. Dove, come si vede, si perde l'associazione con la crescita per recuperare un senso di natura come insieme di processi generativi, trasformativi e riproduttivi che rispetto alla *physis* arcaica sconterebbero ancora le due colpe annunciate in *Essere e tempo*: nella nostra (di noi romani e moderni) idea di natura dominerebbe la dimensione *processuale* nel senso di una visione regolamentata dall'ancoraggio a principi certi e definibili di inizio, fine e scopo dei processi (le cause-principi/*aitia-archai*). Nascita, crescita (e, si potrebbe aggiungere, riproduzione) costituirebbero l'ossatura di una realtà pensata a partire da una serie di fondamenti stabili, rintracciabili nell'ordine del tempo e nella funzione che svolgono rispetto ai processi che da essi si dipartono e che governano, rendendoli disponibili e riproducibili.

L'ultimo tratto critico (ancora una volta ripreso da *Essere e tempo*) riguarda l'estensione di tale modello processuale all'*intero* dell'ente, laddove la *physis* arcaica rappresenta un *equivalente* dell'essere come ciò che non può essere ridotto alla totalità di ciò che è, sottraendosi dal suo cerchio e permanendo anticipatamente come ciò che ne permette la costituzione al modo del ritraentesi e del velato. In questo modo, nell'equivalenza all'essere, la *physis* arcaica riprodurrebbe la struttura dell'*aletheia* costituendone un duplice concettuale. È questo il senso della conclusione del 1939: "Essere è lo svelarsi che si vela [*das sich verbergende Entbergen*] – *physis* nel senso iniziale. Svelarsi è venir fuori nella svelatezza [*Hervorkommen in die Unverborgenheit*], e ciò significa salvare la svelatezza come tale nella sua essenza. Svelatezza significa *a-letheia*"¹⁴. Quest'ultimo tratto si ritrova nel seminario di Le Thor del 1969, in cui a proposito della *physis* del fr. 123 DK di Eraclito si dice:

Assai più che in direzione della *natura* – in cui, nonostante l'accento posto con tutta evidenza sul *nasci*, la velezza viene completamente a mancare, – la *physis* indica in direzione dell'*a-letheia* stessa. In questa parola di Eraclito tra-

13 M. Heidegger, *Vom Wesen und Begriff der Physis*, in Id., *Wegmarken*, cit., p. 239; tr. it. di F. Volpi, *Sull'essenza e sul concetto della φύσις*, in M. Heidegger, *Segnavia*, cit., p. 193.

14 Ivi, p. 301; tr. it. p. 255.

spare ancora pienamente il senso del tutto positivo della “dimenticanza”, diviene visibile che l’essere non è “soggetto a cadere-in-oblio” [*dem Außer-Acht-geraten unterworfen*], ma in tanto *vela se stesso* in quanto diviene manifesto [*sondern sich selbst so weit und in dem Maß verbirgt, als es offenkundig wird*].¹⁵

Che chiude il cerchio con quanto annunciato nel corso del 1935 su *Introduzione alla metafisica*:

La *physis* nel senso dello schiudersi [*das Aufgehen*] la si può riscontrare dappertutto, per esempio nei fenomeni celesti (il levar del sole), nell’ondosità marina, nel crescere delle piante, nell’uscire dell’animale e dell’uomo dal grembo materno. Ma la *physis* come schiudentesi imporsi [*aufgehende Walten*] non designa semplicemente quei fenomeni che usiamo ancor oggi attribuire alla “natura”. Questo schiudersi, questo consistere in sé di fronte al resto, non può considerarsi un processo come gli altri che noi osserviamo nell’ambito dell’essente. La *physis* è lo stesso essere, in forza del quale soltanto l’essente diventa osservabile e tale rimane.¹⁶

Nella *natura* come unione di processi di nascita, crescita e riproduzione andrebbe dunque perso il senso dell’essere come “venire all’essere” (*Anwesen* o *Anwesung*), autoimposizione a partire da un velamento; andrebbe cioè velato il velamento stesso. Questo l’ultimo – decisivo – messaggio che Heidegger consegna alla riflessione successiva.

2. Effetto Heidegger

Questa, dunque, l’interpretazione. Vediamo adesso le reazioni.

L’effetto-Heidegger ha avuto certamente il merito di aver rinfocolato un dibattito che alla metà del secolo scorso pareva avviato alla stagnazione, non mancando posizioni che ritenevano più fruttuoso rinunciare del tutto all’impiego di *physis* e *natura* a motivo della loro vaghezza, ambiguità e appesantimento di significati¹⁷. Tra le conseguenze dell’ingresso di Heidegger nell’area di interesse della filosofia francese troviamo una presa di posizione del 1954 di Jean Wahl (uno dei principali importato-

15 M. Heidegger, *Seminare*, in Id., *Gesamtausgabe*, vol. 15, Klostermann, Frankfurt am Main 1986, p. 344; tr. it. di M. Bonola, *Seminari*, Adelphi, Milano 1992, p. 111.

