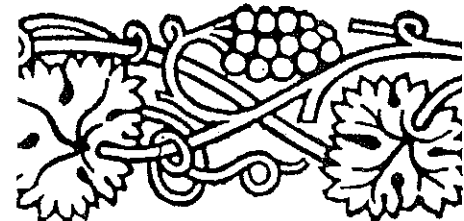
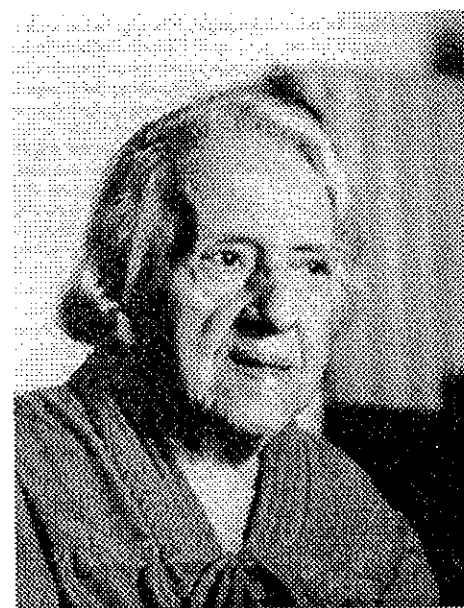
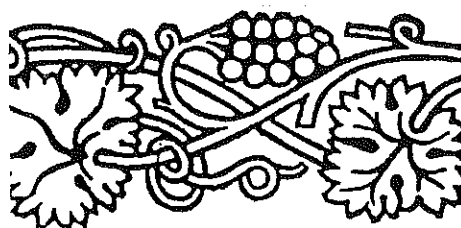


Donne e Ragazzi Casalinghi

Dispensa di pratiche ludiche - numero O/t - primavera 2616 (2004)



L'AMORE PER IL MONDO/1

HANNAH ARENDT: IL MIRACOLO DELL'AZIONE

- ◇ Una radice piantata nel futuro
- ◇ L'imprevedibile inizio della libertà

SIMONE WEIL: DIO LA VOLLE DONNA

- ◇ Radicamento e radicalità
- ◇ Chi c'era stavolta al posto di Elena

MARIA ZAMBRANO: IL SAPERE DELL'ANIMA

- ◇ La ragion madre che nutre l'universo
- ◇ Il corpo filosofo

DONNE FILOSOFE/A SCUOLA DALLE DONNE

diciottesima parte

AD OCCHI APERTI

HANNAH ARENDT

Amore per il mondo e attenzione alla singolarità sono presenti nel pensiero di Hannah Arendt.

Hannah Arendt è nata ad Hannover, in Germania, il 14 ottobre del 1906. Ha vissuto il resto dell'infanzia a Königsberg. La sua famiglia, come quella della Weil, era di origine ebraica.

Essere ebrea ha inciso nella vita sia di Simone Weil sia di Hannah Arendt, in maniera simile e diversa. Entrambe sono state costrette ad emigrare dai loro rispettivi paesi, a causa della persecuzione nazista. Nella Weil però l'essere ebrea non è mai stato considerato come un qualche cosa che poteva avere a che fare con il pensiero. Al contrario Hannah Arendt ha ragionato su quella condizione esistenziale singolare dell'essere ebrea, che aveva così tanto determinato il corso della sua vita.

Nota: Una lettura della Arendt che valorizza la sua attenzione alla singolarità e la via presa per restare fedele all'evento singolo è quella, di André Enegrén, *Il pensiero politico di Hannah Arendt*, trad. it. di Rodolfo Granafèi, Edizioni lavoro, Roma, 1994.

Come affrontare un caso singolare, come quello dell'essere ebrea, per se stesso, cioè al di fuori di ogni rete di spiegazioni qualsiasi? Come parlarne senza fare riferimento alle cause di tale fatto singolare? Come mantenerlo nella sua concretezza esemplare?

Hannah Arendt sceglie una via indiretta. Si impegna a raccontare la storia di Rahel Varnhagen, un'ebrea vissuta nella Berlino tra il Settecento e l'Ottocento. Hannah scrive a ventiquattro anni, a Berlino, nel 1930, l'essenziale della biografia *Rahel Varnhagen. Storia di un'ebrea*.

Raccontando la storia di un'altra ebrea, Hannah Arendt racconta indirettamente la propria esperienza singolare. Cosa significhi appartenere ad un gruppo emarginato. Che rapporto con il mondo abbia un "paria", anzi "una paria", ovvero una donna che è soltanto "sopportata" dalla società.

Di fronte a questa situazione Rahel Varnhagen sceglie diverse strategie, che segnano la sua vita.

All'inizio incarna, con intenzione la stranezza di essere un'ebrea. Essere l'eccezione diventa allora la sua norma nel salotto, che lei apre a Berlino. Tra gli invitati al suo salotto lei si pone come figura estrosa e allo stesso tempo cosmopolita. In quanto è eccezione, allora le sue regole di vita sono altre da quelle dell'ambiente sociale dove vive. In un momento successivo Rahel segue la via opposta a questa. Come se le sue scelte fossero a caso, esposte ad ogni vento.

Sceglie di sposarsi con un nobile non ebreo, cercando di confondersi così con quella stessa società, rispetto alla quale prima giocava la figura dell'eccezione. Mimetizza con il nuovo cognome il suo essere ebrea.

Solo successivamente Rahel accetta la sua ebraicità come qualche cosa che l'estranea dalla società di cui voleva fare parte. L'accettazione le dà maggiore capacità di leggere la realtà attorno a sé.

Hitler aveva preso il potere nel febbraio del 1933 e nella primavera dello stesso anno Hannah Arendt dovette lasciare Berlino per evitare l'incarcerazione per attività sionista contro il governo nazionalsocialista. Con la madre pere-

grinò attraverso alcuni paesi europei prima di stabilirsi a Parigi, dove la raggiunse il marito, Günther Anders. Prima di fuggire da Berlino aveva scritto undici capitoli della biografia di Rahel. Due ne scrisse nel '38 a Parigi. La terminerà molto più tardi, a New York nel 1958. È certo che nella biografia di Rahel Varnhagen vi sono elementi autobiografici della Arendt. Era proprio in quegli anni che la Arendt si era avvicinata al movimento sionista, cioè al movimento politico, che cercava di costituire uno stato ebraico e faceva dell'ebraismo una questione politica e non solo un problema religioso. Emigrata a Parigi nel '33, continuerà a lavorare per questa organizzazione sino al suo ulteriore spostamento a New York nel 1941.

Nota: Il sionismo è stato un movimento politico, tendente alla ricostruzione dello stato ebraico in Palestina.

Fu fondato (1987) da Theodor Herzl. Cercò di favorire l'emigrazione e l'acquisto di terre in Palestina, dove nel 1909 sorse la prima città ebraica, Tel-Aviv. Nel 1917 il sionismo ottenne dall'Inghilterra l'impegno per la costituzione di uno stato ebraico. Il movimento sionista si intensificò verso la fine della II Guerra Mondiale e dopo di essa, in conseguenza delle persecuzioni naziste contro gli ebrei. Nel 1947 l'O.N.U. decise la spartizione della Palestina tra arabi ed ebrei. Lo stato di Israele si formò nel 1948 con il ritiro della Gran Bretagna dalla Palestina. Hannah Arendt, pur lavorando con questa organizzazione, non era d'accordo con la con la costituzione di un nuovo stato ebraico. D'altra parte però era l'unico movimento che facesse della condizione ebraica una questione politica. Era questo che interessava alla Arendt.

Tuttavia questo testo non può essere visto soltanto come autobiografico. È anche un testo di riflessione.

Un fatto storico, per tutte le implicazioni psicologiche ed esistenziali e politiche che esso porta con sé, non viene dalla Arendt spiegato. Viene invece raccontato.

Il narrare una storia preserva la singolarità del fatto. Al medesimo tempo però ne mostra il senso. Il fatto singolare non è mostrato grezzo e nudo. Comprenderlo è possibile solo quando lo si racconta.

Quando si narra una vita particolare, affiora il legame tra il singolo e il mondo, che può essere di sintonia con il mondo oppure di contrasto con esso.

In entrambi i casi il legame esiste e dà la particolare caratteristica di un'esistenza.

Nel caso di Rahel Varnhagen: sia che lei si ponga come l'eccezione, sia che si mimetizzi nella società, sia che accetti la sua estraneità di ebrea, in tutti e tre i casi c'è un modo di vivere diverso quella situazione tra lei e il mondo che era già data in anticipo. Il suo essere ebrea infatti la poneva già da subito, e indipendentemente dalle sue scelte, in una condizione di marginalità rispetto alla società del tempo.

La singolarità è dunque al centro del pensiero di Hannah Arendt. La singolarità come fatto, che non è riportabile ad altri fatti. Come evento completamente nuovo. Come ciò che appare. Eppure, nonostante ciò, come qualche cosa che è possibile comprendere.

È questa la chiave con cui si pone di fronte a ciò che ha coinvolto non solo la sua vita, ma l'esistenza di moltissimi altri suoi contemporanei: il totalitarismo. C'è un



salto tra i regimi politici del passato, che hanno privato della libertà gli individui, e il totalitarismo.

Il totalitarismo è un fatto completamente nuovo, che dunque non può essere spiegato con fatti simili del passato. È un evento senza possibilità di paragoni.

LE ORIGINI DEL TOTALITARISMO

Le origini del totalitarismo è un testo che la Arendt diede alle stampe a New York nel 1951 e che fece molto discutere proprio per il fatto che lei vide il totalitarismo come un fenomeno che rompe con qualsiasi tradizione. È un libro, che lei scrisse, discutendone molto con il secondo marito Heinrich Blücher, che si occupava di filosofia della politica.

Quali regimi totalitari lei indica quello di Hitler in Germania, però a partire dal 1938, e quello di Stalin in Unione Sovietica a partire dal 1930.

Nei regimi totalitari gli individui sono come granelli di sabbia indistinguibili gli uni dagli altri. Ognuno sta nel proprio isolamento. Il dominio in tali regimi ha una forma a cipolla: ognuno nel proprio strato ha una precisa funzione, ma non sa niente di quelle altrui.

E soprattutto: in essi la violenza è gratuita. Non è uno strumento per arrivare a qualche cosa. Infatti viene scatenata anche quando non c'è più nessun tornaconto e il dominio è stabile. È il terrore per il terrore.

A questo proposito lei introduce l'idea di male radicale, cioè di male fine a se stesso. Un male, che non segue una logica o un ragionamento, se pure perverso. In fin dei conti, quando un'azione malvagia serve a qualche cosa, rientra ancora nei limiti della comprensione. Ma il male radicale non serve a nulla.

Il libro venne molto discusso proprio perché sosteneva una trasformazione della natura umana. Qualche cosa che prima non s'era mai visto. L'emergere di un qualcosa che rompeva con la continuità.

Eppure è proprio questa attenzione alla singolarità, che interrompe la continuità, il centro del pensiero di Hannah Arendt. Lei lo riformula nel modo più chiaro e originale in *Vita activa*, un testo terminato nel 1958.

Nelle intenzioni della Arendt questo libro doveva intitolarsi *Amor mundi*, amore per il mondo. Perché per lei ciò che unisce se stessi agli altri individui non è la contemplazione del mondo, bensì l'amore per il mondo.

È proprio l'amore per il mondo ciò che le permette di comprendere fatti ed eventi a volte del tutto brutali come la violenza per la violenza.

E questo risulta chiaro dalla testimonianza della sua allieva e poi biografa Elisabeth Young-Bruhel, che scrive: «In Hannah Arendt si incontravano opposte correnti, che rendevano ricco e al tempo stesso turbolento il suo pensiero.

Per fare un esempio, in una lettera inviata a Kurt Blumenfeld nel 1947 poteva scrivere: "Io in realtà sono molto felice, perché non si può andare contro la propria vitalità naturale. Il mondo, così come Dio l'ha creato a me sembra buono". E ciò mentre stava già lottando con un libro che trattava delle "cose brutali" introdotte in questo mondo dal totalitarismo e dai suoi "metodi di fabbricare la morte".

Ma aveva appena finito di dichiararsi felice, che ecco apparire l'altra faccia: "Ho una sorta di melanconia, contro la quale posso combattere solo cercando di capire, solo pensando a queste cose fino in fondo". Hannah Arendt lottava per tenersi aggrappata a un atteggiamento dello spirito che lei stessa chiamava "amor mundi"»(1).

Vita activa è il suo libro nel quale la singolarità è valorizzata in quanto posta in rapporto costitutivo con gli altri. È come se Hannah Arendt, trovandosi di fronte a quel male estremo delle società di massa che è il totalitarismo, avesse incominciato a meditare su che cosa fosse uno spazio politico e fosse arrivata alla conclusione che lo spazio politico c'è, è vitale, quando la singolarità individuale è in un rapporto vivente con gli altri.

Come si costituisce tale legame con gli altri?

Lei distingue tra "chi si è" e "che cosa si è". "Che cosa si è" è ciò che noi possiamo raccontare di noi stessi presentandoci agli altri. Possiamo dire i nostri difetti, i talenti e le capacità. Andando contro il nostro comune modo di pensare, Hannah Arendt afferma che quando noi parliamo di noi stessi non possiamo cogliere la nostra singolarità irripetibile. Essa invece è visibile allo sguardo altrui. Rappresenta il "chi siamo", che noi non possiamo vedere di noi stessi. È vero dunque che la mia singolarità è unica, ma è coglibile solo dagli altri, che sono in un

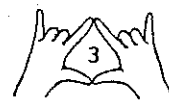


Nota: Diana Sartori ha mostrato come l'idea di Arendt, che la relazione con altri è costitutiva dell'unicità, porti un'attenzione allo spazio politico come relazionale e abbia a che fare con la politica delle donne, che su questa caratteristica ha posto l'accento negli anni '70 e '80 sia negli Stati Uniti sia in Europa.

Ha anche mostrato che questa concezione smonta qualsiasi idea della identità personale, come identificazione nel che cosa si è, dato che ciò che ci caratterizza, cioè il chi si è, ci sfugge per necessità. Si veda Diana Sartori, *Nessuno è l'autore della propria storia: identità e azione*, in AA.VV., *Diotima. La sapienza di partire da sé*, Liguori, Napoli, 1996, pp. 23-57. Su questo stesso tema si può vedere anche Françoise Collin, *Pluralità. Differenza. Identità*, "D.W.F.", n°26-27, 1995, pp. 80-94.

qualche rapporto con me. Quanto alla propria singolarità si è passivi. Non si può controllarla o determinarla con la volontà. Essa appare, ma appare agli altri.

1. Elisabeth Young-Bruhel, *Hannah Arendt (1906-1975). Per amore del mondo*, trad. it. di David Mezzacapa, Bollati Boringhieri, Torino, 1990, pag. 18. In questo testo si può trovare indicati tutti i testi della Arendt e la loro traduzione in italiano.



Questa passività mi affida agli altri.

Scrivendo Hannah Arendt: «Questo rivelerarsi del "chi" qualcuno è, in contrasto con il "che cosa" - le sue qualità e capacità, i suoi talenti, i suoi difetti, che può esporre o tenere nascosti - è implicito in qualunque cosa egli dica o faccia. Si può nascondere "chi si è" solo nel completo silenzio e nella perfetta passività, ma la rivelazione dell'identità quasi mai è realizzata da un proposito intenzionale, come se si possedesse questo "chi" e si potesse disporre allo stesso modo in cui si possiedono le sue qualità e si può disporre. Al contrario è più probabile che il "chi", che appare in modo così chiaro e inconfondibile agli occhi degli altri, rimanga nascosto alla persona stessa, come il "daimon" della religione greca che accompagna ogni uomo per tutta la sua vita, sempre presente dietro le sue spalle e quindi solo visibile a quelli con cui egli ha dei rapporti» (1).

La singolarità individuale senza i rapporti con chi ci è vicino è come niente. Non ha significato. I legami con gli altri sono costitutivi del senso di noi. Non vengono dopo o prima: sono l'elemento da cui prende significato proprio ciò che rappresenta la nostra unicità.

Lo spazio pubblico si trova dove la nostra unicità si mostra nell'apparire dell'azione agli altri. È agendo che ci mostriamo. Hannah Arendt ha un'idea ampia di agire: il discorso è azione e anche al limite il nascondersi, perché gli altri sanno valutare tutto ciò.

Nell'azione c'è rischio. Noi mostriamo infatti la nostra unicità nell'azione, ma sono poi gli altri che l'accolgono e la rilanciano a loro giudizio secondo percorsi per noi imprevedibili. Le conseguenze dell'azione sono quindi senza limiti e non dipendono da noi.

Hannah Arendt definisce così l'azione: «Agire, nel senso più generale, significa prendere un'iniziativa, incominciare (come indica la parola greca "archein", "incominciare", "condurre", ed eventualmente "reggere"), mettere in movimento qualcosa (che è il significato originale del latino "agere")» (2).

Questo iniziare qualche cosa è politico, perché è visto e rilanciato dagli altri. Presuppone dunque una pluralità di esseri umani in rapporto tra loro non per la mediazione di cose di qualsiasi genere, ma per il tramite dell'agire. La Arendt adopera una immagine molto forte sul piano simbolico, per farci comprendere che ogni azione è un inizio: l'immagine della nascita.

Quando un essere umano nasce, rompe con l'eterno ritorno dell'eguale, perché ogni nuova creatura è una singolarità assoluta, che apre un impreveduto nel mondo. È impossibile prevedere la strada che nella sua vita la bambina o il bambino prenderanno. Già il solo fatto di nascere dà il via ad uno spazio di libertà inedito.

Nota: Adriana Cavarero interpreta la categoria della "nascita" di Hannah Arendt come "nascita della madre", e la contrappone alla tradizione patriarcale, che ha dato rilievo soprattutto alla categoria della morte. Si legga Adriana Cavarero, *Nonostante Platone*, Editori Riuniti, Roma, 1990, pag. 8.

Simile è l'inizio dell'agire. Ogni azione, in quanto inizia qualcosa, spezza l'eterno ritorno dell'eguale. Apre un impreveduto nel mondo. Viene messa in campo una libertà, che è apertura di qualche cosa di non ancora conosciuto, di una singolarità.

Originale è la categoria della nascita adoperata da Hannah Arendt per indicare l'iniziare proprio dell'agire. Originale nel panorama filosofico maschile del Novecento, segnato dalla meditazione sulla morte. Mettere al centro una categoria così concreta come il nascere è sta-

to dunque un gesto sicuramente coraggioso.

Non è stato estraneo a questa scelta il suo essere una donna e il fatto che lei dichiarasse che il pensiero nasce dall'esperienza di qualche cosa di avvenuto. Cosa pensava Hannah Arendt del suo essere una donna? Nella sua vita lo ha descritto così: un fatto semplice, da accettare proprio come un fatto. Mentre d'altra parte ha sempre rifiutato che all'essere donna appartenessero certi contenuti generali sempre ritrovabili e ripetibili. È certo che di questo suo riferirsi alla nascita non ne ha fatto un "contenuto" tipicamente femminile.

Sull'azione lei aggiunge anche dell'altro: non è sufficiente agire perché ci sia una vera e propria azione significativa. Occorre che quell'azione venga raccontata. Occorre infatti che il ricordo di quell'atto rimanga. Bisogna che ci sia qualcuno che faccia conoscere quell'azione a chi non era presente e la tramandi alle generazioni successive.

Nota: Si veda su ciò una sua affermazione in Hannah Arendt, *Ebraismo e modernità*, trad. it. di Giovanna Bettini, Feltrinelli, Milano, 1993, pp. 221-222.

Nell'agire e nel lasciare che altri compia l'azione attraverso il raccontarla s'inserisce quella atmosfera passiva, che era simile all'affidare il "chi si è" allo sguardo altrui. Un mettersi da parte della volontà personale, che tutto vorrebbe controllare, ma che può controllare solo l'azione iniziale.

Narrare un'azione significa tramandarla alle generazioni future. Noi la lasciamo allora come testamento, che lega chi ha da venire. E solo così il tempo che viviamo non è semplicemente quello biologico della vita e della morte, ma ha un passato e un futuro significativi.

1. Hannah Arendt, *Vita Activa. La condizione umana*, trad. it. di Sergio Finzi, Bompiani, Milano, 1989, pp. 130-131.
2. Hannah Arendt, *Vita activa*, cit., pag. 187.

CHE COS'È L'AUTORITÀ

Tuttavia il tramandare un'azione ha bisogno di autorità. E in un saggio intitolato *Che cos'è l'autorità* Hannah Arendt mostra come l'autorità non sia più presente nell'ambito politico. È rimasta per un certo tempo nella sfera dell'educazione, che la Arendt considera prepolitica, in quanto occorre autorità per legare le nuove generazioni, che vengono al mondo come straniere al mondo. I totalitarismi distruggono anche questa autorità prepolitica.

Si capisce indirettamente da questo scritto che, perché vi sia azione significativa, occorre che ci sia un tramandare. Perché vi sia una tradizione, bisogna che vi sia autorità, che dunque risulta necessaria all'esistenza stessa di uno spazio politico fatto di una pluralità di azioni sensate.