16 M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, cit., pp. 16-17; tr. it., *Introduzione alla metafisica*, cit., pp. 25-26.

17 Cfr. su questo A. Pellicer, *Natura. Étude sémantique et historique du mot latin*, PUF, Paris 1966, p. 480.

ri di Heidegger in Francia), il quale in un testo intitolato *Vers la fin de l'ontologie* aveva raccontato di un colloquio con un latinista che riteneva ingiustificata l'opposizione heideggeriana tra *physis* e *natura*, affermando che per quanto riguarda i significati principali di *natura* non ci sarebbe alcuna *déchéance* rispetto a *physis*¹⁸. Dall'anno successivo (1955) il filologo André Pellicer inizia a riaffrontare il tema in una serie di saggi e articoli¹⁹ per pubblicare nel 1966 *Natura. Étude sémantique et historique du mot latin*, nel quale si affermano tesi decisive anche rispetto all'interpretazione heideggeriana (che tuttavia non viene citata)²⁰. La ripresa più recente delle argomentazioni di Pellicer si trova in un volume del 1996 dal titolo *Le concept de nature à Rome* a cura di Carlos Levy, il quale nella *Prefazione* parte proprio dal contestare le dichiarazioni di quello che viene chiamato l'*adversaire*: Heidegger²¹.

Ma quali sono, in generale, i tratti della ripresa filologica del tema *physis-natura* successivamente a Heidegger? Possiamo distinguere tra prove documentali che arricchiscono l'ordine della nostra comprensione dei termini e congetture che scontano a volte un eccesso di reazione di fronte alla provocazione della lettura heideggeriana. Le prove documentali (re)illuminano alcuni dati di fatto difficilmente contestabili. Il più importante dei quali è che il destino di *physis* e *natura* sconta una doppia, importantissima, dissimmetria. Il primo elemento di dissimmetria è il fatto che la loro storia non può essere considerata parallela. L'incontro tra i due termini avviene infatti a partire da una asincronia di base, sovrapponendosi la seconda alla prima quando questa possiede già un significato strutturato in un senso specifico e distante da quello nativo. *Physis* e *Natura* si incontrano infatti quando il senso della prima è stabilizzato sull'uso del termine nelle filosofie di età ellenistica (in particolare stoicismo ed epicureismo), nella trattatistica tecnica in particolare medica, in misura inferiore sull'accezione platonica e in tono ancor minore sul senso dell'espressione nel *corpus aristotelicum*, la cui circolazione era al tempo assai più limitata.

Il secondo elemento di dissimmetria è il fatto che le due parole *non* vengono da una radice comune, proveniendo *physis* (attraverso *phyo* e

18 J. Wahl, *Vers la fin de l'ontologie. Étude sur l'Introduction dans la Métaphysique par Heidegger*, SEDES, Paris 1956, p. 26.

19 A. Pellicer, *Natura et le sentiment de la nature*, in "Pallas", 3, 1955, pp. 21-28; Id., *La traduction latine de φύσις: «dons naturels»*, in "Pallas", 8, 1959, pp. 15-21.

20 A. Pellicer, *Natura. Étude sémantique et historique du mot latin*, cit.

21 C. Levy, *Philosopher à Rome*, in C. Levy (a cura di), *Le concept de nature à Rome. La physique*, Presses de l'École Normale Supérieure, Paris 1996, pp. 7-20.

phyomai dalla radice **-bhu*) mentre *natura* dalla radice **-gna*, etimologicamente l’equivalente di quella **-gen* da cui derivano tanto la *genesis* greca (attraverso *gignomai*) quanto il latino *gigno*, di cui *nascor* costituisce un raddoppiamento.

Questa doppia dissimmetria si trova in parte ricomposta da un importante punto di comunione: nessuno dei termini sembra possedere un significato ordinario o materiale-concreto prima del suo uso nelle opere in prosa o letteratura. Le due parole sembrano cioè creazioni a uso colto, di volta in volta astratto, tecnico o poetico. Ciò a differenza della storia che ha invece accomunato altri lemmi della tradizione filosofica, come le parole latine *materia* e *silva* che a un certo punto diventano calchi del greco *hyle* perché tutte e tre tratte dal lessico della vita contadina, dove *materia* indica il “legno/legname” *ad usum facendi* e *silva* il legno come bosco sia ceduo che fitto²²; mentre il greco *hyle* (che i due termini latini concorrono a tradurre) tiene da solo già in Omero in equilibrio i due significati di legno come materiale da costruzione e di legno/bosco, e il cui uso è diffuso tanto nell’*Iliade* quanto nell’*Odissea*²³. Al contrario, non abbiamo alcuna prova di un uso rurale o rustico di *natura* prima del suo intervenire come polo di analogia con *physis*, in particolare nei documenti più antichi, databili attorno al III-II secolo a.C. e corrispondenti alle opere di autori come Plauto (al quale si devono le primissime testimonianze), Catone, Pacuvio e Terenzio.