Il testo *Che cos'è l'autorità* lascia un interrogativo sulla possibilità dello spazio pubblico stesso, dato che manca nella nostra contemporaneità l'autorità. È un tema di grande attualità per la Arendt e per ogni discussione politica, che tenga conto che nel passaggio tra le due guerre c'è stata una trasformazione profonda delle forme della politica.

Nota: Su questo tema dell'autorità, delle radici femminili dell'autorità fuori dal patriarcato, e un confronto con i temi della politica contemporanea, si può leggere AA.VV., *Diotima. Oltre l'uguaglianza. Le radici femminili dell'autorità*, Liguori, Napoli, 1995.



Una caratteristica della concezione, che la Arendt ha dell'agire, è che esso è fine a se stesso. Ha valore in sé. Non è strumento per qualche altra cosa. L'azione non è neppure la realizzazione di un pensiero o la sua traduzione in una realtà concreta. Non è né prima né seconda al pensiero: si pone su di un piano diverso da quello del pensiero.

Questa concezione va contro il nostro modo abituale di pensare, per cui si concepisce l'agire come la realizzazione di un progetto, che viene prima. Ha senso soltanto se consideriamo come centrale lo spazio politico.

Per Hannah Arendt nell'autonomia dell'agire si mostra l'autonomia della politica da qualsiasi altra area di esperienza umana. Noi la ritroviamo non tanto nei partiti o nella rappresentanza politica propria delle società di massa, quanto nei nostri rapporti liberi in rapporto agli altri, dove non vi siano interessi in gioco né nulla di materiale.

Questa libertà dalle servitù materiali e biologiche è quel che caratterizza l'agire nello spazio pubblico. Scrive: «L'azione, la sola attività che metta in rapporto gli uomini senza la mediazione di cose materiali, corrisponde alla condizione umana della pluralità» (1).

Nello spazio pubblico i rapporti degli esseri umani sono mediati dal nostro mostrarci agli altri nell'azione e nel fatto che gli altri riprendono tale agire. Tutto ciò che è materialità del bisogno, concretezza delle cose naturali e del lavoro, necessità della riproduzione del vivere, ne è del tutto escluso.

La dimensione pubblica è separata completamente dai momenti della nostra vita, nei quali noi siamo compromessi nella materialità dell'esistenza in forme diverse.

Là dove dobbiamo comunque affrontare la ruota incessante dei bisogni, che si ripetono, per poter sopravvivere, non c'è libertà. Il luogo della non libertà è il privato.

Il privato è ciò che ci lega alla necessità del corpo e della sua riproduzione. All'obbligo del lavoro. Scrive: «L'animal laborans non fugge il mondo ma ne è espulso in quanto è imprigionato nella privatezza del suo corpo, preso in un adempimento di necessità che nessuno può condividere e che nessuno può pienamente comunicare.

Il fatto che la schiavitù e il confinamento nella sfera domestica fossero, prima dell'epoca moderna, la condizione sociale di tutti i lavoratori, è dovuto alla stessa condizione umana; la vita, che per tutte le altre specie animali è la vera essenza del loro essere, diventa un fardello per l'uomo a causa della sua innata "ripugnanza per la futilità".

Questo fardello è il più pesante di tutti giacché nessuno dei cosiddetti "desideri più elevati" ha la stessa urgenza, ed è effettivamente imposto all'uomo dalla necessità, come i bisogni elementari della vita» (2).

In questo modo lei relega tutta la sfera domestica nell'ambito della necessità legata al corpo e dunque estranea alla vita pubblica, dove solo è possibile la libertà. Scrive anche a questo proposito: «Il fatto che l'età moderna abbia emancipato le classi lavoratrici e le donne pressoché nello stesso momento storico deve essere certamente annoverato tra le caratteristiche di un'età che non crede più che le funzioni corporee e le attività materiali debbano essere nascoste» (3).

E critica violentemente la società moderna, perché privilegia l'economico e ha dimenticato la sfera pubblica dove ognuno è libero dai bisogni materiali.

In questo modo Hannah Arendt costituisce uno spazio di azione libera, sacrificando la materialità dell'esistenza. Per salvare la libertà dalla necessità, paga il prezzo di la-

sciare silenziosa nella dimensione pubblica buona parte dell'esperienza delle donne che, come lei stessa dice, è legata alla riproduzione della vita.

Questa posizione rende molto diverso il modo di intendere l'agire di Hannah Arendt rispetto a quello di Simone Weil. Eppure una somiglianza fondamentale tra loro c'è. Si tratta del fatto che per entrambe l'agire non è uno strumento per ottenere uno scopo. Non rientra nella dimensione dell'utilità. E dunque non è il modo per realizzare un'idea. Agire è invece un modo di abitare il mondo. Anzi: è un modo preferito ad altri. Si vive significativamente il mondo quando si agisce. La centralità dell'agire non rifiuta affatto il pensiero e il discorso. Non ha niente di antintellettualistico.

Sin qui la somiglianza. Perché poi, per il resto, i loro modi di intendere l'agire si differenziano moltissimo. Basti pensare che per Simone Weil l'agire è una specie di bussola per muoversi sensatamente nel mondo. E quando parla di mondo, intende sia i suoi aspetti materiali sia quelli non materiali.

Ha come modello il lavoro, sottoposto alle leggi naturali della fisica. In pratica lei fa riferimento proprio a quel lavoro artigianale più vicino alla concretezza dell'esistenza, che la Arendt tiene separato dall'agire. E anche quando la Weil affronta situazioni nelle quali la concretezza non è in gioco, tuttavia mantiene quel modello semplice di lavoro, anche per situazioni molto più astratte.

Anche per Simone Weil i momenti di bisogno rientrano nella necessità, ma lei non cerca la libertà fuori o contro la necessità, bensì per mezzo di un attraversamento di ciò che la nostra vita ci presenta come necessario. All'interno della necessità possiamo trovare attimi di sospensione di essa, che ci fanno presagire qualche cosa di altro, e che mettono in moto in altro modo la nostra vita.



1. Hannah Arendt, *Vita Activa. La condizione umana*, trad. it. di Sergio Finzi, Bompiani, Milano, 1989, pp. 13-14.
2. Hannah Arendt, *Vita attiva*, cit., pag. 84.
3. Hannah Arendt, *Vita attiva*, cit., pag. 53.



Mentre in Simone Weil il pensiero è legato all'agire, in Hannah Arendt le due capacità, quella dell'azione e quella del pensiero, sono distinte. E di conseguenza anche il pensiero esce dalla sfera della dimensione pubblica.

Al "pensare" dedica l'ultimo suo testo lasciato manoscritto, perché muore a 72 anni, nel 1975, mentre lo stava terminando. Si tratta di *La vita della mente*.

Introduce questo suo lavoro facendo riferimento ad Eichmann. Era stato un tedesco che, dopo aver aderito al nazionalsocialismo, aveva organizzato i treni, che conducevano gli ebrei ai diversi campi di sterminio sparpagliati nell'Europa centro-orientale. Lei aveva assistito al suo processo nel 1961 a Gerusalemme, organizzato dagli israeliani. Giudicò che non si trattasse di una persona malvagia o stupida, bensì di un uomo superficiale, che non aveva saputo pensare. Ma allora, che cosa significava pensare?

Questo è il tema di *La vita della mente*. Il pensare è un dialogo tra sé e sé, che si colloca in una lacuna tra passato e futuro. È un ritirarsi dal mondo per potere dire sì o no ai fatti del mondo stesso. Ed in questo modo non ci si schiera dalla parte del bene contro il male, ma si pensa in rapporto all'esperienza dei fatti.

Nota: Laura Boella interpreta questo dire sì o no al mondo nella forma di un pensare che è anche ringraziare. Si rifà a questo proposito alla lettura che Hannah Arendt dà di Heidegger in *La vita della mente*.

Si veda Laura Boella, *Hannah Arendt. Agire politicamente. Pensare politicamente*, Feltrinelli, Milano, 1995, pp. 201-204.

Questo testo complesso può essere capito meglio, se si ritorna all'insieme di articoli, che Hannah Arendt scrisse per un giornale statunitense, il *New Yorker*, quando andò ad assistere al processo ad Eichmann. Questi suoi articoli vennero poi pubblicati con il titolo *Eichmann in Jerusalem*, tradotto in italiano con il titolo *La banalità del male*.

Cercando di capire l'uomo che aveva di fronte, Eichmann, e i suoi comportamenti, Hannah Arendt cambia la posizione sul male che aveva espresso in *Le origini del totalitarismo*. Per spiegare il fatto nuovo dei totalitarismi, la aveva adoperato l'idea di un male radicale.

Di fronte alla superficialità di Eichmann, né malvagio né stupido, Hannah Arendt elabora l'idea del male come mancanza di pensiero.

Per capire il male, lei ritorna alla descrizione di una vita singolare come è quella di Eichmann. Ancora, in un certo senso, una biografia. Ancora il pensiero della Arendt, che segue un fatto e la sua esperienza.

L'idea che la Arendt dà di Eichmann è quella di un uomo con la mentalità di un impiegato tedesco. Di un uomo - ed è significativo - che non aveva nulla personalmente contro gli ebrei. Anzi contava diversi amici tra di loro. Una persona qualsiasi.

In questo modo il male viene descritto non come qualche cosa di eccezionale, bensì come qualcosa che fa parte di noi e delle persone, che ci sono vicine.

Di fronte al giudice, che lo accusava dello sterminio degli ebrei, Eichmann sostenne che non aveva fatto altro che obbedire a degli ordini. Ma perché non disse un sì o un no ai fatti, nei quali si trovava coinvolto?

Il fatto è - secondo la Arendt - che ad Eichmann mancò lo spazio pubblico, cioè lo spazio per giudicare quello che avviene. Lo spazio pubblico non è un bene

garantito per sempre. Non è un bene stabile e acquisito. Mancando di questo, tutta la vita di Eichmann è un esempio di impossibilità ad esprimere un giudizio.

È la singolarità, che si mostra come tale, che permette che vi sia uno spazio pubblico. Ora Eichmann è esattamente l'esempio di una vita che non ha mai raggiunto la singolarità. Ed infatti la sua è una esistenza impostata nell'obbedienza agli ingranaggi burocratici di potere, qualsiasi essi siano. Dunque il suo non è un vero agire, ma una ripetizione degli ordini ricevuti.

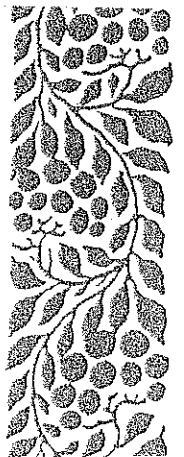
La sua incapacità di arrivare ad una sua singolarità si manifesta nel linguaggio adoperato. È un linguaggio, che lui stesso definisce come fortemente burocratico, ma che è l'unico che egli sappia parlare. Gli è impossibile adoperarne un altro. È tutto intessuto di luoghi comuni, come la sua vita è irrigidita in una gabbia già bell'e fatta da cui non riesce ad uscire. La realtà storica avviene attorno a fatti ed eventi. Questa sua lingua rigida, costruita attorno a formule, frasi fatte, non riesce a mettersi in contatto con quel che avviene.

Nelle frasi fatte non c'è pensiero. Il pensiero può fare vacanza. Sono le emozioni, che prendono allora il sopravvento. La memoria degli avvenimenti si fa vaga, nebulosa.

Sono queste le radici del male. Si tratta di un male molto quotidiano. Abituale quanto i nostri luoghi comuni. Le frasi fatte sono infatti modi di sottrarsi alla realtà. Cioè al dire sì o no agli avvenimenti.



Hannah Arendt venne violentemente attaccata dalle comunità ebraiche e da singoli intellettuali ebrei. Aveva infatti descritto un nazista come Eichmann, mostrando la sua incapacità a pensare, la sua superficialità e dunque sostanzialmente la sua normalità. In questo modo sottraeva ogni giustificazione per considerare il nazionalsocialismo come un fatto storico mostruoso e irripetibile. Gli attacchi non sembrarono turbare più di tanto la Arendt. Lei del resto aveva affermato anche a proposito degli ebrei, che quel che era avvenuto in Germania sotto il nazionalsocialismo derivava anche dal fatto di una incapacità degli ebrei a creare uno spazio pubblico.



Hannah Arendt aveva lavorato negli anni '30 con delle organizzazioni sioniste prima della guerra. Aveva continuato ancora negli Stati Uniti dopo la guerra ad avere legami con loro. Ma aveva anche sempre affermato di non identificarsi con le comunità ebraiche, come del resto non si era mai identificata in nessuna comunità o appartenenza. L'unico riferimento stabile nella sua vita erano stati gli amici e le amiche. I legami di amicizia hanno rappresentato per lei il luogo nel quale sentirsi a casa dappertutto. E questo era stato importante, se si pensa che nella sua vita aveva vissuto in Germania, in Francia e poi negli Stati Uniti.

Il legame, che aveva mantenuto con la Germania, era quello con la lingua tedesca: la lingua materna, che rappresentava la continuità con il suo passato.

Nel 1964 viene intervistata alla televisione tedesca. Dice: «Nella mia vita non ho mai "amato" nessun popolo o collettività - né il popolo tedesco, né quello francese, né quello americano, né la classe operaia, né nulla di questo genere. Io amo "solo" i miei amici e la sola specie d'amore che conosco e in cui credo è l'amore per le persone. In secondo luogo, questo "amore per gli ebrei" mi sembrerebbe, essendo io stessa ebrea, qualcosa di molto sospetto» (1).

Sul radicamento nella lingua materna, il tedesco, si legge questa serie di battute. Gaus domanda: «Mi piacerebbe chiederle se l'Europa pre-hitleriana, qualcosa che non esiste più, le manca quando viene in Europa. In base alle sue impressioni, che cosa è rimasto e che cosa è andato irrimediabilmente perduto? Arendt - L'Europa pre-hitleriana? Non posso dire di averne nostalgia. Che cosa è rimasto? La lingua. Gaus - E ciò significa molto per lei? Arendt - Moltissimo. Ho sempre rifiutato consapevolmente di perdere la lingua materna. Ho sempre mantenuto un certo distacco sia dal francese, che un tempo parlavo molto bene, sia dall'inglese, lingua in cui oggi scrivo. Gaus - Oggi scrive in inglese? Arendt - Sì, ma ho mantenuto un certo distacco. Esiste una differenza incredibile tra la lingua materna e un'altra lingua. (...) In ogni caso la lingua tedesca è ciò che mi è rimasto essenzialmente, e sono sempre stata consapevole di averla conservata. Gaus - Anche nei momenti più amari? Arendt - Sempre. Mi dicevo: che cosa ci si può fare? Non è la lingua

tedesca ad essere impazzita! E poi, non esistono alternative alla lingua materna (...) perché la creatività linguistica viene amputata quando si dimentica la propria lingua» (2).

In questa intervista lei ritorna anche su che cosa significhi pensare. Riconosce a se stessa questa come la sua attività più propria e aggiunge: «Io non credo che possa esistere qualche esperienza di pensiero senza esperienze personali. Tutto il pensiero è meditazione ("Nachdenken"), pensare in seguito a una cosa» (3).

Riconosce alla madre di averle insegnato a pensare in modo libero ed autonomo. Un insegnamento, che lei ha cercato di mettere in pratica in tutta la sua vita. Di suo la Arendt ha riconosciuto che la libertà è tale solo se intrecciata alle relazioni con gli altri, con il mondo. Un legame con gli altri e il mondo, che sua madre non le aveva insegnato.

Ricorda: «Sì, la libertà si paga cara. La specifica umanità ebraica, all'insegna della perdita del mondo, era certamente qualcosa di molto bello. Lei è troppo giovane per saperne qualcosa. Era molto bello stare-al-di-fuori-di-tutti-i-legami-sociali - questa totale mancanza di pregiudizi, di cui ho fatto esperienza con mia madre, che la praticava anche nei confronti della società ebraica» (4).

Hannah Arendt ha cercato di mantenere la mancanza di pregiudizi, insegnatale dalla madre, integrandola però con un legame vitale con il mondo e con gli altri nello spazio pubblico.

1. Hannah Arendt (conversazione con Günter Gaus), *Che cosa resta? Resta la lingua materna*, in AA.VV. (a cura di Alessandro Dal Lago), *Il pensiero plurale di Hannah Arendt*, "aut-aut", n°239-240, settembre-dicembre 1990, pag. 25.
2. Hannah Arendt (conversazione con Günter Gaus), *Che cosa resta? Resta la lingua materna*, in AA.VV. (a cura di Alessandro Dal Lago), *Il pensiero plurale di Hannah Arendt*, "aut-aut", n°239-240, settembre-dicembre 1990, pp. 21-22.
3. Hannah Arendt (conversazione con Günter Gaus), *Che cosa resta? Resta la lingua materna*, cit., pag. 28.
4. Hannah Arendt (conversazione con Günter Gaus), *Che cosa resta? Resta la lingua materna*, cit., pag. 26.

Tratto dal seguente libro, di cui consigliamo la lettura integrale:
Chiara Zamboni - **La Filosofia Donna. Percorsi di pensiero femminile** - Ed. Demetra, VR, 1997, pagg. 157, € 7,30.



Bibliografia su Hannah Arendt

Le opere elencate sono reperibili alla **Libreria delle Donne**, via P. Calvi n°29 - 20129 Milano - www.libreriadelledonne.it

Libri di Hannah Arendt:

- Archivio, Arendt Hannah, *La Disobbedienza civile*, 1985, Giuffrè
- Filosofia, Arendt Hannah, *Verità e politica*, 1995, Bollati Boringhieri
- Filosofia, Arendt Hannah, *Ritorno in Germania*, 1996, Donzelli Editore
- Filosofia, Arendt Hannah, *L'immagine dell'inferno*, 2001, Editori Riuniti
- Filosofia, Arendt Hannah / M. Heidegger, *Lettere 1925-1975*, 2001, Ed. di Comunità
- Filosofia, Arendt Hannah, *Che cos'è la politica?*, 1995, Ed. di Comunità
- Filosofia, Arendt Hannah, *Le origini del Totalitarismo*, 1996, Ed. di Comunità
- Filosofia, Arendt Hannah, *Sulla rivoluzione*, 1996, Ed. di Comunità
- Filosofia, Arendt Hannah, *Filosofia, politica, verità*, 2001, Fahrenheit 451
- Filosofia, Arendt Hannah, *Archivio 2. 1950-1954*, 2003, Feltrinelli
- Filosofia, Arendt Hannah, *Archivio Arendt 1. 1930-1948*, 2001, Feltrinelli
- Filosofia, Arendt Hannah, *Ebraismo e modernità*, 1993, Feltrinelli

- Filosofia, Arendt Hannah, *La banalità del male*, 1992, Feltrinelli
- Filosofia, Arendt Hannah, *Sulla violenza*, 1996, Guanda
- Filosofia, Arendt Hannah, *Il futuro alle spalle*, 1995, Il Mulino
- Filosofia, Arendt Hannah, *Che cos'è la filosofia dell'esistenza?*, 2002, Jaca Book
- Filosofia, Arendt Hannah, *La lingua materna*, 1993, Mimesis
- Filosofia, Arendt Hannah, *Lavoro, opera, azione. Le forme della vita attiva*, 2000, Ombre Corte
- Filosofia, Arendt Hannah, *Il pensiero secondo*, 1999, Rizzoli
- Filosofia, Arendt Hannah, *Il concetto d'amore in Agostino*, 1992, Se Studio Editoriale
- Narrativa, Arendt Hannah / McCarthy, *Tra amiche*, 2000, Sellerio

Libri su Hannah Arendt:

- Filosofia, Nordmann Ingeborg, *Hanna Harendt*, 2002, Besa
- Filosofia, Young-Bruehl Elisabeth, *Hanna Harendt*, 1990, Bollati Boringhieri
- Filosofia, Esposito Roberto, *L'origine della politica. Hanna Arendt o Simone Weil?*, 1996, Ed. Donzelli
- Filosofia, Etinger Elzbieta, *Hanna Arendt e Martin Heidegger*, 1996, Garzanti
- Filosofia, AA.VV., *Hannah Arendt*, 2000, Bruno Mondadori

Arendt, la politica senza sovranità

di Eugenia Parise

Il titolo del convegno allude da subito ad un'idea centrale del pensiero della Arendt, ovvero all'idea che la politica non sia identificabile con una tecnica dell'amministrazione degli affari umani, né che essa sia declinabile in termini di valore, ma che sia da concepire piuttosto come risposta alla condizione umana, che si svolge tra il venire al mondo e lo scomparire, tra l'apparire connesso alla nascita e lo scomparire connesso alla morte. Questa idea «debole» di politica le consente una lettura e una decostruzione dell'intera tradizione politica occidentale a partire dall'orizzonte metafisico entro il quale essa è inscritta, e le consente altresì una affermazione forte della dimensione politica, non in quanto luogo degli apparati di dominio e delle organizzazioni istituzionalizzate, ma come luogo dell'interesse, che, letteralmente, vuol dire uno stare fra umani in relazione attiva.