Caratteristica dell’uso di *natura* in questi testi è di intervenire in due sensi fondamentali: 1. come duplicato colto di un’altra parola derivata dalla radice **-gen* e precisamente *ingenium*, già presente nel più antico (e perduto) *Licurgo* di Nevio, in cui si dice: “Andate nei luoghi frondosi, lì dove gli arbusti nascono spontaneamente (*ingenio*), non dalla semina (*obsitu*)” (*ite actulum in frondiferos locos. Ingenio arbusta ubi nata sunt, non obsitu*). Nello stesso ordine di significato contrastivo, come variante letteraria di *ingenium*, *natura* sembra indicare il termine di un’opposizione di volta in volta articolabile in quella con *fortuna*, *industria*, *ars*, *lex*, *curatura*, ecc. Numerosi gli esempi di quest’uso in Plauto e Terenzio²⁴.

22 Cfr. su questo A. Le Moli, *Primary Matter. The Technical Nature of Wood*, in M. Di Paola (a cura di), *The Vegetal Turn*, Springer, Dordrecht 2024, pp. 35-45.

23 Cfr. su questo A. Le Moli, *Technophysios. Le tecniche della natura*, cit., in particolare l’*Excursus* alle pp. 211-224.

24 Quest’ultimo tratto costituisce una ripresa della celebre (e problematica) distinzione che troviamo già nelle *Leggi* di Platone e nel *Protreptico* di Aristotele (ove) sulla distinzione tra *physis* (natura), *techne* (arte, tecnica) e *tyche* (sorte, caso) come cause della generazione degli enti. Cfr. su questo Aristotele, *Protreptico. Esortazione alla filosofia*, a cura di E. Berti, UTET, Torino 2000, p. 9 (fr. XI) e note.

Il percorso che a partire da questo senso di spontaneità/natività opposto ad artificialità, uso o convenzione, conduce *natura* a sovrapporsi a *physis* fino al compiersi di una vera e propria fusione, finisce per rendere i due termini indistinguibili nella triade dei grandi canonizzatori di età imperiale, le cui opere ne portano il segno: dal *De Natura Deorum* di Cicerone attraverso il *De Rerum Natura* di Lucrezio fino alle *Naturales Quaestiones* di Seneca. In questi testi, com’è noto, le componenti principali della filosofia greca del tempo sono tutte presenti, anche se in proporzione diversa. Caratteristico del modo in cui *physis-natura* agisce in questi scritti è, al netto delle differenze, il suo significato più tardo e astratto (perché risalente alle prime sperimentazioni filosofiche e alla riflessione trattatistico-tecnica greca tra VI e IV secolo): quello di *ordine o costituzione (universale) delle cose; principio/potenza di origine e sviluppo (universale)*: contemporaneamente *aition, arche, dynamis, systasis e kosmos*. Il modo in cui *physis-natura* come principio di sviluppo e costituzione d’ordine in termini di sequenza di momenti di genesi, trasformazione e decadimento è presente in queste opere è ovviamente molto diverso (un abisso separa le intenzioni concettuali di Cicerone dalla *duplex natura* di Lucrezio o dalla *natura sentiens et provida* degli Stoici), ma un senso unitario appare condivisibile. E se i due termini continuano a mantenere delle ambiguità di fondo (basti pensare al rapporto problematico tra eventi *kata physin* o *para physin* e i corrispondenti *secundum naturam* e *praeter naturam*, della distinzione tra *physis/natura* come “modo d’essere” individuale [*idia*] o universale [*universa*] o alla collocazione dell’uomo tra *physis/natura* e *techne/artificium*), anche quelle sembrano perfettamente condivise.

3. Primi risultati

Sulla base di questa ricostruzione (qui per forza di cose sommaria), i filologi hanno ritenuto di poter sconfessare la lettura di Heidegger sulla base di alcune, decisive, considerazioni. La prima è che nessuna testimonianza permette di fissare una distanza tra il greco *physis* e il latino *natura* in termini di riduzione di significato nel passaggio dal primo al secondo. Neppure pare consentito affermare che *natura* rappresenti una deviazione da *physis* in termini di sovrapposizione di accezioni aggiunte e dunque una deriva in termini di ambiguità e vaghezza. Le due parole sembrano invece confluire verso la fusione tipica dell’età imperiale in forza di una virtualità comune di significati e di una ricchezza di senso che in natura, casomai (vista anche la storia che intercorre), si potenzia e non si riduce, giungendo *natura* a veicolare anche altre espressioni greche che si riferiscono di volta

in volta all’unità del tutto (*to pan*), all’eternità dei cicli del tempo/processo (*to aidion*) o all’autosufficienza del divino (*to theion*). In ogni caso, non c’è alcun dubbio che *natura*, per come la storia asincronica dei due termini si sviluppa, costituisca per quanto riguarda l’essenziale “se non un calco perfetto un equivalente soddisfacente di *physis*”, per cui “giudicare *natura* significa giudicare al tempo stesso *physis*”²⁵.