L'orizzonte metafisico al quale la Arendt allude è quello della filosofia occidentale inaugurata da Platone, il cui gesto filosofico è consistito nel concepire «la sfera delle cure umane (ossia quanto è pertinente al condividere un'esistenza comune a tutti gli altri) come un mondo di tenebre, confusione e disinganno, che deve essere fuggito e abbandonato da quanti aspirano all'essere autentico, per poter scoprire il cielo limpido dei concetti eterni». Con Platone si afferma dunque il primato della «vita contemplativa» sulla «vita attiva»: la vita politica appare ora come un'attività da porre al servizio della teoria, dal momento che la sfera mondana esiste solo in nome di un'altra realtà. Abolire la distinzione tra apparenza e realtà, tra una realtà vera, autentica ed una falsa è la prima mossa giocata dalla Arendt contro Platone e contro l'intera tradizione politica occidentale, che passando attraverso il cristianesimo arriverebbe fino a Marx, il quale – secondo la Arendt – pur criticando la tradizione ne avrebbe ribadito la pretesa a dare un fondamento

teoretico all'azione. Viceversa, la politica liberata dalla tirannia della filosofia e della teoria non è più una necessità di ordine negativo, ma la risposta umana più elevata al fatto che «non l'Uomo, ma gli uomini» al plurale nascono, vivono, abitano il mondo e muoiono. Natalità e mortalità costituiscono allora la duplice fonte dell'azione politica; la prima in quanto cominciamento di qualcosa di nuovo, la seconda in quanto stimolo verso parole ed azioni immortali.

Il lato della mortalità è stato sviluppato – secondo la Arendt – dal pensiero greco prefilosofico. Ciò che invece fu loro estraneo completamente era l'idea di natalità, un'idea che la Arendt eredita direttamente da Agostino, sin dai tempi della tesi di dottorato e che in seguito diventerà centrale nel suo pensiero, profondamente segnato dall'esperienza del nazismo. Alla disperazione e all'orrore che accompagnarono l'elaborazione di questo avvenimento fondamentale del nostro tempo, la Arendt reagì con uno sforzo generoso teso al rinnovamento dell'intera teoria politica occidentale. Alla luce dell'esperienza totalitaria che aveva resi superflui gli uomini, azzerandone ogni possibilità di pensiero e di azione, e aveva fatto del lavoro il veicolo per la libertà. La politica andava ripensata nella direzione dell'azione e contro quell'*Arbeit macht frei* di Auschwitz.

(...) Nella tesi di dottorato sul concetto di amore in Agostino, nel sottolineare la svolta compiuta da quest'ultimo che oppone all'amore fondato sul desiderio l'amore fondato sul ricordo, la Arendt aveva dimostrato di essere particolarmente sensibile all'idea di natalità. Molti anni dopo, nel 1963, rileggendo quel lavoro, in una nota apposta a margine del testo, quel contrasto viene da lei riformulato in questi termini: «Il fatto decisivo 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 deter-

mina l'uomo come essere desiderante è la morte o mortalità, il fatto che abbandoneremo il mondo con la morte. Il timore della morte e l'inadeguatezza della vita sono le fonti del desiderio; laddove al contrario, la gratitudine per la vita che comunque è stata data – una vita che ci è cara anche nella sofferenza (...) – è la fonte della memoria. Ciò che finalmente acquieta la paura della morte non è la speranza, né il desiderio, ma il ricordo e la gratitudine (...)».

La nota può essere letta proprio alla luce dell'idea di azione che emerge da *Vita Activa*: e cioè, se ancoriamo la politica solo alla mortalità, l'azione è tutta proiettata nel futuro; essa si introduce. Da questo spazio di presenza, il ricordo della nascita, di quell'inizio corporeo di cui non siamo autori e che ci ha immesso in un mondo che esisteva prima di noi ed esisterà dopo di noi, quel ricordo costituisce per noi l'unico orientamento di cui disponiamo nel mondo; il verso di Pindaro a lei caro, «diventa ciò che sei», acquista il significato di «agisci il tuo essere nato, fa della nascita naturale una nascita umana».

(...) Tra natalità ed azione si stabiliscono dunque forti implicazioni. L'inserimento nel mondo umano che si realizza attraverso l'iniziativa è, per la Arendt, una seconda nascita (...) e che fa di ciascuno di noi un evento unico, irripetibile ed irreparabilmente esposto al rischio che appartiene ad ogni cominciamento. Radicata nella singolarità umana l'azione richiede tuttavia come suo prerequisito sempre connesso alla nascita, la pluralità di distinte unicità. Senza questo prerequisito l'azione sarebbe condannata al solipsismo dei linguaggi privati o alla fusionalità totalizzante che costituiscono l'orizzonte del moderno individualismo. (...)

Ancorando la politica alla natalità, la Arendt ci invita a pensare la po-

lis in termini inediti e per il pensiero politico tradizionale, vincolato all'idea del sommo bene, e per il pensiero politico moderno e contemporaneo, vincolato all'idea della sovranità come rappresentazione dell'unità e della identità del corpo politico. (...) Ci introduce inoltre nello spazio politico della presenza entro il quale, i nuovi venuti e le nuove venute si rendono visibili attraverso l'azione concertata in comune e attraverso il discorso che non è affatto un accessorio per abbellire o accompagnare l'azione; esso è semmai ciò che qualifica l'azione stessa. (...) Il discorso rivela agli altri chi siamo e ci espone al rischio di questa rivelazione. Ed è interessante notare come, per la Arendt, il discorso non sia finalizzato all'ascolto, ma sia pronunciato per un pubblico di spettatori, ai quali stiamo rivelando la nostra identità, che, tra l'altro, noi non conosciamo.

Non c'è dominio in questo spazio pubblico dove l'apparire ad altri, inerente alla condizione plurale degli esseri umani, produce semmai potere con-diviso, ri-conoscimento, mai identificazione. Viceversa nella politica concepita come luogo dell'identificazione opera il principio della sovranità e, dunque, l'ossessione dell'unità. Questo *reductio ad unum* del molteplice si condanna inevitabilmente a declinare all'infinito il paradigma dell'angoscia che sempre si accompagna alla rappresentazione metafisica, che concepisce la vita concreta, singolare, come provvisoria realtà destinata a ritornare in seno all'unità perduta. Liberando la politica dall'angoscia, dalla nostalgia dell'uno, il gesto arendtiano ci consegna tuttavia una dimensione della politica per nulla rassicurante, giocata com'è tutta sulla contingenza e sul rischio.

Il testo pubblicato riproduce parti della relazione che l'autrice ha scritto per il convegno su Hannah Arendt, tenuto a Sorrento il 13 e 14 ottobre

Il Manifesto – 24 ottobre 1992

Tutti i lati di un prisma. Un convegno

di Augusto Illuminati

In un momento di grande interesse editoriale per Hannah Arendt (dall'89 sono state tradotte *La vita della mente* e le lezioni su Kant, e ristampati gli introvabili *Vita activa*, *Tra passato e futuro* e *La banalità del male*, nonché pubblicata la biografia di Elisabeth Young-Bruehl), cui non ha corrisposto un'eguale tematizzazione nel campo degli studi ufficiali di filosofia, il convegno su Hannah Arendt: *la politica fra natalità e mortalità*, che si è svolto a Sorrento il 13 e 14 scorsi per iniziativa dell'università di Salerno, ha utilmente messo a confronto approcci eterogenei al pensiero così ricco e spesso deliberatamente ambiguo di un'autrice che di volta in volta ha giocato unilateralmente un lato di un'identità complessa – essere filosofo, essere ebreo, essere donna ... Succede così quasi inevitabilmente anche ai suoi interpreti di restare presi nella

duplicità di significati, privilegiando unilateralmente quanto legittimamente uno dei profili espositivi. Così una serie di interventi prevalentemente scaturiti da filosofe impegnate anche in una militanza femminista (da Adriana Cavarero a Laura Boella, Marisa Forcina, Fina Birules, Simona Forti, Giovanna Bruno, Alessandra Papa) hanno insistito sul nesso tra fondazione antropologica della libertà e dell'azione, sull'esperienza della natalità e della singolarità e sulla valorizzazione politica di una pluralità ancorata alla corporeità quanto riluttante ad appiattimenti rappresentativi.

Altri contributi hanno invece privilegiato momenti aporetici



nel tessuto del discorso arendtiano. Così Roberto Esposito, sullo sfondo di una riconduzione del male politico alla libertà come sua possibilità immanente, tende a mostrare l'inseparabilità di fondazione e violenza e quindi la non innocenza di quel concetto di «nascita» che tanto posto occupa nei testi di Arendt. Alessandro Dal Lago ha invece negato che si possa effettivamente utilizzare la politica arendtiana, in mancanza di una dimensione istituzionale e soprattutto di un ruolo riconoscibile del conflitto. L'importanza sta dunque sul piano filosofico e antropologico, non in un improponibile confronto alternativo con Weber o Schmitt. Paolo Virno ha messo in questione l'identificazione fra discorso e azione, collegando la seconda sul limite del primo (con il rischio, altrimenti, di diluire la radicalità dell'istanza politica nella «conversazione» post-moderna o nell'agire «comunicativo» habermasiano).

Fra gli altri temi toccati nel convegno, l'analisi di Bruno

Accarino sul rapporto fra Hannah Arendt e Günther Stern (il primo marito, più noto con il cognome di Anders), e la sottile ricostruzione di Simona Forti dei rapporti fra Kant e Arendt. Alessandra Papa ha esposto ampiamente l'eccezionalità della valutazione arendtiana dell'infanzia rispetto alla tradizione filosofica corrente sull'argomento e il ruolo dello spazio privato come protezione dal totalitarismo – una filosofia del dimorare (ben diversa da quella heideggeriana) che mira a ristabilire un rapporto equilibrato fra l'uomo come essere filosofico e come essere politico. Il tema dell'amore e delle dimensioni impolitiche dell'esistenza era stato d'altronde ampiamente trattato nella relazione di Laura Boella. Di quanto sia logorata la sfera della politica nella sua tradizionale accezione istituzionale Adriana Cavarero ha detto efficacemente sia nella relazione che nel dibattito.

Il Manifesto – 24 ottobre 1992

Le «credibili» menzogne americane

Gli Usa prigionieri del meccanismo della guerra in Vietnam. Parola di Hannah Arendt



FABRIZIO TONELLO

Domenica scorsa, il senatore Richard Lugar ha chiesto all'amministrazione Bush di aumentare le truppe in Iraq per far fronte all'insurrezione; ne va, ha detto, della «credibilità» degli Stati Uniti. Lugar, un repubblicano che è in politica dal 1968 e che fu eletto senatore per la prima volta nel 1976, dovrebbe ricordare che questa parola fa apparire nella notte americana spettri ben più terrificanti di quelli che popolano le tragedie di Shakespeare.

Credibilità è infatti il tema dei 47 volumi dei *Pentagon Papers*, la collezione di documenti su come era iniziata e proseguita la guerra nel Vietnam pubblicata nel giugno 1971 dal *New York Times* dopo una memorabile battaglia legale contro l'amministrazione Nixon. Dai documenti emergeva che le menzogne, le fantasie, gli errori della guerra ruotavano tutti attorno allo stesso problema: mantenere intatta la «credibilità» degli Stati Uniti come superpotenza.

Nel 1972 Hannah Arendt pubblicò sulla *New York Review of Books* un saggio a commento dei *Pentagon Papers*; il titolo era «Lying in Politics», la menzogna in politica. È un saggio tutt'ora insuperato perché analizza con spietatezza i meccanismi dell'autoinganno tipici di gruppi dirigenti prigionieri della propria ideologia. Il primo elemento analizzato è il fatto che «gli scopi» (della guerra) dovevano costantemente cambiare. Così lo scopo della presenza in Indocina fu inizialmente preservare la democrazia in Sud-Vietnam, poi salvare il Vietnam dal comunismo, poi frustrare le mire espansioniste dell'Urss e della Cina e, infine, mantenere intatta «l'immagine degli Stati Uniti» di fronte agli alleati.

Si noterà che l'invasione dell'Iraq, inizialmente giustificata con la presenza di armi di distruzione di massa a Baghdad, è poi stata motivata con l'alleanza fra Saddam Hussein e il terrorismo islamico, mentre veniva anche invocata la necessità di «esportare la democrazia» in Medio Oriente. Di fronte

all'inconsistenza di questi pretesti oggi si invoca la «credibilità» degli Stati Uniti e dei loro alleati: sarebbe una vittoria «per il terrorismo internazionale» se le forze di occupazione se ne andassero scrive Tony Blair.

Ma se le ragioni della guerra cambiano ogni tre mesi, questo significa che nessuna di esse resiste alla prova dei fatti e, quando le cose iniziano ad andare male, si fanno le commissioni d'inchiesta. In sedicesimo, la commissione sull'11 settembre che in questi giorni interroga i responsabili dell'amministrazione Bush, sta compilando la versione irachena dei documenti del Pentagono. Lo scaricarli fra politici, alti funzionari e dirigenti dei servizi segreti ha già dimostrato che le informazioni c'erano ma furono ignorate. La ragione? Gli alti funzionari «non avevano bisogno di fatti, né di informazioni; avevano una "teoria" e tutti i dati che non si adeguavano ad essa venivano negati o ignorati», come scriveva Hannah Arendt nel 1972.

Il vicepresidente Cheney dichiarò,

alla vigilia dell'invasione, che gli iracheni «ci accoglieranno come liberatori». Poi, Bush diede la colpa degli attacchi contro le forze americane ai figli di Saddam Hussein, allo stesso Saddam, ai terroristi stranieri e ora, all'imam al Sadr. Il ciclo della menzogna e dell'autoinganno continua. Va sottolineato, a questo proposito, che esiste non soltanto un problema morale (mentire al Senato è una ragione di *impeachment* nella Costituzione americana) ma anche un problema politico che riguarda Stati Uniti ed Europa. I dirigenti Usa «perdono contatto con il mondo reale, che li riacchiapperà perché (il bugiardo ndr) può rimuovere la sua mente ma non il suo corpo dal mondo» come scriveva ancora la Arendt. La verità può essere nascosta, come le bare dei soldati americani che tornano dall'Iraq possono essere censurate dalle televisioni, ma i corpi, nella loro materialità, non possono essere eliminati ed è questa insopprimibile realtà che nessuna retorica e nessuna propaganda possono cancellare.

Il Manifesto – 14 aprile 2004

RINGRAZIAMENTI

Ringrazio i giornali e le riviste da cui sono tratti gli articoli. Un grazie a Fabio e Rosaria per le fotocopie, a Silvia per la veste grafica e a Peppina da Letta (Antonietta), che ha permesso la realizzazione di questo numero mettendo a disposizione la casa. Invito i lettori a scrivermi e inviare articoli.

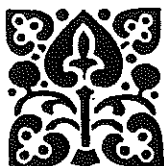
La Redazione: Antonio/Maia da Peppina ed Elena*. Primavera 2616**

DONNE E RAGAZZI CASALINGHI, dispensa di pratiche ludiche, n°0/t, primavera 2616 (2004)
Supplemento a AAM TERRA NUOVA, n°198 – Aprile 2004 – Registrazione: Tribunale di Firenze, n°3287 del 13/12/1984
Direttore responsabile: Mimmo Tringale – CP 199, via Ponte di Mezzo, 1 – 50127 Firenze

Movimento degli Uomini Casalinghi: c/o Legambiente – Gruppo d'Acquisto Città del Sole
via Padova, 29 – 20127 Milano – Tel. 02/28040023 – Fax 02/26892343

* Nota: Questo è il nome che mi sono dato. Una delle pratiche per liberarsi dall'ideologia patriarcale è l'autodeterminazione dell'identità fondata sulla riconoscenza verso la madre e chi si prende cura dell'infanzia. Per approfondire questa tematica rimando alle pubblicazioni precedenti, in particolare "homo casalingus" [primavera 2601 (1989)].

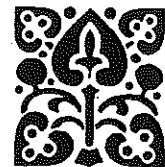
** Nota: Faccio partire l'anno nuovo dal 21 marzo, cioè dall'equinozio di primavera e la cronologia storica dalla fondazione del Tiaso di Saffo. Per comprendere quest'altra pratica di liberazione dall'ideologia patriarcale invito a leggere la pubblicazione: "Saffo e Carla Lonzi" (Quaderni dei ragazzi casalinghi n°10, primavera 2607-1995).



HANNAH ARENDT

Una radice piantata nel futuro

di Ida Dominijanni



Qualche volta sui convegni conviene tornare, oltre che fare la gara a chi li anticipa prima sulle pagine culturali: quando – raramente – hanno una posta in gioco. Nel convegno organizzato la settimana scorsa a Roma da «Micromega» (ne abbiamo parlato giovedì scorso, anche noi fedeli al diktat dell'anticipazione), la posta in gioco c'era, anche se non sempre esplicitamente giocata, né fino in fondo, né liberamente dalle strategie del potere accademico, massmediale e politico che ad ogni convegno inevitabilmente si addicono. Questa posta era il ventennale della morte di Hannah Arendt e la sua ricezione attuale, fra entusiasmi tardivi e discutibili appropriazioni. Ma trattandosi di una scomoda pensatrice della politica in questo che è

stato il secolo della politica, la posta in gioco è diventata la nozione stessa di «politica» in questa fine di secolo che rischia di essere anche fine della politica, quando non trionfo di antipolitica.

Perciò oggi risuona immediata, per dirla con Paolo Flores d'Arcais, «l'attualità 'straordinaria'» di Arendt, la sua lezione sulle infinite possibilità della politica quando essa chiami a vivere nella sfera pubblica la singolarità irripetibile di ciascuno/a, la libertà e l'imprevisto dell'azione, la capacità di dire no al conformismo al dominio totalitario: suono stridente nel coro che oggi riduce la politica a ripetizione (inutile), amministrazione (corrotta), istituzione (svuotata), a cavallo fra la crisi di un eccesso di statualità e i trionfi di un

eccesso di privatizzazione, che entrambi uccidono la sfera pubblica sia a Est sia a Ovest; e dimostrano, a sei anni dall'89, che c'era del marcio nel modello vincente del Politico novecentesco, a Est e a Ovest. Perciò è facile, anche troppo facile, «tornare» oggi a Hannah Arendt. E', anche, sempre conseguente?

Qui la lettura deve farsi più radicale: e non sempre ci riesce, né vuole. Cimentarsi su quella radice, appunto, arendtiana che affonda (l'ha richiamato Adriana Cavarero, e lo sa bene il pubblico femminile che ha incontrato negli ultimi dieci anni il pensiero di Arendt sulla base di reciproche consonanze) in un ripensamento della soggettività – definita dalla nascita e non dall'essere-per-la-morte, dallo stare in relazione e non dal-

la serialità individuale, dall'agire in contesto e non dal prometeismo del progetto – che taglia i ponti con l'individuo e con l'individualismo della tradizione liberale (per quanto corretto con una buona dose di esistenzialismo libertario). Al quale invece non si finisce di tornare (così nella tavola rotonda conclusiva giustapposta al convegno, fatto salvo l'intervento accorto di Jacques Delors), in un contraltare simmetrico alla deriva di un politico estenuato che non aiuta il secolo a uscire dalle sue ripetizioni.

Il Manifesto
6 dicembre 1995



DEMOCRAZIA – L'imprevedibile inizio della libertà

La riflessione avviata dalla filosofa tedesca sulla natura dell'azione politica dà origine a due sentieri divergenti e incomunicanti – di Stefano Petrucciani

La domanda intorno alla quale ha ruotato il convegno su Hannah Arendt che si è chiuso sabato a Roma è stata, pur nella grande varietà di angolazioni e di approcci, sempre la stessa: come pensare la politica nella tarda modernità. Per dirla altrimenti: è ancora pensabile la politica come azione diretta di cittadine e cittadini in uno scenario dove sembrano vigere tutt'altre regole, e cioè quelle della colonizzazione mediatica, della passivizzazione di massa e della affannosa ricerca di leader carismatici cui affidarsi incondizionatamente?

L'irruente novità

Questo è il tema che le pagine della Arendt pongono, con tanta forza ma anche con molteplici sfaccettature e ambiguità; e da qui partono le diverse angolazioni interpretative, talora molto divaricate, che il suo pensiero suscita.

Già il primo passo, e cioè il chiedersi "cosa significa pensare la politica", incontra più di un inciampo. Anzitutto ci si può domandare, con Roberto Esposito, se non faccia problema proprio l'idea arendtiana dell'agire politico come ambito in cui si manifesta l'esistenza autentica degli individui, nella loro irriducibile pluralità ma anche nell'inevitabile essere in comune. La politica è sfera dell'autentico o non è piuttosto, come preferisce dire Esposito, segno della nostra non redimibile difettività? Ma se anche si lascia da parte questo problematico elogio dell'impolitico, la questione torna da un'altra prospettiva.

Se la politica è azione imprevedibile, sorgiva natalità (come sottolinea Cavarero), irruzione quasi miracolosa del nuovo (Jerome Kohn), rottura di ogni catena naturalistica, allora come sarà mai possibile pensarla? Se le cose stanno così è forse più giusto dire, con Michel Abensour, che una filosofia politica propriamente non c'è perché, proprio in quanto la politica è atto radicale di libertà, non è lecito definirla. In questo senso il pensiero della Arendt è anche una decostruzione della tradizione filosofico-politica occidentale, che non a torto si può accostare alla distruzione heideggeriana della metafisica.