Ma è sui tratti specifici della lettura heideggeriana che la critica filologica avanza le sue tesi più forti. La prima è il fatto che quando *natura* arriva a incorporare (come in Cicerone) i significati di parole greche come *on-ousia-onta*, *hypostasis* o *stoicheion* è perché le corrispondenti parole latine *essentia*, *substantia* ed *elementum* non si sono ancora potute formare. Per cui affermare che *natura* assuma sin dall’inizio e stabilmente il significato “metafisico” di *enticità* (*Seiendheit*) non sembra giustificabile.

La seconda tesi più rilevante è il fatto che ancora Pellicer sia tra i primi a dubitare della possibilità di includere *nascita* tra i sensi originari di *natura*. La sua conclusione è: “Aucun exemple archaïque ne nous permet donc d’établir de façon absolument certaine un ‘sens premier’ ou même un emploi ancien de *natura*: ‘naissance’”²⁶. Nel condividere questa posizione, trent’anni più tardi Levy si spinge a un’ipotesi ancor più forte:

Si l’on tient absolument à raisonner à partir de l’étymologie, ou plus exactement à partir des virtualités étymologiques, la seule conclusion que l’on puisse tirer est celle-ci : *physis* et *natura* désignent tous les deux un surgissement et le résultat de celui-ci, l’unique différence étant que l’un se réfère au monde de la végétation, tandis que l’autre s’applique au monde animal.²⁷

La prospettiva che reagisce a Heidegger contesta dunque i punti di partenza “filologici” della lettura, in particolare l’appartenenza dell’“enticità” e della *nascita* al senso primario di *natura*. Il prezzo da pagare per contestare Heidegger è quindi, da un lato, quello di smentire l’idea che *natura* significhi già metafisicamente “enticità o totalità dell’ente”, dall’altro quello di *rinunciare alla nascita* come intenzione di significato alla base dell’incontro tra i due termini.

Riguardo quest’ultimo punto, tuttavia, possiamo chiederci se si tratti di un prezzo giustificato e, soprattutto, utile. La questione è interessante, perché testimone di un’altra conseguenza di come l’effetto-Heidegger si sia

25 A. Pellicer, *Natura. Étude sémantique et historique du mot latin*, cit., pp. 485 e 482.

26 Ivi, p. 45.

27 C. Levy, *op. cit.*, p. 19.

propagato su più fronti. Se è vero, infatti, che per Levy lo scarto è quello tra una *physis* greca ricavata dalla spontaneità del mondo vegetale come “scaturigine” (*surgissement*) e uno di *natura* legato al modo animale di generarsi (la “procreazione”), tale idea risulta alla base anche di un’altra lettura condizionata dall’impostazione heideggeriana. Si tratta di quella che Luce Irigaray ha espresso in un testo del 2017 intitolato *To be born. Genesis of a New Human Being*²⁸ in cui rintraccia la linea di demarcazione tra gli uomini e le piante nella nostra “origine sfuggente”:

Svelare il mistero della nostra origine è ciò che probabilmente muove le nostre ricerche e i nostri progetti. La questione ci preoccupa a tal punto che, forse, non abbiamo ancora cominciato a vivere, sia in noi stessi sia nel mondo. Vorremmo sapere da dove proveniamo, da che cosa e da chi esistiamo, per poter vivere lì e crescere in continuità con quello – si tratti di un luogo o di una persona – da cui veniamo. Il nostro sogno più intimo potrebbe consistere nell’essere un albero, la cui esistenza è determinata dal luogo in cui affonda le radici. Da lì prende avvio la nostra incessante ricerca delle origini: nella nostra genealogia, nel luogo in cui siamo nati, nella nostra cultura, nella nostra religione o nella nostra lingua, e anche in ciò che progettiamo per un lontano futuro, ma che, in realtà, corrisponde alla ricerca della più indiscernibile prossimità.²⁹

A differenza delle piante, che tecnicamente si “generano” e “rigenerano” in ciò in cui rimangono radicate, il nostro senso di nascere è quello di una scissione:

Ora, questa comprensione si dimostra impossibile. Diventiamo esistenti recidendo il legame con la nostra origine – ex-sistendo. Infatti siamo nati uno(a) da un’unione tra due. Siamo il frutto di una relazione copulativa tra due esseri differenti. Il nostro stesso essere è l’incarnazione che sussiste in virtù del congiungersi di due esseri umani. La nostra esistenza è un’attualizzazione dello sfuggente evento di un incontro tra due esseri umani – un essere maschile e un essere femminile – che hanno messo al mondo un bambino o una bambina. Così, noi siamo privati per sempre della nostra origine – non siamo né piante né Dio. E resteremo per sempre lacerati tra l’esistenza e il mondo che un essere vegetale è capace di procurarsi per se stesso e l’autosufficienza, senza inizio né fine, di Dio. Siamo l’ek-stasi di un’unione, l’imprevedibile avvento di un inappropriabile evento.³⁰

28 L. Irigaray, *To Be Born. Genesis of a New Human Being*, Palgrave Macmillan, London 2017; tr. it. di A. Lo Sardo, *Nascere. Genesi di un nuovo essere umano*, Bollati Boringhieri, Torino 2019.