Se si parte da questi grandi problemi di sfondo non stupisce più di tanto il fatto che, ragionando sull'azione politica in Hannah Arendt, si

arrivi in ultima istanza ad almeno due linee interpretative ben distinte e quasi antitetiche tra loro. Quanto più si insiste sul lato, per così dire, esistenzialistico (libertà creatrice, natalità come venire all'essere del nuovo e dell'imprevedibile) tanto più l'agire politico si allontana dalla prosa e dal quotidiano per porsi come momento straordinario, come eccezione imprevista, come manifestazione splendente di eroismo e di coraggio. Esso ha allora il suo paradigma nei grandi momenti di rivoluzione libertaria, dalle repubbliche dei consigli alle rivolte come il '56 ungherese. E però, come insegnava Sartre dalla Arendt non amato, la partecipazione spontanea delle grandi masse si spegne presto, il gruppo in fusione degrada, la regola dell'inerzia torna prima o poi prevalere, e con essa la spoltizzazione.

Vite antieroiiche

Perciò ha il suo buon diritto anche la linea interpretativa opposta, quella più sobria e antieroiica, per la quale le possibilità della politica si giocano intorno al problema di istituzionalizzare, e tener viva, una ricca, plurale e articolata sfera pubblica. Come Arendt scrive in un passaggio del bel testo inedito su Marx (interlocutore sempre presente) pubblicato a cura di Simona Forti sull'ultimo numero di Micromega: «gli uomini fintanto che parlano tra loro e agiscono insieme nella modalità del discorso sono liberi». Da qui partono, e non senza buoni fondamenti, le letture che avvicinano di più la Arendt a Habermas (vedi Albrecht Wellmer e Maurizio Passerin d'Entreves).

Anche per Marramao il punto dirimente è la presenza efficace di sfere pubbliche autonome, né riducibili al privato né inglobate nello stato; ovvero, per dirla con Bodei, che la partecipazione alla vita pubblica diventi non solo episodio, ma modo d'essere e stile di vita. Purtroppo, però, anche questa è una richiesta assai esigente, molto difficile da soddisfare; il luogo della politica nel tardo-moderno si continua ancora a cercarlo, e su questa via Hannah Arendt è un'accompagnatrice, preziosa.

Il Manifesto – 6 dicembre 1995

Il potere di non obbedire

Lavoro, libertà, sfera pubblica, azione, differenza. Hannah Arendt sui bordi del presente
secondo Simona Forti e Laura Boella – di Iaia Vantaggiato

Autrice di una rigorosa ricostruzione del pensiero di Hannah Arendt (*Vita della mente, tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Franco Angeli '94), Simona Forti ha curato per l'ultimo numero di *Micromega* (5/95) la traduzione di due inediti arendtiani su *Karl Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*. I testi mostrano il legame tra gli studi sul totalitarismo e il progetto arendtiano di decostruzione della filosofia politica: in essi, inoltre, l'approccio di Arendt nei confronti del passato si trasforma da storicociologico in filosofico-politico. Di Marx si sottolineano rottura e continuità nei confronti della tradizione filosofica.

"I filosofi si sono limitati ad interpretare il mondo, ora è giunto il tempo di cambiarlo": che la filosofia debba farsi azione e che teoria e prassi debbano essere un'unica cosa costituisce, per Arendt, una delle novità più straordinarie introdotte da Marx. Cosa non ha funzionato nel tentativo marxiano?

Innanzitutto l'idea stessa di *conciliazione*. Marx è stato preso in trappola dall'istanza conciliatrice ed è caduto, secondo Arendt, in un platonismo di ritorno in cui è ancora la filosofia a dettare i criteri e a subordinare a sé la prassi.

Marx non sarebbe riuscito, insomma, ad allontanarsi da Hegel. Tuttavia la critica arendtiana – siamo nei primi anni '50 – più che a Marx è rivolta ai marxisti.

"Il lavoro è creatore dell'uomo": sarebbe questa un'altra sfida lanciata da Marx nei confronti della filosofia occidentale. Che significato assume oggi di fronte alla profezia arendtiana di "una società di lavoratori senza lavoro"?

Le analisi di Arendt hanno contribuito a decostruire molti luoghi comuni sul lavoro, ma appaiono oggi datate. Confinato nella sfera della necessità, il lavoro non può conferire senso all'esistenza e va privato di qualsiasi connotazione politica: perché ci sia vera libertà è necessario trascenderne l'ambito. Del resto, per Arendt, una delle contraddizioni irrisolte in Marx riguarda proprio il rapporto tra lavoro e libertà. Del lavoro, essenza dell'uomo, Marx auspica, infatti, l'abolizione e in ciò resta legato ad una concezione aristotelica di «libertà dal lavoro».

Quanto la concezione arendtiana della politica contribuisce a spiegare i momenti di felicità pubblica, l'apparire della libertà in uno spazio diverso da quello della rappresentanza politica? Penso alla resistenza, al '56 a Budapest, al maggio francese...

Sono momenti aurorali e corali di felicità (Arendt ne parla a proposito della rivoluzione americana) che possono darsi solo in uno spazio pubblico condiviso, in cui l'identità è relazionale e che si

apre a ridosso della crisi delle istituzioni. Se giunge ad istituzionalizzarsi, quello spazio si chiude e svanisce ogni ipotesi di felicità.

Siamo lontane dalle riduzioni personalistico-plebiscitarie della competizione politica.

Il plebiscitarismo presuppone un'unanimità che uccide la politica perché uccide le differenze. Quando tutti «dicono sì» e concordano su un'idea di bene comune non c'è azione politica, mancando quel pensiero che consente di non obbedire. Da più parti sostenuto, il paragone tra Arendt e Rousseau segnala, in realtà, una cattiva lettura di entrambi: Arendt non avrebbe potuto concordare con un'idea di volontà generale che fagocita le differenze. E se con personalismo intendiamo una forma di cesarismo, il suo pensiero è senz'altro antipersonalista.

Come il recupero degli elementi rimossi dalla tradizione – pluralità, finitudine, contingenza – segna la nuova nozione arendtiana di potere?

Più che di potere si dovrebbe parlare di *possibilità* dell'energia che scaturisce dalle differenze che si trovano ad agire insieme. Anche questa possibilità vive solo nella relazione, nel piacere del «gioco del potere»: ciò che puoi fare insieme a qualcuno e non ciò che a qualcuno fai fare. Si tratta di una nozione opposta a quella di dominio ma non so fino a che punto vicina a quella di autorità rispetto alla quale Arendt è quasi «misteriosa»: parla dell'autorità dell'origine, ma non va oltre.

Utilizzi, a volte, un lessico analitico: elementi rimossi, piacere. Quanto desiderio c'è nella politica arendtiana?

Arendt è molto critica nei confronti della psicoanalisi e dimostra in questo un vero pregiudizio da «filosofa tedesca». Tuttavia, in lei la politica è veramente desiderio, pulsione a manifestarsi. Il piacere accompagna l'agire e, con esso, il gioco del potere.

In "Hannah Arendt. Esistenza e libertà", Paolo Flores d'Arcais accusa il femminismo di aver «deturpato» il pensiero arendtiano. Tu che sei una delle più rigorose e attente studiose di Arendt, cosa ne pensi?

Arendt non aveva buoni rapporti con il femminismo del suo tempo e il suo pensiero non si può considerare «femminista». Ma è del tutto legittima – ed è ciò che è stato fatto – una sua lettura ermeneutica che ne dislochi le categorie e ne appropri. Il pensiero della differenza sessuale può, senza tradirle, declinare le categorie arendtiane di *natalità* e *differenza*.

Il Manifesto – 6 dicembre 1995

Il miracolo dell'azione

di Ida Dominijanni



Roma – "Ad Hannah Arendt possiamo rivolgerci solo ponendole domande forti": Laura Boella, studiosa di Arendt (dell'86 il suo primo corso su di lei all'università di Milano, di pochi mesi fa la sua monografia *Hannah Arendt. Agire politicamente, pensare politicamente*, Feltrinelli '95), sottolinea le «resistenze» del pensiero della filosofa tedesca ai linguaggi convenzionali e agli usi celebrativi, invita a una sua lettura arrischiata sui bordi del presente e capace di svilupparne i nodi più contratti, rimanda a quella «tradizione nascosta» cui appartengono sia il «pensiero interrotto» di Hannah Arendt sia la sua ricezione. Una ricezione non priva di forzature e scorrettezze, ma comunque fuori dall'ordine dato della politica istituzionale. Arendt – come Simone Weil del resto, e non

per caso oggi si va aprendo lo spazio per un accostamento delle due pensatrici – appartiene a un filo sotterraneo che attraversa la cultura europea sui temi del lavoro, dell'agire, del totalitarismo. Un filo sotterraneo trasversale e autonomo, che come tale rivive oggi nel pubblico di Arendt – università, comunità politica femminil-femminista – e non si può ridurre, come qualcuno tende a fare in questo ventennale, a una sorta di ultima spiaggia buona per tutti in tempi di caduta delle discriminanti fra destra e sinistra.

Quali sono a tuo avviso le poste in gioco di questo ventennale?

In un momento in cui siamo stretti fra iperpolitizzazione stolta e inconcludente e spoliticizzazione e privatizzazione della sfera pub-

blica, la «filosofia dell'azione» di Arendt risuona forte e viene incontro all'esigenza urgente di ripensare la politica. Ma è proprio sulla nozione arendtiana di politica che si apre lo scontro interpretativo: fra chi la liquida con l'accusa di essere utopistica e troppo distante dalle dinamiche istituzionali, e chi viceversa vi riconosce una chance contro il vuoto di politica del presente. Vuoto presunto, peraltro, perché spesso tale ci appare solo in quanto non riusciamo a interpretare – «arendtamente», appunto – il senso politico di azioni ed eventi irriducibili alla sfera istituzionale-amministrativa, e continuiamo a definire «politica» solo quest'ultima.

Più in profondità, tuttavia, il vero contenzioso su Hannah Arendt scatta sullo sganciamento da lei operato della nozione di politica dalla logica mezzi-fini. La politica di Arendt non è mai mezzo per realizzare un fine: la politica consiste nel far politica: è azione in contesto, puntuale e puntiforme. E su questa definizione non tutti ci stanno (infatti i più la lasciano in ombra, dietro il pathos dell'infondatezza): perché ci porta a pensare la politica fuori dalla misura del «fare» produttivo che informa la stessa idea della trasformazione del mondo. L'effettualità e l'efficacia della politica arendtiana, invece, non si misurano col metro della trasformazione globale ma con quello degli spostamenti contestuali innescati dall'agire: di conseguenza tocca a ciascuno assumere su di sé il rischio e la misura dell'azione.

Dici che l'unico modo di «usare» Arendt oggi è quello di rivolgerle domande forti, aperte sull'attualità. Arendt è una

pensatrice della contemporaneità, ma la sua contemporaneità è il 900: totalitarismo, olocausto, destino della politica – tutto il suo pensiero è coestensivo al secolo. Come farle scavalcare il 900, come portarla alla nostra attualità di fine millennio?

È vero: Arendt ha anticipato i nostri problemi, ma a noi tocca anche saper cogliere i semi di conoscenza di un pensiero interrotto. Sulla banalità del male ad esempio: un concetto che è stato confinato alla shoah, ma va oltre, serve ad affrontare la nostra esperienza di oggi – pensa alle vicende della ex Jugoslavia. Ancora. C'è in Arendt una indicazione sul primato della politica rispetto alla morale, preziosa in tempi come i nostri in cui si tende a risolvere con continui ricorsi all'etica tutto quello cui la politica non sa più rispondere. Ma Arendt lo dice chiaramente: la risposta al male o è politica o non è, non c'è appello morale al bene, alla solidarietà o alla correttezza che tenga. Infine, Hannah Arendt si lascia interrogare su una delle angosce più radicate di questa fine di secolo, la logica ultimativa e insieme semplificatrice vita-morte che tende a regolare ogni comportamento – penso all'importanza che ha assunto nella vita quotidiana un campo come la bioetica. Per Arendt, l'aut-aut vita-morte è figlio del 900, e va sgravato del suo significato ultimativo: nel nostro stare al mondo non ne va «solo» della vita e della morte, ne va anche di qualcos'altro, cioè del senso del nostro agire.

Il Manifesto – 6 dicembre 1995



La politica smarrita nel secolo dei lager



Un pensiero originale ed eterodosso che risulta irriducibile a qualsiasi apologia del presente – di Stefano Petrucciani

L'INTERESSE INTORNO al pensiero filosofico e politico di Hannah Arendt è oggi, a vent'anni dalla morte (New York 1975), più vivo ed esteso che mai. Lo testimonia da ultimo il convegno (promosso dalla rivista Micromega e dal Comune di Roma) che si apre stamane nella capitale, dove un po' tutti i temi di questa pensatrice politica non riducibile ad alcuna scuola saranno ripresi e discussi.

La stessa fortuna di cui Hannah Arendt gode da un po' di tempo in qua, d'altra parte, meriterebbe di essere messa a tema: non basta a spiegarla il fatto che si tratti di una pensatrice originale ed eterodossa, piena di spunti intelligenti e di osservazioni raffinate, la cui storia si intreccia con quella del filosofo del Novecento di cui oggi più si parla, e cioè Martin Heidegger. In realtà, l'interesse così acceso intorno alla Arendt sembra corrispondere molto a quella che, con parole ingombranti, si potrebbe definire la situazione intellettuale di questa fine di secolo. In Hannah il secolo che volge al termine, e guarda indietro a se stesso, trova anzitutto una intel-

lettuale che non ha cessato di riflettere su quella che è la questione più drammatica che la storia del Novecento pone, e cioè sul totalitarismo; è questa la grande innovazione (funesta, purtroppo) di cui noi contemporanei siamo stati capaci: e a fronte di essa, per la Arendt, le categorie della filosofia politica tradizionale risultano obsolete, e devono essere tutte ripensate.

Intrinseche ambiguità

Ma non basta: sembra che in Hannah Arendt gli intellettuali del tardo Novecento cerchino le risposte a un vuoto o a una crisi del pensare politico che è abbastanza evidente, e che dopo la crisi del marxismo tocca un po' tutti, senza consentire eccezioni. La sua fortuna sembra corrispondere perciò, da un lato, all'ampiezza di domande inevase; dall'altro al fatto che, nel pensiero arendtiano, queste domande si pongono precocemente e danno luogo ad una riflessione nella quale convivono molti temi non facilmente riducibili a unità, e che quindi possono essere, proprio per le loro intrinseche ambiguità, piegati nelle di-

rezioni più diverse, da quelle più pessimistiche e rassegnate a quelle più appassionate e radicali.

C'è una Arendt per tutti, insomma, purché si sappia scavare abbastanza nelle pieghe sempre stimolanti dei suoi testi, molto spesso acuti e capaci di sottrarsi ai luoghi comuni.

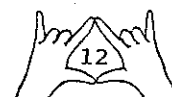
Ma proprio per fare miglior chiarezza in questa situazione un po' curiosa sarebbe utile che il giudizio critico facesse qualche passo avanti, e che il conflitto delle interpretazioni si dispiegasse pienamente, al di là di troppo generici consensi.

Le esperienze consiliari

Prendiamo per esempio quello che è il tema arendtiano per eccellenza, fin dal suo capolavoro *Vita activa*, e cioè la natura dell'agire politico. Bene, sembra evidente che la Arendt non è per niente assimilabile, nonostante i larghi consensi di cui attualmente gode, a quella tradizione liberale che oggi dà tutte le parti si riscopre, talvolta nel segno dell'apologia, tal'altra anche con buone ragioni. Perché? Innanzitutto per la ragio-

ne di fondo che, nell'impostazione liberale, la politica è strumentale rispetto allo sviluppo dell'individualità nelle sfere non politiche, di cui la politica deve solo garantire le condizioni (la convivenza degli arbitri individuali, come avrebbe detto Kant, ovvero la coesistenza delle individuali ricerche della vita buona per ciascuno).

Per la Arendt è esattamente il contrario: la politica non è qualcosa di strumentale ma è valore in sé, ambito in cui si esplica in modo essenziale l'umanità dell'uomo, sfera dell'esistenza autentica. Non per caso, tra le esperienze politiche esemplari, Hannah annovera i grandi momenti sorgivi della democrazia diretta e consiliare, dalle repubbliche rivoluzionarie tedesca e bavarese del primo dopoguerra (1918-19), fino alla rivolta ungherese del 1956. Ma allora come accostarsi al suo pensiero politico oggi? Per farne cosa? La risposta non sembra per niente facile, e certo apre terreni di conflitto.



Analisi divergenti

Non meno difficile e controversa, per citare un altro esempio, è la questione del rapporto Heidegger-Arendt: certamente l'itinerario arendtiano è anche quello di un distacco progressivo dal suo

antico maestro che fu anche un suo amore. Ma, riconosciuto questo, la domanda di fondo rimane: Hannah Arendt resta fondamentalmente leggibile a partire dall'originaria impostazione heideggeriana oppure rompi radicalmente con essa? La seconda ipotesi certo

piacerebbe a molti ma, sul piano della storia del pensiero, la si può veramente sostenere?

Insomma, che valga la pensa di studiare e discutere Hannah Arendt è fuor di dubbio; ma non sarebbe male, se, dalla fase dell'interesse pervasivo e del consen-

so un pó' generico, si passasse a quello del più netto, e magari anche aspro, confronto critico delle interpretazioni.

Il Manifesto - novembre 1995

L'anomalia pericolosa

Ignorata per anni, la filosofa tedesca è stata riscoperta da molte "scuole" di pensiero. Ma la rilettura più radicale è stata quella della letteratura critica femminile a partire dalla categoria della nascita - di Stefano Petrucciani

FRA I MERITI di Hannah Arendt c'è quello di consentire una domanda radicale sullo statuto del soggetto. All'Uomo, astratto e universale, che campeggia nella tradizione rendendo superflua la fattuale pluralità degli uomini, Arendt oppone l'esistenza incarnata, unica, fragile e irripetibile di ogni essere umano.

A partire da questa concretezza, costruisce un pensiero politico che lega indissolubilmente la rivelazione del sé allo spazio condiviso dell'azione e della parola, sempre attenendosi ad una fenomenologia di tipo relazionale e contestuale. Detto in breve, l'unicità del sé ha per lei il suo statuto di realtà nell'azione con cui ciascun essere umano si mostra agli altri, cominciando qualcosa di nuovo con loro e alla loro presenza.

Cominciamento e unicità sono inscritti nella condizione ontologica della nascita, nell'evento inaugurale che fa apparire al mondo ogni nuovo venuto come unico e iniziante. Ereditando la pulsione natale a mostrarsi unici e capaci di iniziativa, l'azione ne è così la conferma, è un attivo ri-nascere. Essa è appunto in grado di definire sulla centralità della categoria di nascita la politica, distinguendola e contrapponendola a quella tradizione metafisica (ma si potrebbe dire, semplicemente, filosofica) che si incentra invece sulla categoria di morte.

PROPRIO per la sua originalità ed anomalia, la speculazione arendtiana ha avuto uno strano destino. Ignorata per lungo tempo e poi riscoperta - negli Stati Uniti soprattutto per merito di Margaret Canovan -, è stata negli ultimi anni sottoposta a un rapido processo di appropriazione da parte di molte «scuole» di pensiero. Non mancano, fra l'altro, le letture post-strutturaliste, neocomunitarie o

di ispirazione neoaristotelica. Nessuna rilettura del testo arendtiano sembra tuttavia dividerne lo spirito di radicalità più di quella messa in atto dal pensiero femminista. Per rimanere in America, l'interpretazione femminista di Bonnie Honig sulla materialità relazionale e contestuale del sé si segnala, nell'attuale orizzonte di studi arendtiani, per estrema intelligenza.

Non intendo comunque rendere conto in dettaglio della letteratura critica femminista, ormai copiosa e alquanto varia, dedicata esplicitamente ad Hannah Arendt. Mi limiterò invece a sottolineare come il lessico politico arendtiano, proprio per la sua anomalia, si riveli utile, se non affine, alla rete concettuale elaborata da molte teorie femministe. Ciò che distingue in modo evidente Arendt da queste teorie, come da più parti è stato inevitabilmente sottolineato, è soprattutto l'approccio critico alla tradizione, condotto dal femminismo da una prospettiva sessuata che denuncia la tradizione medesima come patriarcale.

LE CATEGORIE arendtiane sono comunque apprezzate su due versanti. Quello per cui esse, focalizzando la categoria di nascita, svelano al contempo quel costitutivo rapporto, fra morte e filosofia, che segnala un aspetto decisivo del soggetto androcentrico. E quello per cui, se applicate come termini di riflessione al pensiero femminista sulla politica, vengono a funzionare con straordinaria efficacia.

Infatti, nella pratica politica del femminismo, risulta spesso fondamentale la pulsione ad esibirsi - ossia a rivelarsi nella visibilità reciproca di uno spazio condiviso - proprio da parte di chi è stato costretto a una tradizionale invisibilità. In tale contesto, significatività ed esistenza vengono appunto a coincidere

nella politica. Queste donne sanno perfettamente che, come dice Hannah Arendt, l'apparenza in quanto luogo relazionale costituisce la realtà del sé e, precisamente, una realtà che è ben più reale dell'esistenza empirica. L'elemento che si aggiunge, rispetto alla teoria arendtiana, è dunque un orizzonte sessuato che qualifica lo spazio politico come scena di una pluralità femminile.