29 Ivi, tr. it. p. 9.

30 *Ibidem*.

Un passo successivo è quello di marcare tale soluzione di continuità anche rispetto al mondo animale:

Il destino dell'uomo ci richiede di esistere a partire da un ex-sistere, cioè mantenendo il nostro essere ek-statico. L'essere umano non può svilupparsi dalle radici come un albero, o a partire dall'ambiente come un animale. L'essere umano deve assumersi la responsabilità dell'esistenza, al di fuori di una continuità con le radici e il contesto. [...] L'essere umano esiste solo se accetta il non-essere di un continuum – una frattura, un vuoto, un nulla – riguardo alla sua provenienza e al suo ambiente.³¹

Diversamente da un albero, infatti,

un essere umano non vive immediatamente nello spazio e nel tempo che gli si confanno; viene al mondo separandosi dalle sue prime radici vitali e, a poco a poco, dovrà trovare, predisporre e costruire un luogo che tenga conto delle sue naturali potenzialità e che gli consenta di coltivarle in vista di una fioritura umana che sia conforme a esse.³²

Ancora una volta, l'effetto-Heidegger. Che qui si traduce in un'opposizione che sacrifica il senso di nascita di *physis-natura* o, all'opposto, nell'idea di una cesura tra il modo umano di esistere e il resto del vivente, ritenendo non più solo il morire³³ ma anche il *nascere* come modo unicamente umano di essere “natura”. Questi i due estremi di una vicenda che non sembra a tutt'oggi aver prodotto risultati negoziali.

4. *Un'altra strada possibile?*

Vorrei allora provare a declinare questa storia diversamente, mostrando come forse non ci serva e neppure abbia fondamento dal punto di vista storico-filologico rinunciare non solo alla *nascita*, ma anche alla *crescita* nel pensare la coppia *physis-natura* come relazione d'ordine universale che lega il vivente. Per farlo vorrei tornare ai primordi, e precisamente alla prima (e unica) occorrenza documentata di *physis* nei poemi omerici: il

31 Ivi, p. 11.

32 Ivi, pp. 30-31.

33 Le celebri tesi sull'uomo come unico vivente capace di “morire” laddove gli animali “cesserebbero semplicemente di vivere” si trovano, com’è noto, in M. Heidegger, *Grundbegriffe der Metaphysik*, cit., pp. 389 ss.; tr. it., *Concetti fondamentali della metafisica*, cit. pp. 342 ss.

celebre passo di *Odissea* X in cui Ermes illustra a Odisseo le proprietà e le caratteristiche dell’erba-*pharmakon* in grado di proteggerlo dai *pharmaka* benefici di Circe:

Così disse l’Argheifonte e mi diede il farmaco,
strappatolo dal suolo, e me ne mostrò la *physis*
(*kai moi physin autou edeixe*).

La radice era nera, ma il fiore in sé era simile al latte.

Gli dei lo chiamano *moly*, e per gli uomini mortali
è difficile estrarla da terra; invece gli dèi possono tutto.³⁴

Ora, di questo passo esistono un’interpretazione facile e una difficile. Quella facile si appoggia su un’altra evidenza documentaria, e precisamente sul fatto che nei poemi omerici, tanto nei testi principali quanto negli inni, è frequente un termine simile che indica in modo più ordinario e colloquiale quanto sembrerebbe dirsi nel passo. Tale termine è *phye*, derivato dalla stessa radice e corrispondente alla medesima funzione di *nomen actionis* di *phyo* in quanto indica il risultato visibile di un processo di sviluppo, una dotazione (*habitus*) corporea come l’“aspetto”, la “dimensione”, la “taglia” e la “statura”³⁵. In Omero *physis* come *hapax legomenon* potrebbe allora essere (come *natura* rispetto a *ingenium*) l’equivalente colto e più astratto di un termine appartenente al lessico ordinario e codificato nell’epica tramite stilemi precisi, nei quali qualcuno può non esser inferiore a qualcun altro *ou demas oude phyen* (in corpo e aspetto), *phyen kai eidos* (in aspetto e bellezza), *eidos te megetos te phyen* (per bellezza, grandezza e figura)³⁶. Nei poemi maggiori *phye* potrebbe allora

34 Omero, *Odissea*, X, vv. 302-306; tr. it. di V. Di Benedetto, Rizzoli, Milano 2010, p. 571 (modificata).

35 Cfr. P. Chantraine, *La formation des noms en grec ancien*, Klincksieck, Paris 1933, rist. 1979, p. 22.

36 *Phye* compare già nel primo libro/canto dell’*Iliade* (115) in cui Agamennone, riferendosi a Criseide, dice: “Ma io voglio tenerla in casa mia, mi è più cara di Clitennestra, mia sposa legittima, a lei non è inferiore né per aspetto [*ou demas oude phyen*], né per intelletto [*phrenas*] né per opere [*ergas*]”. In II 58 il Sogno Divino appare nel racconto di Agamennone “somigliantissimo al nobile Nestore *eidos te phyen*, per aspetto e figura”; a III 208 Antenore racconta di aver accolto in casa propria Odisseo e Menelao di aver conosciuto “di entrambi [...] la persona e la mente sottile [*amphoteron de phyen edaen kai medea pykna*]”; in *Il.* XXII 370 gli Achei si riuniscono attorno al corpo di Ettore morto per ammirarne *phyen kai eidos* (aspetto e bellezza). In *Od.* V 212 Calipso, mentre assiste Odisseo nella costruzione della zattera, si proclama migliore della sposa perduta “in quanto a corpo e figura [*ou demas*

essere il nome riservato alla costituzione fisico/corporea visibile *umana* e *physis* la prima (e unica volta) in cui si sperimenta l'estensione di questo *nomen actionis* a un'altra specie oltre la nostra. *Physis* sarebbe in questo senso una sperimentazione successiva su *phye*, un tentativo (rimasto isolato e limitato a *Od. X*) di costruire un duplciato più astratto, applicabile alla costituzione di tutti i corpi che crescono e si sviluppano raggiungendo forma compiuta e riconoscibile. Non è opzione da poco, perché in qualche modo avvia in un singolare circolo l'esperienza primaria della nascita/crescita/fioritura vegetale e quella del corpo umano, che incarna a tal punto un termine tratto da quell'esperienza (*phye*) al punto da dover sviluppare un *altro* termine (*physis*) per riferirsi alla costituzione esteriore di una pianta³⁷.

Questa l'interpretazione facile: nella *physis* niente nascita, ma solo un insieme di proprietà intrinseche o caratteri esteriori, un “modo di essere

oude phyen]”; a VI 16 re incontriamo lo stilema *phyen kai eidos* a proposito di Nausicaa che dorme “alle immortali simile per aspetto e bellezza [*koimat' athanatesi phyen kai eidos homoie*]”; e ancora a lei rivolgendosi Odisseo dice (II, 152): “Io m'inchino, signora: sei dea o mortale? Se dea tu sei, di quelli che il vasto cielo possiedono, Artemide, certo, la figlia del massimo Zeus per bellezza e grandezza e figura mi sembri [*eidos te megetos te phyen*]”; in VII 210 Odisseo rispondendo ad Alcinoo dice: “io non somiglio agli immortali che il vasto cielo possiedono, non per statura non per figura [*ou demas oude phyen*]”; in VIII, 134 troviamo *phyen ge men ou kakos esti* riferito alla costituzione fisica di Odisseo: “di corpo non è certo gracile”. Ancora in VIII 168 Odisseo dice: “Certo non agli uomini tutti fanno bei doni i numi, bellezza [*phyen*], senno [*phrenas*], parola eloquente [*agoretyn*]”; *Ou demas oude phyen assieme a phyen kai eidos e ogni tanto a eidos te megetos te phyen* sembrano dunque stilemi codificati.

37 Solo nell'*Inno a Ermes* (31) troviamo una *phyen* animale applicata oltre l'uomo ed è in occasione del celebre incontro tra Ermes e la tartaruga destinato a concludersi nell'eviscerazione dell'animale e nella produzione della cетra con conseguente invenzione dell'arte collegata. Imbattendosi in essa Ermes la appella così: “Salve compagna della mensa, amabile d'aspetto [*phyen eroessa*] che batti il ritmo della danza e gradita apparì”. Più avanti (331) si recupera l'uso *standard* con Zeus che chiede ad Apollo che accompagna Ermes al consesso degli dei: “Febo da dove conduci questa lauta preda, un bimbo appena nato che ha l'aspetto [*phyen kerykos echonta*] di un messo?”. Anche nell'*Inno ad Afrodite* (201) si mantiene il senso *standard* quando si proclamano “simili agli dei tra gli uomini mortali per bellezza e figura [*eidos te phyen*] [...] i nati dalla vostra stirpe”. Identico uso nell'*Inno ad Apollo* 465: “Straniero, poiché non assomigli per niente ai mortali nel corpo e nell'aspetto [*ou demas oude phyen*] ma assomigli agli dei immortali, salute a te e sii molto felice”. Cfr. su questo *Omero minore, Inni*, a cura di E. Romagnoli, Zanichelli, Bologna 1925.

o apparire”³⁸. Al limite, il risultato finale di un processo di crescita. Ma è davvero tutto qui?