E' INDUBBIO che tale pluralità, qualora venga ipostatizzata nella categoria «Donna», corra arendtianamente il rischio di essere assunta come una appartenenza prepolitica (una comunità di sesso, invece che di sangue e di etnia), trasportata su di una scena politica che è intesa come spazio solo strumentale della sua esibizione. Questo rischio è però, di fatto, vanificato dalla concretezza delle esperienze femministe: le quali mostrano come la soggettività sessuata, materandosi della unicità plurale delle sue componenti, si costituisca solo nello spazio politico della visibilità reciproca e alla fragilità di questo, per così dire, affidi il suo destino di durata.

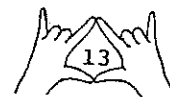
Detto in sintesi: gran parte della teoria femminista descrive queste esperienze esattamente nei termini di una felicità conseguente all'autorivelazione, in uno spazio condiviso di visibilità, e chiama potere il fenomeno di questa interrelazione in atto. Si tratta di un potere che è appunto del tutto diverso, nella sostanza e nel concetto, da quello che appartiene al lessico politico tradizionale. E' infatti un potere la cui essenza non consiste nell'essere strumento per raggiungere determinati fini. Questi fini (assai vari: dalla depenalizzazione dell'aborto all'utilizzo delle pari opportunità) possono esserci, ma sono secondari ri-

spetto alla realtà, tutta in atto, del potere.

Tale potere conferma infatti il carattere di attualità che Arendt gli attribuisce: non può essere né capitalizzato né trasferito, perché è radicato nel contesto di relazioni in cui le donne presenti agiscono e parlano. Può, semmai, diffondersi, ricrearsi in altri luoghi, qualche volta persino ostili alla pratica femminista (l'Università italiana è un esempio eccellente), laddove alcune donne iniziano l'esperienza del loro agire di concerto per desiderio di visibilità e di significazione. Non a caso, dal punto di vista storico, uno dei maggiori problemi della politica delle donne viene proprio da questa irrepresentabilità, nell'ambito istituzionale, del potere che la soggettività femminista crea nell'attualità contestuale dell'interazione.

MOLTE PAROLE dovrei inoltre spendere su come, soprattutto da parte delle americane, la soggettività femminista, proprio per il suo essere nuova e imprevedibile, multipla e plurale, discontinua e contingente, sia considerata rivoluzionaria nel senso arendtiano del termine. Secondo questa tesi, infatti, i movimenti delle donne non vogliono affatto conservare la stabilità del modello istituzionale (che, nel migliore dei casi, le ammette come maschi imperfetti), bensì la durata di quegli spazi politici che permettono alla loro differente soggettività di esprimersi e di godere finalmente di una luce pubblica che ne rivela l'esistenza.

Il Manifesto - novembre 1995



Hannah e il professore, un'insensata soap opera

SIMONA FORTI

E' ORA DISPONIBILE anche nella traduzione italiana, di Giovanna Bettini, il libro di Elzbieta Ettinger, **Hannah Arendt e Martin Heidegger** – a cui saggiamente l'editore Garzanti ha aggiunto il sottotitolo *Una storia d'amore* – che tanto clamore ha suscitato negli Usa, riaccendendo le insensate polemiche sulla coscienza ebraica della Arendt e sul suo presunto «irrazionalismo politico». Non si può far a meno di pensare che il rumore sollevato sia stato del tutto sproporzionato rispetto al contenuto del volumetto. Se infatti l'obbiettivo che esso si pone è ambizioso – ritrarre la vita emotiva di due «giganti dello spirito», per consentire una più approfondita comprensione delle loro scelte intellettuali e politiche – i risultati raggiunti non aggiungono molto a quanto già sapevamo della biografia della Young-Bruehel e non aiutano affatto a capire i percorsi teorici dei due filosofi.

La trama della ricostruzione di Ettinger è banale: una storia che purtroppo si ripete assai spesso nel mondo accademico. Vi è un professore di talento, ma di dubbia stoffa morale, che usa il proprio prestigio per sedurre una studentessa che, ingenua e al contempo orgogliosa della sua conquista, si innamora. Il rispetto delle convenienze e la moglie spingono il professore a troncarsi la relazione. La ragazza, nonostante le circostanze avverse, rimane affettivamente invischiatata. Se non fosse per i due protagonisti, non varrebbe la pena di riportare la storia. Ma poiché si tratta di Martin Heidegger e di Hannah Arendt forse è il caso di seguire un po' più da vicino la narrazione dell'autrice. La *love story* conosce tre fasi: dal 1925 al 1930, gli anni in cui i due sono amanti; dai primi anni '30 al 1950, quando le loro vite sembrano irrimediabilmente distanti; dal 1950 al '75, il lungo lasso di tempo che li vedrà, anche se con una significativa interruzione, di nuovo e per sempre amici. Quell'amore, che nasce tra i banchi universitari di

Marburg, si dimostra fatale soprattutto per le sorti di Arendt. Un destino, quello di Hannah, per Ettinger deciso da traumi e abbandoni infantili: la precoce morte del padre e il nuovo matrimonio della madre, per esempio. Quasi tutto si spiega, per lei, col desiderio di Arendt di esser amata e protetta, oltre che col suo bisogno «tipicamente ebraico» di essere accettata. Queste le ragioni che la fanno cadere nella rete del fascino soggiogante di Heidegger, che, di famiglia contadina e cresciuto in provincia, non si fa scrupolo di usare tutto il suo potere per conquistare la ragazza dall'aspetto esotico e dai modi eleganti. Da una breve nota del febbraio 1925, «si intuisce», ci svela Ettinger, l'inizio della passione amorosa. Una passione che subisce una svolta quando, nel '26, la studentessa Arendt si trasferisce ad Heidelberg, spinta dai non disinteressati consigli del maestro. Da quel momento la relazione si fa problematica: se in lei vi è diffidenza, ma ancora coinvolgimento e dipendenza, in lui l'intiepidirsi del sentimento non ha la meglio sullo spasmodico bisogno di controllo e adulazione. Gli incontri si fanno più rari, le menzogne di Heidegger più frequenti e l'insicurezza di Arendt sempre più radicata. Quando, all'inizio del '28, è nominato ordinario sulla cattedra di Husserl, decide di troncarsi con l'allieva. Il loro amore tuttavia in qualche modo continua e così anche lo scambio di lettere, del quale per la verità non riusciamo a sapere molto.

Sono note le vicende – non proprio esclusivamente sentimentali – che hanno portato Arendt lontano dalla Germania. E a questo punto non fa più tanto sorridere che l'autrice continui a presentarci l'ex studentessa di Marburg come l'irrisolta vittima del legame ambiguo col suo maestro di un tempo, ancora disposta, dopo quasi vent'anni, a fingere «di non essere una studentessa per conservare l'affetto di Heidegger». Perché per Ettinger, da quando si incontrano di nuovo, nel febbraio del '50, riproducono la stessa situazione del

passato, almeno in relazione alle loro rispettive posizioni di forza. E se afferma che le lettere dei primi anni '50, soprattutto quelle successive all'incontro, «riflettono il desiderio (di Heidegger), subito frustrato, di ristabilire la magnificenza dell'amore e del potere», non fornisce però particolari, limitandosi a raccontare di come Arendt resti ingenuamente convinta della malvagità di Elfride (la moglie) e di come si adoperi a ridare lustro all'immagine appannata di Heidegger, a seguito del suo coinvolgimento nazista. Proprio di questo ora egli ha bisogno: di essere assolto e «riabilitato». Non è allora un caso, ci suggerisce l'autrice, che nel '55, quando ormai ha riacquisito la sua antica autorità, il filosofo prenda a pretesto una mancata visita, o una mancata dedica, di Arendt per allontanarsi nuovamente da lei.

Dopo anni di silenzio, o quasi, in cui Heidegger non vuole riconoscere il successo che le opere arendtiane incontrano, i due, verso la metà degli anni '60, riprendono a scriversi e a vedersi. Entrambi anziani, i rapporti sono finalmente sereni tanto da allargare la loro amicizia anche ai rispettivi coniugi: Elfride e Einrich Blücher. Vi è solo un'ombra, insinua Ettinger, che oscura la ritrovata intesa: Martin ed Elfride chiedono consiglio a Arendt per vendere il manoscritto di *Essere e tempo* e «a chi si rivolgono gli Heidegger per questioni di denaro? A un'ebrea, una persona 'per natura' esperta in questioni pecuniarie». Ma Arendt non si sente usata, muore felice e contenta perché finalmente riconciliata e riconosciuta dall'antico maestro.

Da ciò che ho riportato, e ci sarebbe molto altro, è fin troppo ovvio che la relazione Arendt-Heidegger meriterebbe ben altri approcci e considerazioni. Ettinger non si pone alcuna questione circa i rapporti teorici tra i due pensatori; non era del resto questo il suo scopo primario. Irrita però la superficialità con cui liquida il delicato problema delle diverse posizioni assunte da Hannah Arendt nei confronti

Hannah Arendt e Martin Heidegger, "giganti dello spirito" banalizzati in un saggio che ne racconta i rapporti come una semplice love story accademica

dell'adesione di Heidegger al nazismo. Ma soprattutto lascia molto perplessi il modo in cui utilizza le fonti della sua ricerca. L'autrice è stata la prima persona a poter consultare quel carteggio Arendt-Heidegger che tanti studiosi avrebbero desiderato esaminare. Cita liberamente dalle lettere di Arendt, estrapolando brani senza riportarne il contesto. Per quanto riguarda la corrispondenza di Heidegger, non può citarla: siamo dunque rimessi completamente alla sua buona fede e alla sua perizia filologica, da non dare così per scontate dato il modo in cui tratta il carteggio Arendt-Jaspers, anche da noi consultabile. Più che testimonianze, pertanto, ci fornisce ritratti psicologici, nemmeno troppo elaborati, più che riferimenti precisi, congetture e illazioni, che non possono valere come prove su cui fondare il giudizio sui due protagonisti. Così, al posto di una dettagliata biografia di Hannah Arendt (questo è stato il motivo ufficiale che le ha consentito di consultare gli archivi, cfr. la lettera di L. Kohler in *The New York Review of Books*, n. 4, 1996) Elzbieta Ettinger ci presenta la frettolosa puntata di una sensazionalistica *soap-opera*.

Il Manifesto – La Talpa Libri
16 maggio 1996



Rispondi Heidegger

di Simona Forti

È in libreria in questi giorni l'edizione italiana delle lettere e dei documenti che testimoniano il legame che per mezzo secolo ha tenuto uniti Hannah Arendt e Martin Heidegger: **Lettere 1925-1975 e altre testimonianze** (lasciti a cura di Ursula Ludz, edizione italiana a cura di Massimo Bonola, Edizioni di Comunità, pp. 370, L. 32.000). In realtà non si può parlare di un vero e proprio carteggio: troppo grande è la sproporzione tra le 119 missive di lui e le sole 33 di lei. Allo scambio epistolare vengono inoltre aggiunti altri testi, tra i quali, della Arendt, il manoscritto giovanile «Ombre» e il saggio «Heidegger a ottant'anni» e, di Heidegger, alcune (brutte) poesie composte per celebrare «l'amica ritrovata». L'avvenimento editoriale è senz'altro importante: dai fondi «Heidegger-Arendt» di Marbach e dagli «Hannah Arendt Papers» di Washington sono state probabilmente raccolte tutte le testimonianze scritte disponibili. Non sarà pertanto più possibile negare la filiazione della filosofia politica arendtiana dall'orizzonte di pensiero heideggeriano; certo non nel senso reso caricaturale dalla *soap opera* filosofica della Ettinger, in cui la giovane ebrea emigrata rimarrebbe per tutta la vita succube del pifferaio magico della Foresta Nera. Le lettere e i documenti aiutano semmai a smontare l'immagine stereotipata della subalternità della Arendt e, se confermano la profonda influenza che su di lei ebbe il maestro, ancor più attestano di come sia riuscita a condurre il proprio pensiero verso un percorso autonomo e del tutto originale.

Non è comunque un caso che il rapporto tra Hannah Arendt e Martin Heidegger non abbia prodotto una vera e propria corrispondenza (chi conosce il carteggio Arendt-Jaspers non mancherà di notare la differenza). Ciò che emerge infatti è una siderale distanza esistenziale tra i due corrispondenti. A lettura ultimata viene quasi da chiedersi

Il panorama delle traduzioni italiane della pensatrice ebrea cristiana tedesca si arricchisce di due densi «materiali». Nelle lettere con Martin Heidegger non è tanto la conferma di una filiazione filosofica a interessare, ma, piuttosto, la non corrispondenza di due caratteri: la fatale solitudine di lui, catafratto nel ruolo di pastore dell'Essere; l'emancipazione di pensiero dell'allieva. Proprio questa audace ricerca di autonomia, che approderà alla negazione critica del nichilismo heideggeriano (e dunque alla politicizzazione), costituisce il nucleo forte degli scritti sparsi di «Archivio Arendt»: primo blocco di una scelta di testi balenanti.

se non sia più opportuno, per quanto riguarda Heidegger, stendere un pietoso velo sulla sua vita privata e rassegnarsi una volta per tutte a confinarne la grandezza nelle opere. È questa asimmetria di caratteri, la loro «non-corrispondenza», appunto, che spesso impedisce alla comunicazione di raggiungere un'autenticità espressiva.

Il linguaggio allusivo di Heidegger permette solo di intuire la forza di un legame che resiste alle tensioni e alle ambivalenze. Il mistero stesso del *love affair* non viene del tutto svelato. Le lettere comprese nella prima sezione, intitolata «Vedersi», scritte tra il febbraio del '25 e l'inverno del '32-'33, ritraggono un uomo che maschera il conflitto tra passione amorosa e disciplinamento «del proprio genio creativo» sotto il ruolo maieutico verso una giovane e promettente allieva, dalla cui «pura essenza di fanciulla» trarre ispirazione per il proprio lavoro. Non mancano tuttavia lettere in cui il cattivo poeta e il professore tedesco lasciano il posto all'autentico pensatore che sta maturando gli ultimi passaggi dell'Analitica Esistenziale. Già in questi anni l'atteggiamento della Arendt è radicalmente diverso, segnato da una spietata fedeltà ai fatti che le mostra la grandezza, ma anche la miseria, dell'amato maestro. La lettera dell'inverno '32-'33, che chiude questa fase epistolare, è un documento importante



in cui Heidegger si scagiona dalle accuse di antisemitismo che la Arendt gli aveva riportato chiedendogli presumibilmente spiegazioni.

Le lettere riprendono all'età del secolo. Hannah Arendt e Martin Heidegger si rivedono dopo quasi vent'anni e la missiva di Heidegger dell'8 febbraio del '50, con cui si apre la sezione «Ri-vedersi», reca testimonianza dell'emozione di questo incontro. Nel leggere della «colpa del mio silenzio» ci aspettiamo di assistere a una delle rarissime autoaccuse dell'autore di *Essere e Tempo*. Purtroppo, non si fa parola del coinvolgimento di Heidegger nel regime. Il colpevole silenzio si riferisce in realtà al rimorso di un marito che ha nascosto alla moglie l'antica relazione amorosa.

La «questione» vera e propria viene comunque «sfiorata» in alcune lettere successive. Presumibilmente sollecitato da più parti, non da ultimo da Jaspers – al quale concede in quello stesso periodo una sorta di «ammissione di colpa» – Heidegger non può tacere sull'accaduto. Tuttavia le spiegazioni sono, come dire, molto filosofiche. Tra le righe si può leggere una sorta di *retractatio* del discorso di Rettorato: «L'uomo deve esperire la più intima articolazione dell'essere, per poter arrivare in quel luogo in cui egli prova che la giustizia non è affatto una funzione della forza, ma il raggio della bontà

che salva. L'elemento internazionale e quello «nazionale unito» si nutrono sempre e soltanto, nascostamente, di un elemento nazionale essenzialmente non libero. I popoli del mondo devono innanzitutto donare la loro forza più peculiare all'intenzione infinita della bontà salvifica, cosicché l'umanità si accresca in dignità storica relativamente al destino dell'essere e così si salvi». Così, la comprensione di tutto «il male e la confusione» – dal nazismo al «giornalismo planetario», dallo stalinismo alla «desertificazione della tradizione» – richiede un pensiero rammemorante che non può coincidere con una storia intesa soltanto come concatenazione di eventi.

Non lascia perplessi il fatto che il totalitarismo venga spiegato dal punto di vista della *Seinsgeschichte*: si trovano in proposito riflessioni profonde e intuizioni assolutamente folgoranti. Ciò che disarmo è l'impossibilità di Heidegger di utilizzare qualsiasi altro registro; la sua incapacità di uscire dalla dimensione di «pastore dell'Essere»; quel suo non parlare mai in prima persona e di eventi specifici, anche quando a richiederli è il bisogno di spiegazione degli amici e degli allievi. La riconciliazione stessa con l'amica viene interpretata in termini di desti-

no. Per la Arendt, invece, questa «ritrovata intimità» è l'occasione per riallacciare la continuità della sua vita; per riprendere il dialogo con colui a cui, per sue esplicite ammissioni, deve filosoficamente «quasi tutto». Tuttavia, nemmeno in questa fase matura e 'pacificata' della loro relazione si dà reciprocità, corrispondenza. Anzi sembra acuirsi ancor più quella asimmetria che

vede Heidegger ormai «prigioniero nella trappola della sua tana» - 'occupato' esclusivamente col suo pensiero - e la Arendt che non può fare a meno di rispondere agli eventi del mondo. Non a caso gli incontri si diradano fino a interrompersi, per riprendere soltanto a metà degli anni sessanta.

Dal '65 al '75 - anno in cui la Arendt muore - lo scambio epi-

stolare è intenso, anche dal punto di vista filosofico. Lasciamo al lettore il gusto di scoprire in questo ultimo dialogo a distanza le corrispondenze e le divergenze tra due pensatori che hanno cessato di pretendere dalle loro reciproche differenze ciò che non può arrivare e che forse per questo hanno incominciato a parlarsi davvero. Questa ultima sezione - «Autunno» - è l'unica

che può essere considerata un vero e proprio carteggio; e non casualmente è anche la sola in cui le poesie che i corrispondenti si scambiano non suonano stonatamente patetiche. Come i versi che Hannah Arendt dedica al maestro e amico ormai anziano: «A coloro cui la primavera ha donato e spezzato il cuore, l'autunno lo risana».

Alias n°44 - novembre 2001



UN LIBRO DI SCRITTI SPARSI

Ho fatto i conti con il Dasein

di Augusto Illuminati

È uscito da Feltrinelli **Archivio Arendt 1. 1930-1948**, a cura di Simona Forti (pp. 270, € 28,50): si tratta del primo dei due volumi in cui sono stati tradotti in italiano, a cura di Paola Costa, gli *Essays in Understanding 1930-1954*, prima sezione edita da Jerome Kohn della più vasta raccolta degli *Uncollected and Unpublished Works by Hannah Arendt*. Non siamo però di fronte a un tentativo di opera omnia dell'autrice tedesca, bensì a una selezione di articoli, conferenze, recensioni, ecc. prima difficilmente accessibili, sebbene non manchino semplici varianti di testi già noti (per esempio il saggio su Kafka o lo scritto su colpa organizzata e responsabilità universale). I criteri di scelta sono a volta discutibili; per fortuna in almeno due casi il lettore italiano ha a disposizione scritti inspiegabilmente esclusi, come il saggio sulle *Elegie duinesi* di Rilke, redatto insieme all'allora marito Günther Stern-Anders e così anticipativo rispetto alle (probabilmente) posteriori analisi di Heidegger (cfr. «aut aut», nn. 239-240 del 1990), e i due importanti scritti su Marx che la prefatrice del libro e massima nostra studiosa arendtiana Simona Forti curò per «Micromega» 5/1995. Qualche dubbio può destare anche la decisione dell'editore italiano di tradurre dall'inglese anche i testi tedeschi precedentemente volti in inglese dal curatore americano e comunque di non rendere conto neppure sommariamente delle differenze laddove esiste una duplice versione a cura della stessa Arendt. Ma sono minuzie di fronte all'importanza editoriale dell'impresa, che già ora consente di approfondire notevolmente la formazione del pensiero arendtiano, al di là dell'ovvia convergenza di vari scritti intorno ai nuclei tematici delle opere maggiori (nel periodo in questione *Rahel Varnhagen* e *Le origini del totalitarismo*). In alcuni casi abbiamo un'esposizione sorprendentemente abbreviata e folgorante di tesi altrove a lungo argomentate, come il seguente annientamento di una certa retorica dell'Olocausto destinata a prolungarsi ben al di là del 1946 di riferimento: «Non vi è cronaca alcuna che possa trasformare sei milioni di morti in un argomento politico. Il tentativo dei nazisti di edificare una malvagità oltre ogni vizio non ha fatto altro che stabilire un'innocenza oltre ogni virtù. Questa innocenza e questa malvagità non hanno alcuna relazione con quella realtà in cui esiste la politica» - ciò che invece si compie con la rivolta del ghetto di Varsavia. Chi ricorda le posteriori polemiche sull'affare Eichmann, ben capisce le implicazioni.