Veniamo all'altra interpretazione possibile. Tra i molti aspetti rilevabili partiamo ancora da quello per cui *physis* sembrerebbe indicare il senso corrispondente alla nostra “natura di una cosa” nel senso di “come una cosa è fatta”. Ciò che viene mostrato, si dice nel verso, è la *physis* di qualcosa. E tuttavia, cosa appare in questa “mostrazione”? E soprattutto: cosa appare, di ciò che viene mostrato nell'ostensione privilegiata del divino, che non appare allo sguardo dell'umano?

Facciamoci caso: il divino non illustra le proprietà salvifiche della pianta (lo ha fatto nei versi precedenti a quelli citati) né la sua costituzione immediatamente visibile (come farebbe *phye*). Il divino, per la prima volta e secondo un punto di vista che all'uomo è precluso, mostra la pianta “tutta intera”, eliminando l'opposizione tra quanto si vede e quanto rimane sepolto nella terra. Ciò vuol dire che all'atto della sua prima apparizione *physis* significa “natura di una cosa” nel senso dell'interezza esibita in forza di un gesto che per la prima volta rende evidenti entrambi i lati di una opposizione, la totalità di quanto concorre alla determinazione di un fenomeno. In questo caso specifico di una pianta estratta dalla sua matrice nel terreno, *physis* indica l'unità di una manifestazione nel senso dell'esibizione di tutte le fasi della crescita di un organismo. Un “intero della nascita e della crescita” l'accesso al quale è precluso ai mortali o, quantomeno, arduo a realizzarsi da soli. Il senso di questa interpretazione si rafforza con lo svelamento di una *physis* che avviene come pratica farmaceutica legata al ripristino di un intero minacciato.

E qui arriviamo alla crescita. Nelle fisiologie antiche, tanto greche quanto latine, la crescita/accrescimento di una *physis* non è un moto indiscriminato (approdando infatti sempre a una qualche forma di decadenza) e tuttavia nei suoi due estremi (le piante e l'uomo) la parabola generazione-decadenza che ha luogo nell'accrescimento (*auxesis*) non è lineare. In tutti i viventi tale parabola si fonda sulla possibilità di rompere un equilibrio tra elementi che appartiene a una fase specifica dello sviluppo di un corpo organico per ricostituirlo a un livello più alto. Questo dislivello continuo tra rottura e ricomposizione fa del moto della crescita una successione non di semplici cicli bensì di anelli aperti. La crescita della *physis* è cioè un processo di rigenerazione

38 Questi, due dei sensi-base riconosciuti da A. Pellicer, *Natura. Étude sémantique et historique du mot latin*, cit., pp. 18-20.

continua interpretabile in termini di rotture e ricomposizioni scandite dalla successione di fasi, cicli e periodi. Nelle piante – oggi lo sappiamo – essa pare destinata a concludersi solo per accidente. Molte piante non incorrono infatti nella morte come conclusione di un processo di decadimento ma come interruzione accidentale di un moto di crescita che potrebbe continuare indefinitamente³⁹.

Per quanto riguarda gli esseri umani le cose sono diversamente complicate, essendo riconosciuto dalla trattistica medica come le fasi di crescita/decadimento del nostro corpo siano tra di loro disallineate, costitutivamente “sfasate” per il fatto che anche dopo che la nostra dotazione corporea ha raggiunto la sua *akme* (con il raggiungimento della fase riproduttiva), le nostre funzioni noetiche (l'apprendimento e la capacità di memoria) continuano a crescere o nella loro inevitabile decadenza non sembrano seguire il ritmo di decadimento del corpo. Alla natura di piante e uomini appartiene dunque un singolare dissidio tra la crescita come processo di rottura e ricomposizione e la cadenza con cui l'istanza di rigenerazione contenuta nella crescita si propaga nell'indeterminatezza delle piante e nel disallineamento che caratterizza l'uomo.

In ultimo, il nascondersi. Secondo quanto detto anche il nascondersi appartiene alla *physis* arcaica, a quella delle fisiologie classiche ma anche e soprattutto alla *natura* della cosmologia e della trattistica medico-fisiologica latina, foss'anche solo nel rilevare come la crescita sia, negli organismi viventi, il ricoprire uno strato da parte del successivo⁴⁰. Ma più essenzialmente, se il nascondersi è l'occultare nel senso del perdere

39 Cfr. su questo F. Hallé, *Éloge de la plante. Pour une nouvelle biologie*, Éditions du Seuil, Paris 1999; tr. it. di A. Spadolini, *In difesa dell'albero*, Nottetempo, Roma 2022.