Il gruppo di scritti più acerbamente suggestivo è però quello degli anni trenta, quando la giovane studiosa heideggeriana comincia a staccarsi audacemente dal maestro, sondando i futuri percorsi originali ma non immemori dell'antica lezione. Assai significativa è l'attenta recensione (1930) di *Ideologia e utopia*

di Karl Mannheim, dove la destrutturazione sociologica della filosofia, ricondotta alle specifiche situazioni di origine, è ovviamente criticata (e accostata al riduzionismo psicoanalitico, svelando così la matrice della costante diffidenza in materia dell'autrice): tuttavia l'attacco manheimiano alle pretese di «autenticità» di Heidegger e la sua difesa della sfera («inautentica», ma sociologicamente più significativa) del «Si» è preso molto sul serio e non a caso il fatto che la ricerca di un più originario dell'autentico vada a parare nella relazionalità dell'esistenza pubblica sembra preludere alle imminenti acquisizioni di una Arendt finalmente autonoma e politicizzata. Un primo (ma tutt'altro che definitivo) punto d'arrivo è la grande resa di conti con Heidegger nel saggio «Che cos'è la filosofia dell'esistenza?» (1946), in cui viene marcato il carattere insulare e nichilistico del *Dasein* orientato progettuale all'essere-per-la-morte (mentre, al contrario, se nel concetto di uomo non rientra il suo abitare sulla terra insieme ai propri simili, tutto ciò che gli rimane è l'adattamento subalterno a un Super-Sé, l'omologazione dell'atornizzato in una comunità totalitaria meccanica e casuale. L'esistenza può invece svilupparsi solo nella condivisione della vita da parte di esseri umani che abitano un mondo dato, comune a tutti. Qui è già tutto il nucleo del mondo politico plurale di attori virtuosistici e spettatori critici, rivendicato negli scritti maggiori della Arendt, e della ripresa più metafisica che ne farà Jean-Luc Nancy con i concetti di *com-parution* e *partage*. Non mancano infine contributi di grande giornalismo, come l'analisi della stampa in lingua straniera che appare, a opera dei gruppi immigrati, nell'America degli anni di guerra (con un'attenta esposizione in particolare degli atteggiamenti di quella italo-americana, a lungo filofascista), l'esame delle tendenze neocattoliche, che distingue nettamente fra valore ideologico-letterario del fenomeno (in alcuni casi, come Péguy e Bernanos, perfino orientato verso il socialismo e l'antifascismo) e valore filosofico, molto dubbio in quanto aspirante a una certezza che è inconciliabile con la verità. Conclude il volume un complesso e appassionato confronto con l'antistalinismo della sinistra americana, in una conferenza alla Rand School tenuta in piena guerra fredda. Lo apriva, invece e fuori da ogni ordine cronologico, la meravigliosa intervista televisiva del 28 ottobre 1964 con Günter Gaus, peraltro già nota ai lettori italiani (sempre grazie al benemerito «aut aut»), che riassume nel modo più efficace la biografia della Arendt: il suo rapporto con la Germania attraverso la lingua e la storia, i debiti filosofici, l'amore per il «mondo», il concetto di «azione» come da lei vissuto in un gesto politico esemplare.

Alias n°44 - novembre 2001

Ancora la Arendt? Sì, ma sempre più incomoda

Nell'esilio americano la pensatrice ebrea-tedesca già enuclea i suoi temi forti, e intanto quello dell' "obbedienza" che porta al totalitarismo: vi è prefigurata la "zona grigia" di Primo Levi, dove l'ebreo è costretto a fare i conti con il suo "volersi" vittima

di Domenico Scarpa

Sir Isaiah Berlin aveva torto a dire che Hannah Arendt è il pensatore più sopravvalutato del ventesimo secolo. Probabilmente si riferiva a *Le origini del totalitarismo* (1951), un libro che a leggerlo ora appare tempestivo e necessario ma scritto sotto una percettibile spinta emotiva, un compendio di filosofia e politica che intende scolpire una definizione generale del proprio tempo ma risulta per lunghi tratti generico, parziale, sfocato, e dove la natura dell'oppressione nella Russia di Stalin è in parte sottovalutata in parte incompresa. La Arendt si trova a suo agio nelle parti meno politico-filosofiche, cioè, quando parla di etica in maniera concretamente emotiva, quando si cimenta in ritratti di persone (Disraeli, Proust), o quando ricostruisce minuziosamente vicende come l'affare Dreyfus. Così, viene da porsi una domanda irriverente: ma la Arendt aveva o no una mente politica?

Ci aiuta a rispondere un altro suo libro appena uscito a cura di Marie Louise Knott, **Antisemitismo e identità ebraica** *Scritti 1941-1945* (Edizioni di Comunità, pp. IX-198, € 20). Questi articoli uscivano su «Aufbau», giornale degli ebrei tedeschi in esilio pubblicato a New York. In America la Arendt arriva dopo otto anni di peregrinazioni: nel '33 fugge a Praga e poi a Parigi; soggiorna qualche mese in Palestina; infine, allo scoppio della guerra, benché priva della cittadinanza tedesca e ormai apolide, viene rinchiusa come «straniera ostile» nel campo di concentramento di Gurs (Francia meridionale). La condizione dell'ebreo perseguitato, spogliato della nazionalità, soggetto alle assurdità efferate della diplomazia di guerra, la Arendt l'ha provata sulla pelle per anni quando comincia a scrivere in tedesco questi articoli newyorkesi. Sono i suoi primi articoli politici, e alla politica s'intreccia la questione dell'identità ebraica. Leggendoli si pensa che forse la Arendt non aveva la mente politica, ma certo possedeva una forte percezione politica, e un senso certissimo dell'etica concreta, del che cosa fare in una data situazione.

La prima parte del libro s'intitola *La guerra ebraica che non ha mai avuto luogo*: la Arendt batte ogni volta su uno stesso identico punto, la necessità di costituire un esercito ebraico che combatta a fianco degli Alleati. «Dall'antisemitismo non si è al sicuro che sulla luna»: per questo gli ebrei devono battersi, sotto bandiera ebraica, per la libertà di tutti i popoli. «Ma d'altro canto questa battaglia dev'essere condotta a partire da precise convinzioni teoriche (...). La prima di queste convinzioni è che andiamo in guerra come un popolo che ha contribuito quanto ogni altro allo splendore e alla miseria dell'Europa». Qui le parole chiave sono «quanto ogni altro» e «splendore e miseria». Gli ebrei sono per l'appunto un popolo, sullo stesso piano di tutti gli altri, europei nel bene e nel male, senza menomazioni né privilegi. Niente favole sul «popolo eletto», niente rivendicazioni di primogenitura della sofferenza: se davvero si vuole combattere non ci si deve arroccare nella condizione di vittima innocente. Ecco perché l'atteggiamento di «pazienza attiva» proposto dalla Arendt suona: «rafforzare l'autocoscienza e indebolire l'orgoglio ebraico». Combattere sotto bandiera ebraica, infine, romperebbe la congiura del silenzio sullo sterminio in corso: «Per duecento anni ci siamo lasciati mettere in testa che la via più sicura per sopravvivere è fingersi morti. Col risultato che noi stessi tra di noi spesso non sappiamo se camminiamo tra i vivi o tra i morti». Queste parole hanno la violenza benefica ed elementare della concretezza, l'energia della verità percettiva. Sono parole che ti afferrano per il bavero della giacca e ti costringono a guardare dove non vorresti guardare. Agli aforismi morali acuminati della Arendt la malinconia del sapersi inascoltata aggiunge forza anziché sottrarne.

È un anno di pochi e rari entusiasmi e di delusioni continue, accerchiamenti. Si arriva al novembre 1942, e nulla succede; la Arendt sospende la collaborazione a «Aufbau». Ma a questo punto, chi legge avrà capito che in questi articoli c'è già il nucleo dei

suoi due libri maggiori: *Le origini del totalitarismo*, appunto, e *La banalità del male*, il reportage del '63 sul processo Eichmann. Questo nucleo è la riflessione sull'obbedienza, cioè su uno dei comportamenti più misteriosi e sfuggenti dell'uomo. L'obbedienza è la radice comune del totalitarismo e del male radicale perpetrato da uomini banali come Eichmann.

«Vivere? Lo facciamo per noi i nostri capi». L'obbedienza è la scelta, libera o coatta, di una vita vicaria. «Il piccolo-borghese si distingue infatti dal borghese per la sua assoluta irresponsabilità nei confronti del bene pubblico e per la sua fedeltà sconsiderata al bene proprio». Pur di difenderlo e aumentarlo, è disposto a cancellare la tavola dei dieci comandamenti per obbedire al comandamento unico di Hitler: «tu devi uccidere». Primo Levi e Hannah Arendt ci dicono che smette di essere uomo sia chi ubbidisce ciecamente agli ordini, e per inerzia d'animo rinuncia alla responsabilità individuale verso se stesso e verso i propri simili, sia chi è vittima della assoluta violenza altrui, e viene distrutto interamente nella propria essenza umana.

Più ancora che per il titolo, *La banalità del male* è un libro scandaloso per le conseguenze che trae dalla riflessione sull'obbedienza. I politici dello Stato di Israele e i capi della comunità ebraica americana si vergognavano di essere i rappresentanti di un popolo condotto nelle camere a gas senza ribellarsi. E invece la Arendt mette in forse, sottoponendole a indagine critica, sia l'acquiescenza degli uccisi sia la dirittura morale dei sopravvissuti. E mette in questione la politica di Israele: la politica della memoria e la politica militare. È stata lei a riflettere per prima su quello che Primo Levi avrebbe chiamato «la zona grigia»: la terra di nessuno tra vittime e oppressori, la geografia delle complicità, delle debolezze, degli opportunismi, della malafede. Processando Eichmann, giudici e governanti avevano tutto l'interesse a che una

simile nozione non passasse; e che non si parlasse dei *kapos* ebrei nei lager e delle connivenze con i nazisti della cosiddetta «polizia ebraica», nel ghetto di Varsavia e altrove. L'ebreo era stato vittima sempre e comunque, e la Shoah era un evento unico e irripetibile. Se rileggiamo gli articoli di guerra della Arendt alla luce di queste conclusioni, se leggiamo la seconda parte del libro, dove si avanza (nel '44) l'idea di uno Stato binazionale ebraico-palestinese, ne capiamo tutta la lungimiranza e l'importanza. Il suo è un discorso imbarazzante, così come lo saranno, in Italia, le prese di posizione degli ebrei Primo Levi, Natalia Ginzburg e Franco Fortini contro la politica israeliana di aggressione militare contro i palestinesi.

Ho parlato, a proposito della Arendt, di «percezione politica»: e volevo dire che la condizione concreta della nostra esistenza è il punto più certo dal quale partire. È l'unico terreno nel quale si possano piantare e far rampicare delle idee o, per chi lo preferisce e ne ha il talento, una metafisica. Ma nel Novecento la metafisica e le idee sono diventate qualcosa che si tocca e si manipola, che ferisce e lascia ematomi nella carne, che uccide. La Arendt possiede una pulsazione emotiva che diventa pulsazione etica, e fa vibrare di fermezza ogni parola che pronuncia. La sicurezza e l'autorità di questa donna sola con le sue opinioni è sbalorditiva. Si trova a suo agio quando scrive in una terra di mezzo, lontana da ogni sponda.

«Sono riuscito ad afferrare questo secolo alla gola», scriveva Elias Canetti subito dopo aver spedito all'editore il manoscritto di *Massa e potere*. Di pochi scrittori, di pochi pensatori si può dire che siano riusciti in questa impresa. Hannah Arendt, se anche non ci è riuscita del tutto, lo ha perlomeno guardato negli occhi; forse, gesticolando un po' troppo.

Alias n°46

23 novembre 2002



Diario attivo in terra d'esilio

di Bruno Accarino

Un libro viene frettolosamente archiviato, in genere, non perché sia irrimediabilmente brutto, ma perché dice e non dice. Il «diario di pensiero» ultraventennale di Hannah Arendt dà un senso di spaesamento, perché in esso tutto, anche ciò che è meno plausibile, reca il segno della radicalità. Se il 1950 è la data di partenza, la decisione di mettere mano al diario coincide con il compimento dell'impresa sulle origini del totalitarismo e forse con qualcosa di meno accidentale: un appunto del gennaio del 1953 vede la rottura generazionale novecentesca all'altezza della prima guerra mondiale, ma la coglie come incompiuta perché «la coscienza della rottura presupponeva ancora la memoria della tradizione e rendeva la rottura, in linea di principio, riparabile». La vera cesura interviene solo dopo la seconda guerra mondiale, «quando non fu più registrata affatto come rottura».

Ciò significa che sarebbe un vano tentativo attingere al diario per ricavare materiali ulteriori su quella che alcuni considerano la vera svolta biografica di Hannah Arendt: la dissertazione del 1929 sul concetto di amore in Agostino, maturata a cavallo tra il magistero di Heidegger e il rapporto, che non sarà mai di discipulato deferente e oscillerà invece tra il filiale e l'amicale, con Jaspers. Nessun accenno, se ho ben visto, neanche all'entusiasmante biografia di Rahel Varnhagen. Qualche curiosità avremmo voluto soddisfarla anche in riferimento a quel periodo piuttosto opaco in cui, nell'esilio degli anni '30, la collaborazione con organizzazioni sioniste spinge Hannah in quel territorio politico e morale che accoglie le domande e le lacerazioni, tra gli altri, di Scholem e di Benjamin, e un documento prezioso del quale è nell'epistolario tra lei e il sionista della prima ora Kurt Blumenfeld (Hannah Arendt - Kurt Blumenfeld, *In keinem Besitz verwurzelt* [Senza radici], Amburgo 1995). Ma l'arco cronologico del diario significa anche che la presa diretta è con le opere maggiori, da *Vita attiva* alla fine degli anni '50 a *Sulla rivoluzione*, da *La banalità del male* fino al grande lavoro incompiuto su *La vita della mente*.

Pochissime, invece, le annotazioni personali: si fa eccezione per il secondo marito Heinrich Blücher (a lui, morto il 31 ottobre 1970, è dedicata una poesia nel novembre dello stesso anno, e l'ultimo quaderno esordisce con l'epigrafe «Senza Heinrich»), un uomo non assurto agli onori delle cronache filosofiche (almeno una volta, nell'agosto del 1953, viene accomunato a Heidegger come «teologo») perché probabilmente affetto da *horror calami*, ma decisivo nella costruzione di un equilibrio psicologico ed esistenziale

di Hannah dopo la crisi del matrimonio con Günther Anders; o per Hermann Broch, morto alla fine del maggio 1951 e ricordato in giugno: il co-protagonista di un'amicizia ironica e sottile, anch'egli analista del totalitarismo, al quale la repentinità della morte «sottrasse quel po' di amicizia, di ascolto e di vicinanza a cui aveva diritto».

Campeggia la figura di Heidegger (ma più di lui, senza dubbio, quella di Platone, tallonato senza requie perché padre indiscusso della filosofia politica occidentale), naturalmente. Reincontrato nel primo viaggio in Europa dopo la fine della guerra, tra il 1949 e il 1950, non si lascia stanare politicamente, benché nessuna delle sue pagine sia priva di ricadute politiche. Qual è poi il suo segreto? Ha reso produttiva non la solitudine ma la *Verlassenheit*, l'abbandono (dicembre 1952). E la *Verlassenheit* è sempre, per definizione, religiosa: nella sua forma più elementare, è quella del morire e della non-appartenenza al mondo, l'unica esperienza radicalmente anti-politica. Questa singolarità non va però confusa con l'inconfondibile unicità e irripetibilità di ogni uomo singolo, che nella singolarità può solo scomparire perché in essa non abbiamo più nessuno da cui distinguerci. Chi è solo (*monos*) non per questo è anche solitario o abbandonato (*éremos*): dopo l'incendio del mondo Zeus poteva essere solo, ma non solitario, perché poteva «essere con sé».

I temi più cari si ripresentano con una libertà di astrazione perfino maggiore di quella a cui una scrittura argomentativamente eccentrica e spiazzante ci aveva già abituato. Qui si può solo segnalare qualche occorrenza più insistente di altre. Il rapporto tormentato con Marx, intanto: non si fanno le frittate senza rompere le uova (è scritto proprio così), e la frittata primaria è stata, nel caso di Marx, la sostituzione della politica con la storia, con la duplice conseguenza di identificare il lavoro con il produrre e di confondere il lavoro con l'agire. Ma al fondo c'è l'accettazione acritica dell'immagine hegeliana dell'uomo come di un essere che pone scopi in un modo isolato e che solo dalla necessità di realizzare questi scopi è costretto nel mondo degli altri, cioè dei mezzi. In verità l'intera vicenda che parte da Ricardo e che si intitola alla teoria classica del valore è per Hannah o insignificante o fuorviante, e qui non trovo accenti diversi; se non una forte consapevolezza (non sempre presente nei testi editi) della necessità di misurarsi con l'analisi marxiana della merce. La maledizione che pesa su Marx è una difficoltà strutturale ad accedere all'orizzonte della pluralità, il che impone di scavare fin dentro

I diari che Hannah Arendt scrisse tra il 1950 e il 1973, cioè nell'arco di tempo in cui la filosofa tedesca lavorò alle sue maggiori opere, da "Vita Activa" alle "Origini del totalitarismo"

il pilastro della sua teoria — la distinzione tra valore d'uso e valore di scambio — per reperire la scaturigine di questa refrattarietà ai «molti». Non si dovrà dunque ricorrere alla storia del marxismo e alle sue incrostazioni, meno che mai alle esperienze del comunismo storico, per venire a capo del problema: non sono cose, nemmeno per chi vive con buon accasamento l'esilio americano, da propaganda anticomunista spicciola.

In realtà la griglia a cui Hannah sottopone gli autori che incontra, quelli che ama e quelli di cui diffida, è sempre quella del mondo e, a stretto contatto, quella della storia e della causalità. Se alle vedute causalistiche e teleologiche, che ci insegnano a concepire la storia come una catena di eventi causalmente e teleologicamente coerente e spiegabile, si tolgono la causa prima e lo scopo ultimo, è inevitabile che l'intero processo si risolva in un circolo. Perché allora ci si intestardisce nell'inseguire paradigmi causalistici? Perché, come ha visto quel Nietzsche il cui peso aumenta in modo esponenziale nella seconda parte della biografia intellettuale di Hannah (anche, va detto, grazie a Heidegger), il punto di vista causale viene conservato — nonostante l'eliminazione della *causa sui* e dello scopo finale — come mezzo per aggirare il nuovo e l'ignoto, il vero depositario dell'evento, e per rifugiarsi in ciò che è noto e familiare dissolvendo tutti i fattori nuovi e sconosciuti in effetti calcolabili di cause note.

Chi non azzecca l'approccio alla storia sbaglia anche nell'inquadrare il mondo. L'*amor mundi* è il criterio che consente di leggere la pericolosità dell'amore, la più antipolitica delle potenze mondane. L'amore è vita senza mondo: la sua grandezza e la sua tragicità sono nel creare un nuovo mondo e nell'esserne un nuovo inizio, e nel sancire così, tuttavia, la propria fine. Appena questa potenza si impadronisce dell'uomo e brucia l'*infra*, o che divide e unisce, apre le porte ad una umanità che è senza mondo, senza oggetto — l'amato non è mai un oggetto — e senza spazio. Qui si intravedono anche le ragioni di una sorprendente sensibilità per le pagine teologicamente più impegnative



del nuovo testamento e per l'unicità della figura di Gesù. Il quale voleva assumere su di sé non i peccati, come interpreta Paolo, ma le sofferenze degli uomini (aprile 1955).

In tutto questo, poca cronaca politica. Ma folgorante, e molto heideggeriano, è qualche appunto sull'America, qua e là accompagnato da citazioni del *Federalist*: dal tentativo riuscito «to make the world a better place to live in» è scaturito il fatto che si è trasformato l'accadere umano nel mondo in modo tale che in esso non potessero più penetrare gli eventi. «Nothing ever happens». Ma solo negli eventi, in cui si congiungono gli elementi dell'accadere, riluce il senso dell'accadere: di qui il vuoto di senso della vita americana. Solo gli eventi, non che essere disordinati e fonte di disorientamento, «organizzano» l'accadere e gli danno forma, dando al tempo stesso all'uomo un contegno. Di qui la mancanza di forma della società americana e la mancanza di stile degli uomini, di qui la dimensione anarchica della vita privata americana.

Ma l'America ha anche un altro volto, quello di un costituzionalismo vaccinato rispetto a certe insidie europee. Qual è l'esito politico della critica arendtiana della volontà? E qual è il suo bersaglio? Il volontarismo di Rousseau, anzitutto: la sua volontà non è una disincarnata ragion pratica kantiana, ma la volontà di un sé comune, di una particolare comunità politica. Per Hannah, tuttavia, il passaggio dalla volontà razionale universalistica alla volontà del popolo o della nazione non fa che sottolineare l'ostilità della facoltà di volere alla pluralità. La filosofia politica di Rousseau tenta di combinare la fisionomia classica del comunitarismo con il linguaggio individualistico moderno della volontà e del contratto. Ma il cemento tra le due istanze è il tentativo di Rousseau di eliminare gli effetti corruttori della pluralità. In questo senso, il linguaggio moderno della volontà fornisce a Rousseau il vocabolario teorico necessario a superare la pluralità e a promuovere l'unità come modello della comunità politica sana. La volontà rousseauiana esclude ogni processo di scambi d'opinione e ogni eventuale tentativo di conciliare opinioni diverse: la volontà è una e indivisibile. Settembre 1952: la volontà generale di Rousseau è forse la più micidiale soluzione della quadratura del cerchio, cioè del problema fondamentale di ogni filosofia politica dell'Occidente: come trasformare una pluralità in una singolarità o, con Rousseau, come «réunir une multitude en un corps». La soluzione è micidiale perché il sovrano non è nemmeno più quello che comanda, ma risiede quasi in me stesso, come il *citoyen* che si contrappone all'*homme particulier*. Nella rivoluzione americana, invece, la sede del potere era il popolo, ma fonte della legge doveva divenire la costituzione, un documento scritto ed emendabile che non poteva mai essere uno stato d'animo soggettivo come la volontà.