40 Questo senso della crescita è ben espresso in latino in un passo del *De beneficiis* di Seneca (3.29.4-6): “In principio, alcune cose traggono inizio da altre, e tuttavia sono più grandi dei loro inizi; né qualcosa non è più grande del suo inizio perché non avrebbe potuto diventare tanto grande, se non avesse avuto inizio. Non esiste cosa che non oltrepassi i propri inizi di un grande passo. I semi sono cause di tutte le cose e tuttavia sono minime parti di quelle che generano. [...] Elimina la radice: non sorgeranno boschi né saranno rivestiti di questi tanti monti. Osserva i tronchi altissimi, se guardi all'elevatezza, o diffusi per larghissima estensione, se guardi la robustezza e l'ampiezza dei rami: quanto è piccola cosa comparata con queste il fatto che la radice li abbraccia con la sua piccola fibra? Templi e città si appoggiano sulle proprie fondamenta; tuttavia esse, che sono gettate per sostenere tutta l'opera, restano nascoste. La stessa cosa capita altrove: la grandezza che tiene sempre seguito ai propri principi li coprirà” (tr. it. di F. Giorgianni, P. Li Causi, M.C. Maggio, R.R. Marchese, *Introduzione*, in F. Giorgianni, P. Li Causi, M.C. Maggio, R.R. Marchese (a cura di), *Crescere/Svilupparsi. Teorie e rappresentazioni*

di vista l'origine, del non poter più ricongiungersi a essa, questo è lo stile della natura tutta, del nascere vegetale come dei successivi sviluppi dell'evoluzione. Nessuno può dire quando si nasce perché si nasce letteralmente ogni volta che si attraversa una fase, si rompe un equilibrio e lo si ricostituisce oltre quello di partenza. E ciò riguarda tanto gli individui quanto le specie che, letteralmente, transitano le une alle altre in serie spiraliformi di anelli senza fine⁴¹.

In quest'ottica, anche e soprattutto lo schiudersi vegetale è il ritornare a se stessa di una *physis* che cresce avvolgendosi senza poter chiudere il cerchio del suo ritorno neppure una volta. Esattamente secondo quel movimento che Darwin avrebbe chiamato *circunmutazione* e che la biologia cellulare avrebbe riconosciuto come lo stile generale di crescita della pianta a tutti i suoi livelli (dalle cellule ai tessuti) secondo la struttura della *fibra*⁴².

Il senso vegetale di *physis/natura* come nascita/crescita è dunque più ampio sia di quello heideggeriano che di quello dei suoi critici e dei suoi epigoni, in quanto è sempre quel “riavvolgimento mancato” che può, nella malattia, far deviare l'organismo dalle vie *standard* rispetto al compimento ma anche, nel risanamento della guarigione e della crescita, proiettarlo avanti attraverso altro⁴³. La rottura dell'equilibrio di cellule e tessuti per la composizione sempre di qualcosa di più alto segna infatti ogni tappa dell'individuazione vivente. In questo movimento ogni nascere è un ri-nascere; ogni natura tensione al proprio ricongiungimento (la *genesis* come “via della natura verso la natura” in Aristotele⁴⁴) ed evento dell'aggancio ad altro assieme al quale la nascita/crescita dell'intero si esercita.

Se noi, dunque, siamo piante e anche insieme a loro *physis/natura*, non è forse perché, come dice ancora Omero, “le generazioni degli uomini sono

zioni fra mondo antico e scienze della vita contemporanee, Palermo University Press, Palermo 2020, p. 31).

- 41 Cfr. su questo A. Minelli, *Individuo, sviluppo, evoluzione: i fatti della natura e le domande aperte della biologia*, in F. Giorgianni, P. Li Causi, M.C. Maggio, R.R. Marchese (a cura di), *op. cit.*, pp. 39-58.
- 42 Cfr. F. Hallé, *op. cit.*, in particolare il cap. 2 *Voyage au pays de la forme*, e A. Le Moli, *Technophysics. Le tecniche della natura*, cit., pp. 26-27.
- 43 Cfr. G. Canguilhem, *Le normale et le patologique*, PUF, Paris 1996, p. 49; tr. it. di D. Buzzolan, *Il normale e il patologico*, Einaudi, Torino 1998, p. 62: “Essere malato significa a tutti gli effetti vivere un'altra vita, anche nel senso biologico del termine”.
- 44 Aristotele, *Fisica*, 193 b 12: *eti d'he physis he legomene hos genesis hodos estin eis physin*. Tr. it. a cura di L. Ruggiu, Rusconi, Milano 1995, p. 64: “Inoltre la natura, così chiamata in quanto generazione, è via verso la natura”.

come le foglie”⁴⁵, ossia perché entrambi destinati a staccarci e ripiombare nell’indeterminato, ma perché ogni volta capaci di ricomporci a livelli sempre diversi in forza di una capacità ingovernabile, di una potenza ri-generatrice che non controlliamo e che ci aggancia l’uno all’altro, in una *pharmakeia* potenzialmente reciproca e universale.

45 Omero, *Iliade*, VI, vv. 146 e ss. Tr. it. a cura di M.G. Ciani, E. Avezzù, UTET, Torino 1998, p. 337. Che così continua: “le fa cadere il vento ma altre ne spuntano sugli alberi in fiore quando viene la primavera. Così le stirpi degli uomini, una nasce, l’altra svanisce”.