Grande spregiudicatezza si riscontra, come sempre, nella decisione di affrontare tutti i rischi possibili rasentando i territori del

conservatorismo contemporaneo. Così di Edmund Burke viene recepita l'istanza pluralistica («to act means to act in concert»), certamente pensata, all'origine, in funzione controrivoluzionaria, ma non sgradita a chi, come la Arendt, contestò accanitamente che il 1789 potesse essere un modello di rottura rivoluzionaria; di Spengler si dice che è stato l'unico a trarre tutte le conseguenze della secolarizzazione e dell'eliminazione di Dio dalla storia degli uomini e a dare spessore all'eterno ritorno nietzscheano.

Tutti gli steccati cadono quando è in gioco la possibilità di perdere, o di conquistare; l'ancoraggio della pluralità. Hannah Arendt non amava la categoria filosofica della coscienza. Il *con-scire*, così scrive nel diario, è essenzialmente repentino e privo di continuità. La trasformazione o la falsificazione della memoria nella coscienza recide la comunicazione dell'uomo con il mondo ed è perciò il segno dell'isolamento dell'individuo, o meglio dell'imprigionamento dell'individuo in se stesso. Un individuo singolo potrebbe avere coscienza solo se fosse costretto a vivere senza i suoi simili. La memo-

Nessuna annotazione personale e rarissimi riferimenti all'attualità politica. Piuttosto il corpo a corpo filosofico con Platone, Rousseau, Marx, Heidegger e il comunismo statunitense

ria e il linguaggio indicano invece, come si legge con allusione all'ultimo scritto di Max Scheler, «la posizione dell'uomo nel cosmo» come una posizione di molti uomini: annunciano la pluralità, individuano la posizione del genere umano nella scala di ciò che appare e di ciò che scompare. La pluralità, in cui compare ogni essente, sembra avere un senso solo nella pluralità delle generazioni che si succedono, cioè il senso di rendere possibile la permanenza sulla terra almeno come sopravvivenza del genere umano.

Rimangono sul tappeto le domande che abbiamo imparato a porci da quando Hannah Arendt è rientrata nel dibattito filosofico. È difficile dire se il *display* dei molti diversi, come sono gli individui della Arendt, sia in quanto tale eversivo. Al suo estremismo laico non sempre corrispose una radicalità di intenzionalità politica, come dimostra forse non il suo anti-giacobinismo in quanto tale, ma il registro del suo anti-giacobinismo. Proprio perché il mondo è stato creato, con una irrisarcibile violenza primigenia che è l'altra faccia dell'amore, è possibile che esso sia oggetto di disamore e non di amore - ed è possibile perciò che si riapra un circuito, questa volta profondamente laico, che dalla

I quaderni di una vita

Il *Denktagebuch 1950-1973* di Hannah Arendt, composto di materiali originariamente appartenenti agli «Hannah Arendt Papers» e conservati presso la Biblioteca del Congresso a Washington, è apparso presso l'editore Piper (Monaco di Baviera) nel 2002, a cura di Ursula Ludz e Ingeborg Nordmann. All'impresa ha collaborato lo Hannah-Arendt-Institut di Dresda.

Si tratta di 28 quaderni redatti con cadenza mensile (propriamente non siamo perciò di fronte a un diario), più un «quaderno Kant» che assomma a poco meno di 20 pagine a stampa. L'edizione dei due volumi, per oltre 1200 pagine complessive, è accompagnata, oltre che dall'indice dei nomi, da un indice analitico e da altri strumenti di orientamento, da due dizionarietti (greco-tedesco e latino-tedesco), stanti la dimestichezza dell'autrice con le lingue classiche antiche e la sua facilità nell'attingere ai testi originali.

Un'edizione impeccabile, di commovente accuratezza, frutto di una dedizione senza riserve costata molti anni di lavoro: un omaggio di due donne a una donna, un atto d'amore alla faccia dei burocrati e dei legislatori che, in Italia e magari anche in Germania, concepiscono la ricerca come ostensione di risultati immediatamente spendibili e come esibizione diurna di successi e di progressi quantificabili. La sollecita traduzione di opere di questo genere renderebbe leggermente meno amaro lo stato permanente di calamità cerebrale in cui l'Italia, con i governanti che si ritrova, è ormai costretta a vivere. Magari i tedeschi ci schifano un po' meno.

capricciosità imperscrutabile della divinità creatrice risalga all'ingiustificabilità e perciò alla criticabilità del mondo.

Il disprezzo del mondo - anche qui c'è Agostino - tarpa le ali ad ogni ambizione, sia pure, e costringe la libertà dei moderni ad assumere il volto dell'*horror contingentiae* e la fisionomia del feticcio della sovranità. Ma questa idea non è poi così peregrina, se la contingenza ha le fattezze hobbesiane della morte per mano altrui e se la sua neutralizzazione ha il volto più nobile del liberalismo classico. Un modello di autodifesa dalla contingenza è inoltre quello dell'eccedenza cognitiva dell'altro: è sempre vero che l'esuberanza di informazioni di cui è portatore l'altro immette nell'*eudaimonia* di stampo aristotelico e non in quella, cara ad Epitteto, del «non essere angustiato»? È del tutto vero che la libertà negativa è la zavorra del pensiero occidentale? Ma poi: se si rifiuta l'ancoraggio di un mondo utopico, si respinge anche il potenziale deontico del diritto? Il diritto - massimamente quello naturale - non parla di ciò che è, ma di ciò che dovrebbe essere: ed è pensabile anche in termini asintotici, come conquista incessante di ciò che non è. In fondo non ci sono molti altri strumenti per sfuggire alla paralizzante e panica potenza del mondo.

Il Manifesto - 17 luglio 2003



Hannah Arendt tra Europa e Stati Uniti

IDA DOMINIJANNI

Mai forse come in questi giorni è apparso chiaro, tanto dai fatti politici quanto dal dibattito culturale (compreso quello avviato sabato scorso da Habermas e Derrida sui principali quotidiani europei), che parlare della costruzione europea significa parlare anche, se non soprattutto, dei rapporti fra Europa e Stati Uniti, in un momento di massima frattura politica fra Europa continentale e asse angloamericano e di massima tensione culturale fra un risorgente antiamericanismo in Europa e un nuovo antieuropeismo negli Stati Uniti. La questione è complicata e molto ambivalente, perché se è facile pronunciarsi contro i progetti di una Unione debole e subalterna al modello americano e a favore di una Unione forte, autonoma, aperta, radicata nella sua migliore tradizione storica e nel suo costituzionalismo novecentesco, capace di opporsi programmaticamente alla visione del mondo unipolare dell'attuale leadership politica americana, è molto più difficile tutelare questo progetto dai rischi di chiusura in una nuova logica di potenza che pure corre (specularmente a quanto accade dall'altra parte dell'Atlantico), e soprattutto decifrare il complesso gioco di specchi che governa lo scambio fra immaginario europeo sull'America e immaginario americano sull'Europa. Un gioco peraltro antico, in cui gli stessi pregiudizi e fantasmi ritornano, ma, come sempre accade, in un contesto storico così mutato da farli mutare a loro volta di segno.

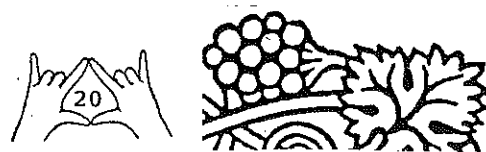
Un buon esercizio per orientarsi in questo gioco di specchi, ma anche per dare profondità storica a certi aspetti dell'accidentata costruzione europea, è la lettura di alcuni scritti di Hannah Arendt sui rapporti fra Europa e Usa, ripubblicati recentemente nel secondo volume dell'*Archivio Arendt* (Feltrinelli) che la curatrice Simona Forti presenta giustamente come una raccolta esemplare della capacità di interpretazione del presente della filosofa tedesca. Sono scritti degli anni Cinquanta, informati da un contesto assai diverso da quello di oggi — il dopoguerra, il legame di ferro fra Europa e Stati Uniti stretto attorno alla liberazione dal fascismo e dal nazismo, il maccartismo, il primo nucleo del progetto europeo — ma proprio per questo molto interessanti per un confronto con l'oggi. Anche in quel contesto infatti il gioco di specchi dell'immaginario fra le due sponde dell'Atlantico era all'opera, giacché, scrive Arendt, si tratta di un gioco costitutivo della storia materiale dei rapporti fra il Vecchio e il Nuovo continente: «senza una qualche immagine dell'America, nessun navigatore europeo avrebbe mai attraversato l'oceano». È il sogno del mondo nuovo che crea dunque il nuovo mondo, investendolo di aspettative di libertà e progresso che, una volta istituzionalizzate nella nascita degli States, inevitabilmente si rovesciano in delusione. Il sogno si alterna da allora all'incubo, e nell'immaginario europeo l'America diventa, più che la meta da rag-

giungere, un futuro preoccupante da cui distanziarsi: quello che l'Europa deve attendersi dalla modernità nei suoi esiti peggiori. L'America, osserva Arendt, ci mette ovviamente del suo: il suo isolazionismo e la sua smodata ricchezza non fanno che alimentare la sua mitologia negativa. Più cauto è invece il parere della filosofa su altri punti attorno a cui si annodano le diffidenze degli europei per gli americani e viceversa. La questione dell'atomica ad esempio, perché se è vero che furono gli americani a sganciarla non va dimenticato che furono gli scienziati europei emigrati in America per sfuggire al totalitarismo a inventarla. Oppure lo scambio di reciproche accuse sul conformismo (e i suoi correlati, compreso il maccartismo) come connotato della società di massa americana e sul totalitarismo come peccato originale della politica europea, due marchi d'infamia che ciascuna sponda attribuisce all'altra, convinta che «qui non potrebbe succedere». E invece potrebbe, scrive Arendt, perché «in verità tutto ciò che accade in Europa può accadere anche in America, e viceversa, perché a prescindere dalle differenze la storia dei due continenti è fondamentalmente la stessa».

Tanto convinta è Arendt che lo sia, che di fronte ai primi progetti di unificazione dell'Europa, attraversati a suo parere da un antiamericanismo che rischiava di fare da collante di «un nuovo nazionalismo paneuropeo», non può fare a meno di domandarsi: «Americanismo ed europeismo, due ideologie che si affrontano, si combattono e soprattutto si assomigliano come tutte le ideologie apparentemente contrapposte: che sia questo il pericolo cui stiamo andando incontro?». Siamo, ripeto, negli anni 50, quando il progetto europeo non doveva confrontarsi come oggi con un neonazionalismo unilaterale americano che teorizza e pratica le guerre preventive e distrugge in pochi mesi il diritto internazionale costruito in mezzo secolo; e c'è da immaginare che in un contesto come questo Arendt cambierebbe molti suoi giudizi, compresi quelli — simili ad alcune voci del realismo americano di oggi — che sembrano aspettare il pacifismo europeo al varco di una politica estera e di difesa da grande potenza. Come pure cambierebbero alcuni suoi giudizi sull'antiamericanismo degli europei, in presenza dell'antieuropeismo emerso negli ultimi mesi nel dibattito e nel senso comune americano. Ma fatte le debite differenze di tempo e di contesto, resta comunque prezioso il suo richiamo a guardare non solo alle cruciali differenze che dividono le due rive dell'Atlantico ma anche alle segrete simmetrie che le legano.

idomini@ilmanifesto.it

Il Manifesto – 3 giugno 2003





Rahel, un'intima sovversione

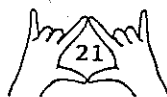
Riedito dal Saggiatore il "libro di formazione" scritto da Hannah Arendt tra il 1933 e il 1939. "Rahel Varnhagen", a cura di Lea Ritter Santini e con la postfazione di Federica Sossi

Senza la possibilità del «diritto ad avere diritti» nessun individuo, nessuna irriducibile singolarità può contribuire al dispiegamento della forza desiderante di una società. E viceversa nessuna società può riuscire a costruire se stessa basandosi sulla negazione della vita del singolo senza pagare il prezzo troppo alto della sua stessa distruzione. Hannah Arendt sembra dirci innanzitutto questo nel suo memorabile ed intenso libro di formazione scritto tra il 1933 ed il 1938, appena riedito dal Saggiatore, dopo un lungo periodo di assenza dalle librerie (*Rahel Varnhagen. Storia di una donna ebrea*, a cura di Lea Ritter Santini e con una postfazione di Federica Sossi, pp. 290, euro 9,20).

Il molteplice gioco delle «possibilità» contenute in ogni singola vita è, contemporaneamente, il desiderio ed il dramma di Rahel, perché lei desidera, innanzitutto, «l'impossibile» per sé e per il suo tempo: la Prussia tra l'età dei Lumi e i primi vagiti romantici e nazionalisti. Rahel è una donna che desidera essere amata, pensa ingenuamente che l'amore possa salvarla da tutto il resto ma dovrà presto fare i conti con ciò che comporta «l'essere abbandonati». Lei, però, sa anche di essere ebrea in una società sempre più prossima ad un antisemitismo diffuso e per questo desidererà di non esserlo più. Rahel, quindi, imboccherà l'unica strada che conosce per liberarsi dalla pesantezza del suo stigma, la via «dell'assimilazione», ma non ci riuscirà perché alla fine odierà le sue tradizioni esattamente tanto quanto odierà lo spirito borghese dei *parvenu* del primo ottocento. Lei, Rahel, è una donna che impara da sola a «sovertire» il dolore «per la perdita della bellezza» o per la perdita di Don Raphael Urquijo (un bell'uomo, segretario di legazione presso l'ambasciata spagnola da cui sarà abbandonata), utilizzando il gioco salvifico della ricostruzione e della ri-composizione degli elementi della propria storia, il gioco «folle» dell'auto-biografia che può consentire, «anche nella disperazione», di cercare un senso in ciò che deve ancora accadere. Rahel è una donna che, dopo aver imparato a «costruire una storia raccontabile», riscopre il *sole* e la solidarietà con gli altri esseri umani e *decide di esibirsi, di rappresentarsi* per non restare sola, per imparare «il gioco sociale dell'ambiguità dei salotti». Ma lo fa solo per non morire, per non restare schiacciata dall'insopportabile peso della sua identità perché «vivere è molto, vivere è tutto» anche se la sua è una nascita «infame». Lei, a differenza di altre sue amiche «battezzate», per re-incontrare la vita, il *fuori*, deve fare i conti con il suo «essere ebrea» sempre e comunque ed è per questo che a volte fugge e va a Parigi. Non fugge dalla sua storia ma da uno stigma di cui non è responsabile per apprezzare la libertà dell'essere «stranieri» o semplicemente per sentirsi *altra* da ciò che la società le chiede di essere. Lei che frequenta Goethe e Fichte restando sempre legata all'illuminismo, al desiderio emancipazionista; lei, che riesce a capire perfettamente le pieghe reazionarie e antisemite del romanticismo nazionalista, non si darà pace, mai, almeno sino a che non capirà che la società può solo essere crudele a differenza della natura che

invece resta benigna, anche se sempre «estranea». Lei, che comunque «non ha nessuna colpa», neppure quando per «diventare un essere normale», per «conquistare l'uguaglianza dei diritti sociali», finisce per venerare monarchi virtuosi e principi con cultura letteraria. Lei, Rahel, è una donna che, alla fine, deciderà di sposare un uomo molto più giovane, vuoto ed insignificante, prenderà il suo cognome e cercherà, ancora, di uscire dalla sua povertà e dal suo ebraismo ma il gioco della rappresentazione e dei *parvenus* non riuscirà mai ad attraversarla veramente. E qui torna il dolore in tutta la sua potenza salvifica. Così come Rahel scoprirà il gioco della ri-costruzione dei frammenti autobiografici della propria vita per uscire dal dolore, per «sovertirlo», riuscirà a fare la parte del «folle» nella società dei *parvenus* e la sua «nascita infame» diverrà, improvvisamente, la sua forma di «sovversione» sociale. Di giorno riesce a fare una vita normale ma di notte i suoi sogni riusciranno a sconvolgerla e a farle vedere la vita da un altro punto di vista. Se il dolore personale si può elaborare ricostruendo la propria storia, il dolore di essere nata ebrea in una società antisemita le farà venir voglia di essere *paria*, o meglio, le fornirà una consapevolezza: *divenire paria* non è un movimento reattivo, lo è solo per la società borghese che non può capire perché lei adesso, oltre ad essere donna, ebrea, povera e *paria* è anche un po' più libera. Solo così Rahel può mettere insieme i «risultati» del lavoro che ha fatto con se stessa con il lavoro che lei fa contro una società che non la riguarda perché non è in grado di comprendere e di valorizzare la sua irriducibile singolarità. Non esce «dall'impossibile» anche e soprattutto perché lei ha vissuto gran parte della sua vita cercando di trasformare tutto in «possibile». La libertà, alla fine, la troverà nelle «realità vere», nei bambini, nella bellezza, nella musica, nel tempo che fa. Ma, anche se Rahel riscopre la bellezza delle cose semplici, del *sole*, non riuscirà mai a cancellare quell'ombra infame dell'ebraismo. E' adulta, ormai, quando capisce con nettezza che dall'ebraismo non si esce ed è per questo che non sono né Goethe, né Fichte, né la sua amica Paulina, né il Varnhagen che ha sposato, né il ricordo degli altri amori a salvare la sua anima e la sua storia di donna da quella «nascita infame». Come scrive la Arendt alla fine del libro è Heine a salvarla perché lui, più di altri, «giurava di impegnarsi con entusiasmo per la causa degli ebrei e per l'uguaglianza dei loro diritti civili». Ma qui, in questa storia di una donna raccontata da una donna, i diritti non sono solo legati al loro fondamento giuridico e politico, sono molto di più, sono le tante vite e le tante storie private di Rahel. Come sembra volerci dire anche Federica Sossi nella sua intensa postfazione al libro, sono queste lotte «intime» a sovvertire la società che non vuole riconoscere le singolarità, più che il «dire eroico» di Heine, perché il gioco del raccontare è sempre legato alla fuoriuscita dall'essenzialismo di cui è intrisa qualsiasi identità collettiva di tipo assimilante e non il contrario.

Il Manifesto – 29 febbraio 2004



Torna in una edizione il capolavoro giovanile di Hannah Arendt, "Rahel Varnhagen".
L'appassionata biografia di una intellettuale animatrice dei salotti berlinesi del '700

Storia di una donna ebrea

Uno straordinario romanzo esistenziale dove la vita del personaggio Rahel si confonde con i desideri inappagati dell'autrice – di Aldo Meccariello

Nel 1941, all'età di trentacinque anni, Hannah Arendt, esule ebrea perseguitata dal nazismo e brillante allieva di Heidegger, sbarca a New York, proveniente da Lisbona dove tanti profughi attendevano per mesi un visto che significava la via verso la salvezza e la libertà. Qualche anno dopo, in un breve saggio *Noi profughi* Hannah racconta la sua condizione di profuga, senza casa, senza lavoro, senza lingua, senza parenti, determinata, però, a ricostruire, in terra americana, la "sua vita spezzata". Quella della profuga ebrea, nel cuore della tormentata storia europea, è un'identità senza radice, ancor più segnata drammaticamente sia dall'esclusione come destino riservato per secoli agli ebrei, sia dall'inclusione intesa come adesione ed assimilazione ad una nuova patria.

L'ebraismo diventa in tal modo cifra di una condizione esistenziale comune a tutti gli uomini, che nell'ebreo si fa radicale: quella di sentirsi nel contempo dentro e fuori del mondo sociale e storico di cui si è parte senza appartenervi. Tuttavia, per l'Arendt, vi è stata una minoranza di ebrei che, nonostante i drammi e le sofferenze patite, hanno scelto la condizione di «pariah consapevoli» vissuta come pratica di resistenza e di libertà: tra questi, Heinrich Heine, Rahel Varnhagen, Bernard Lazare, Franz Kafka e persino Charlie Chaplin. Ma è alla figura di Rahel, un'intellettuale ebrea, animatrice dei salotti berlinesi alla fine del XVIII secolo, che l'Arendt dedica un'intensa e appassionata biografia a cui comincia a lavorare nel 1930, per interromperla nel 1933, anno della sua fuga dalla Germania nazista, per portarla, infine, al termine nel 1938 nell'esilio a Parigi, su pressioni del secondo marito Heinrich Blucher e soprattutto di Walter Benjamin. L'opera dal titolo *Rahel Varnhagen. Storia di una donna ebrea* vede la luce soltanto nel 1958. Dopo la prima edizione italiana per il Saggiatore nel 1988, esce in questi giorni in libreria un'edizione economica del giovanile lavoro arendtiano per le edizioni Net (euro 9,20), davvero da non perdere. Più che una vera biografia, si tratta di un romanzo irregolare, tortuoso, volutamente lacunoso che descrive non tanto la storia di una donna ebrea «non colta», «non ricca», «non bella» vissuta nella temperie dell'epoca romantica tra il 1771 e il 1833, ma la storia della vita di un pensiero pensato da un'ebrea, un pensiero vissuto, narrato in prima persona. Hannah, utilizzando il metodo benjaminiano del montaggio delle citazioni estrapolate dal loro contesto originario e riordinate secondo un criterio tutto nuovo, scruta, annota e registra i pensieri di Rahel, quasi identificandosi nel medesimo destino, dell'essere ebrea, dell'essere tedesca e dell'essere "straniera".

Chi era davvero Rahel Varnhagen? Nel lavoro di scavo dell'Arendt, Rahel aveva cercato, lungo tutta la sua vita tempestata di amori e di frequentazioni con gli intellettuali dell'Europa romantica, di assimilarsi, di dimenticare



Hannah Arendt

le sue origini e il suo popolo, salvo ad accettarli pienamente negli ultimi anni della sua vita cioè quando si accorge che «non c'è assimilazione, se ci si limita a rifiutare solo il proprio passato e si ignora quello degli altri». Rahel scopre – e di riflesso anche Hannah – che «in una società antisemita ci si può assimilare solo se ci si assimila anche all'antisemitismo».

Rahel decide, quindi, di rimanere ebrea e paria e, quando muore nel 1833, trova, finalmente, «il suo posto nella storia dell'umanità»; un secolo dopo, nel 1933, Hitler avvia la soluzione finale del problema ebraico in Europa. La tragedia dell'Olocausto porterà l'Arendt, negli anni successivi, a criticare duramente la storia dell'ebraismo assimilato soprattutto nella celebre prima parte delle *Origini del Totalitarismo*, il suo libro più discusso del 1951.

Tuttavia, il fascino di questa curiosa biografia, priva di qualsiasi trama e di dati cronologici, va assai oltre le questioni sinteticamente richiamate: si tratta di uno straordinario romanzo esistenziale, dove la vita di Rahel separata dalle sue radici, scandita da una sequenza malinconica di sventure, desideri inappagati e conti sospesi trapassa in quella di Hannah e viceversa. In uno dei capitoli più onirici del libro *Giorno e Notte*, Rahel riflette sulla notte e scrive: «Ma è in un paesaggio onirico, così noto e ormai domestico, che la persona si lascia attrarre, quasi esistesse accanto alla chiara realtà del giorno, un secondo paese dove poter vivere».

Come a dire che nel crepuscolo ibrido del giorno e della notte, Hannah, mentre imperversa la bufera nazista, vede i contorni della propria esistenza e sente di trovare non solo la rassegnazione ma anche «una nuova forza» per continuare a vivere e a sperare.





Simone Weil nasce a Parigi il 2 febbraio del 1909. Era figlia di un medico ebreo originario dell'Alsazia. Sua madre, pure ebrea, era russa.

La piccola Simone non venne educata alla religione ebrea, ma ad una cultura aperta, che sviluppasse il meglio della tradizione.

Simone Weil fu una bellissima bambina e anche una adolescente molto bella. Lo si vede dalle tante fotografie che le furono scattate allora. Perché mi soffermo su questo suo essere bella? Simone Weil ha ragionato sulla consapevolezza di essere bella in una donna e ne ha fatto un punto di leva del suo pensiero.

Scrive nel 1942, quando ormai aveva trentatré anni e le fotografie la mostravano in un vestito dimesso: «Elevazione e abbassamento. Una donna che si guarda allo specchio e si orna non sente la vergogna di ridurre se stessa, questo essere infinito che considera ogni cosa, a un piccolo spazio (...).

Allo stesso modo ogni qualvolta si eleva l'io (l'io sociale, psicologico, ecc.), per quanto lo si elevi, ci si degrada infinitamente, riducendosi ad essere solamente questo. Quando esso è abbassato (a meno che l'energia non tenda ad elevarlo col desiderio) si è consapevoli di non essere questo. Una donna molto bella che guarda la sua immagine allo specchio può credere facilmente di essere ciò che vede. Una donna brutta sa di non essere questo» (1).

Pensare sé a partire dall'immagine che ci facciamo di noi - bella o brutta che sia; buona o cattiva - significa dipendere non solo da una immagine fuori di noi, ma anche dallo sguardo altrui. Da qualche cosa che non ha nessuna misura e ci può far sprofondare nell'immaginario. È un modo per portare al centro il nostro «io» e in questo modo non aprirsi alle infinite possibilità di percepire, di considerare e di contemplare il mondo.

Nella sua esistenza Simone Weil si è dimenticata di frequente di se stessa. E proprio questo suo dimenticarsi di sé l'ha aperta all'attenzione del mondo e alla partecipazione agli eventi storici più importanti dell'epoca.

Nota: Si veda Simone Pétrement, *La vita di Simone Weil*, trad. it. di Efram Cierlini e note di Maria Concetta Sala, Adelphi, Milano, 1994.

La sua amica Simone Pétrement, che ha scritto una biografia sulla Weil, la ricorda quando aveva un po' più di vent'anni, negli anni di insegnamento di filosofia nella provincia francese, cioè tra il 1931 e il 1934. Non arredava le stanze dove andava ad abitare. Studiava inginocchiata per terra con tutti i libri sparpagliati sul pavimento, dimentica di sé. Le studentesse di filosofia dei licei femminili, dove era andata ad insegnare, un po' la proteggevano. A volte veniva a scuola più infagottata che vestita. Ma contemporaneamente teneva lezioni molto belle e partecipava alle lotte politiche dei lavoratori della regione dove insegnava. Andava a tutte le riunioni, scriveva sui giornali locali. Viveva sin in fondo i problemi politici delle organizzazioni operaie e dei minatori, stando con loro appena aveva un po' di tempo.

Tra il 1934 e il 1935 chiede il congedo come insegnante ed esperimenta il lavoro in fabbrica. Vuole infatti scrivere della condizione operaia e soltanto il vivere direttamente che cosa ciò significhi le dà quella conoscenza,

che altrimenti non potrebbe avere. Qui è lo stesso lavoro duro alla macchina, che la fa dimenticare di sé. Ritrova nel lavoro meccanico e imposto quello stesso oblio dell'«io», che per lei era necessario per non vivere di fantasticherie. Per avere un rapporto reale con il mondo.

Le osservazioni sul lavoro operaio vengono raccolte in una specie di libro-diario, intitolato *La condizione operaia*.

1. Simone Weil, *Quaderni*, vol. 1, a cura di Giancarlo Gaeta, Adelphi, Milano, 1982, pag. 175.

LA CONDIZIONE OPERAIA

Curiosamente è proprio nel lavoro alla macchina che sperimenta da un lato il totale annientamento dell'«io», dall'altra il ritornare alla percezione insistente dell'«io» a causa dei mal di testa che la perseguitano e che la fanno di frequente interrompere questa sua esperienza. È il dolore fisico dunque che obbliga a rendersi conto di essere quel piccolo «io», così limitato e circoscritto. Il corpo, quindi, è visto come limite, ma anche come ponte non cancellabile del nostro rapporto con il mondo.

Nota: Si veda Simone Weil, *La condizione operaia*, trad. it. di Franco Fortini, Ed. Comunità, Milano, 1974.

È una lezione dura, che però Simone mette a frutto. La bellezza del corpo ci fa dipendere dallo sguardo altrui, perché abbiamo l'ambizione di piacere agli altri. E in questo senso ci fa perdere il senso del limite, in quanto l'ambizione di piacere è illimitata: non ha nessuna misura. Dall'altra il corpo, nelle sue effettive possibilità di movimento nello spazio e nel tempo, costituisce l'unica via di rapporto con il mondo. Risulta allora limite necessario e al medesimo tempo misura del nostro legame con la realtà.

La critica all'immaginazione è uno dei punti più importanti del pensiero di Simone Weil. Noi ci facciamo delle immagini di noi e delle cose, delle situazioni che viviamo. Sono queste immagini, che ci impediscono un rapporto diretto con la realtà, invischiandoci in una dimensione fittizia di cui non ci rendiamo conto.

La sua vita e il suo pensiero sono segnati da un grande amore per la realtà, dal desiderio di viverla sino in fondo. Era ossessionata dal timore di vivere una vita di sogno, di perdersi nell'illusione. Era un amore per la realtà a volte per questo un po' angoscioso.

Ora era proprio l'immaginazione, che lei di frequente chiamava una vita di sogno, che era ciò che la poteva far cadere nell'illusione di essere prossima alla realtà, mentre invece ne era effettivamente lontana.

QUADERNI

Scrisse una serie di quaderni di annotazioni e di aforismi, nei quali lei ricopiava anche testi, che la stimolavano a riflettere. Li scrisse tra il 1937 e il 1943, l'anno della sua morte. Erano destinati a formare un testo più complesso secondo un filo di ragionamento o dovevano,

nella sua intenzione, rimanere in questa forma? Non lo sappiamo.

La forma dell'aforisma li rende intensi. Più intensi dei testi, che lei ha scritto seguendo un filo logico che scandisce una successione.

In questi quaderni torna e ritorna sull'illusione di tutto ciò che è immaginario. Scrive ad esempio nel primo quaderno, del 1937: «Tentazione della vita interiore (...). Bisogna annoverarvi tutti i pensieri, tutte le azioni che non raggiungono l'oggetto» (1).

Rinchiudersi nella vita interiore fa sì che finiamo per aggirarci in un garbuglio di immagini senza che ci apriamo al mondo. Non solo, ma ci troviamo a prendere l'immagine per la cosa effettiva. Ci inganniamo, così come ci inganniamo, quando pensiamo di essere soltanto l'immagine che vediamo di noi allo specchio, rinchiudendoci in quel minuscolo punto.

È soprattutto una inclinazione femminile prendere per buone le immagini del teatro interiore.

Nota: Sull'immaginazione, sull'immaginario sociale e anche sull'idea di una "buona immaginazione" nel pensiero di Simone Weil, si può leggere Wanda Tommasi, *Simone Weil: segni, idoli e simboli*, Franco Angeli, Milano, 1993.

E non a caso Simone Weil, che è una donna, la descrive come una tentazione.

Comunque non è soltanto rinchiudendosi nella vita interiore che si perde il rapporto con la realtà. Lo si perde anche quando ci si lascia attrarre dal tessuto di segni della vita sociale. Il dominio delle immagini, che circolano nel sociale, ci allontanano dalla verità del mondo.

L'immaginario sociale esercita sugli individui una forte seduzione, che porta ad attribuire valore al potere, al denaro e al prestigio pubblico. Attribuiamo ad essi valore perché sono considerati di valore. Finiamo per desiderare qualcosa, solo perché altri lo desiderano.

E così ci giochiamo tutta l'esistenza per qualche cosa che in sé è molto limitato, ma che diviene di grande fascino perché altri ne parlano come cosa di grande importanza.

Tra noi e la realtà non c'è più un rapporto semplice di segni, che parlano della realtà che ci circonda. Come ad esempio potrebbe essere quando il denaro viene considerato come ciò che serve per soddisfare i bisogni per vivere, come il mangiare, il bere, il dormire e così via.

Invece il denaro diviene segno di ciò che gli altri desiderano. Viene desiderato per questo e non perché ha un rapporto con la realtà dei bisogni. È segno immaginario, caduto in un dominio, che ha perduto il rapporto con la realtà, e che pure ha effetto sulla realtà. Nel senso che provoca tutta una serie di azioni piuttosto che altre.

Simone Weil si ferma sui segni illusori dell'immaginario sociale soprattutto nel primo quaderno, quello del 1937. Ed in generale negli scritti degli anni '30. Ora sono proprio gli anni '20 e gli anni '30, quelli nei quali la trasformazione di una società patriarcale in società di massa si fa sentire maggiormente.

I legami tra gli individui, che si costituivano e si rafforzavano in una vita di incontri e di responsabilità reciproche effettive, si sciogliono. Vengono meno forme di rapporti, che si basavano su una conoscenza e una stima reciproca.

Sempre di più le società sono costituite da individui, che si trasferiscono da una regione all'altra, che lavorano in fabbriche dove i legami di conoscenza, che crescono

con il tempo, vengono cancellati.

Si tratta di aggregazioni di individui senza un vero tessuto significativo di vita, sempre più esposti perciò alla seduzione dell'immaginario sociale.

Simone Weil prende atto di questa trasformazione. Cerca costantemente di cogliere in cosa consista la sostituzione dei segni della realtà con i segni di segni: con i segni illusori, che fanno fantasticare e ci fanno perdere in un gioco di specchi e di riflessi del desiderio altrui.

Ricco di sfumature è l'uso che la Weil fa della favola del Re nudo per spiegare questo slittamento. Non ci si meraviglia che lei si serva del potere rivelativo di una favola per argomentare quel che le sta a cuore.

Tutto il pensiero filosofico della Weil, infatti, si sviluppa via via attraverso la lettura della tradizione filosofica, certo, ma anche attraverso testi di altro genere, come quelli appartenenti al folklore. È questo il caso della favola del Re nudo.

La verità può rivelarsi anche negli scritti letterari. La lettura delle tragedie dell'antichità classica fu per lei non a caso un lavoro ripetuto, paziente ed infinito.

Le accostò ai testi veri e propri di rivelazione, cioè ai testi religiosi, a cui lei fece riferimento, mettendo a confronto quelli della cultura cristiana occidentale con quelli della cultura orientale.

Il pensiero si nutre di testi di rivelazione. Ed anche filosofi molto lontani da una idea di "verità che sgorga dalla scrittura" come Cartesio o Kant vengono presi dalla Weil nello stesso giro di pensiero.

Kant e Platone assieme alle favole dei Grimm. *L'Iliade* di Omero assieme al *Tao Tê Ching*.

Nota: Il *Tao Tê Ching* è un testo della tradizione cinese. È stato scritto in un'epoca oscillante tra il VI e il IV secolo a.C. L'autore probabile è Lao-tzù, che è il fondatore della religione e della scuola filosofica taoista. È una scuola di pensiero che riprende la maggior parte della tradizione cinese arcaica. Il "Tao" è la via iniziatica e regolatrice della totalità. Il "Tê" è la virtù intesa nel senso di potenza vitale. Obbedendo a questi due principi, la vita umana si può svolgere armonicamente.

I testi della cultura catara assieme al libro di Giobbe della Bibbia.

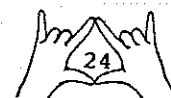
E poi ancora di nuovo Spinoza e il libro di un uomo di armi e di avventura come T. H. Lawrence. I testi della mistica occidentale.

Non è solo la verità che si mostra in questi testi, ma i testi stessi permettono a lei di costituire una specie di laboratorio di attrezzi artigianali di pensiero.

La favola rientra dunque a pieno titolo in questo laboratorio. La favola del Re nudo mostra il gioco dell'immaginazione; i sentimenti che sono impigliati in questo gioco; come si collocano in modo differente i personaggi; dove riesca ad emergere un briciolo di verità.

È la favola del sarto, che finge di lavorare per cucire il vestito più bello che sia mai stato indossato da sua maestà il Re. Il fatto è - dice il sarto in modo furbo - che questo vestito può essere visto soltanto da chi è intelligente. Naturalmente il Re, che ha paura di fare la figura dello sciocco di fronte agli altri, finge di vederlo. Così pure la folla, al passaggio del Re per le strade della città,

1. Simone Weil, *Quaderni*, vol. I, a cura di Giancarlo Gaeta, Adelphi, Milano, 1982, pag. 182.



finge di ammirarlo. È solo un bambino tra la gente che grida ad un certo momento la verità: che il Re è nudo.

Nella favola è messo alla berlina l'immaginario sociale, qui nella forma del prestigio pubblico: la paura di mostrarsi sciocchi e allo stesso tempo il valore, riconosciuto da tutti, dell'intelligenza. Ed è per questo che tutti vogliono mostrarsi intelligenti al prezzo di sacrificare quello che effettivamente vedono. Al prezzo della realtà.

Simone Weil affida di frequente ai bambini, che per lei sono simbolo dell'innocenza, la capacità di dire la verità: l'iniziativa di mantenere un legame con la realtà, anche a costi molto alti sul piano personale.

Simone Weil fa notare inoltre come la forza di un Re, come qualsiasi altro genere di forza, è un fatto della realtà. Ma aggiunge significativamente: questo potere viene di molto aumentato dal prestigio sociale, che gli viene riconosciuto. Un Re nudo è un re, a cui rimane solo il potere limitato datogli dal suo ruolo. Egli perde quel di più di potere, che gli viene dall'immaginazione degli altri. La posizione di potere seduce gli altri, perché sollecita l'immaginazione.

Nota: Thomas Edward Lawrence (1888-1935). Fu un colonnello inglese, studioso di cultura orientale. Durante la Prima Guerra Mondiale appoggiò la causa dell'indipendenza araba e guidò la rivolta contro i turchi. Scrisse *I sette pilastri della saggezza*, testo al quale di frequente Simone Weil fa riferimento.

Negli avvenimenti degli anni '30 in Europa aveva trovato ed analizzato numerosi esempi di potere seduttivo e incantatore.

Nel 1932 si era recata per alcuni mesi in Germania, a Berlino, ospite di una famiglia operaia. Erano gli anni, in cui lei in Francia collaborava con organizzazioni anarcosindacaliste. Voleva osservare direttamente quel che stava accadendo in Germania e darne poi conto sulle riviste, lette dalle persone impegnate come lei.

In particolare voleva vedere i modi, le parole e le azioni dello scontro tra il partito socialdemocratico, in quel momento al governo, il partito comunista e il partito nazionalsocialista di Hitler. L'anno successivo Hitler sarebbe andato al potere in Germania, ma Simone Weil non poteva saperlo e per lei in quel momento la partita era ancora tutta aperta.

La situazione della Germania in quegli anni era particolarmente difficile. Aveva perso la prima guerra mondiale. Gli stati vincitori le avevano imposto una serie di restituzioni in denaro particolarmente gravose, che avevano fatto crollare l'economia, tanto che la massa dei disoccupati era enorme. Simone Weil dà conto dello sradicamento dal lavoro e di come i diversi strati sociali reagissero a questa situazione.

I partiti tedeschi intervenivano con parole d'ordine, cioè parole vuote, che dovevano avere degli effetti sull'immaginazione, più che dire le cose come stavano. Simone osserva che gli slogan del partito nazionalsocialista e di quello comunista erano talmente simili che si faceva fatica a distinguerli gli uni dagli altri. E questo perché essi erano scritti intenzionalmente per sedurre l'immaginazione e per sviare dalla realtà.

Simone prende ad esempio gli slogan nazionalsocialisti. Essi non facevano riferimento alla realtà e si permettevano di affermare in successione cose del tutto contraddittorie, senza che questo togliesse forza alla loro propaganda agli occhi di chi li stava ad ascoltare. La Weil osserva: «La propaganda non è meno incoerente. I

giovani sentimentali vengono attirati da prospettive di lotta eroica, di dedizione, e i bruti dalla promessa implicita che un giorno potranno colpire e massacrare indiscriminatamente. Alle campagne si promettono alti prezzi di vendita, alle città la vita a buon mercato» (1).

Nota: Su queste analisi di Simone Weil si può leggere Giancarlo Gaeta, *La rivoluzione impossibile e lo spettro del totalitarismo*, in Simone Weil, *Sulla Germania totalitaria*, a cura di Giancarlo Gaeta, Adelphi, Milano, 1990, pp. 281-313.

Con la propaganda si vuole sedurre l'immaginazione. Il pensiero, che sta alla realtà, qui è del tutto assente.

Pur venendo da una posizione politica vicina ai comunisti, però intrecciata con amicizie per gli anarcosindacalisti, Simone Weil critica anche il partito comunista tedesco, in quanto adopera come gli altri parole di propaganda, che non hanno niente a che fare con la realtà.

Viene per questo aspramente criticata su una rivista francese vicina al partito comunista. La si accusa di favorire la sconfitta della sinistra sia in Germania sia in Francia, perché esprime giudizi anche magari veri, ma che sarebbe meglio non dire. Essi non farebbero altro che deprimere gli animi e quindi indebolire la possibilità di una vittoria.

Simone Weil rimane ferita da questo attacco. Scrive a questo proposito in una lettera del '33: «Già da tempo ho deciso che, di fatto essendo impossibile una posizione al di fuori della mischia, anche in caso di una sicura sconfitta, sarò sempre partecipe della disfatta degli operai e non della vittoria degli oppressori; ma in quanto a chiudere gli occhi nel timore di indebolire la credenza nella vittoria, non lo voglio a nessun costo» (2). Non voleva rimanere cieca di fronte alla realtà, dunque, bensì esercitare un pensiero lucido ad occhi aperti.

- Come si fa a stare in rapporto alla realtà? Come fare a non lasciarsi sviare dall'immaginazione?

Simone Weil è guidata da un grande amore per la realtà. È in riferimento a questo amore che si parla per lei di realismo.

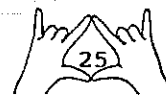
Non si tratta del realismo, che si intende abitualmente: un percorso di conoscenza, che sta ai fatti. Nel realismo della Weil c'è qualche cosa di più. E questo di più è dato dall'amore per la realtà, che mostra come si sia compromessi nel mondo quando si agisce. E che mostra come il vivere nel mondo coinvolga molti piani di esperienza, tra i quali la conoscenza ne è solo uno accanto agli altri.

Si è parlato per Simone Weil, per Hannah Arendt e altre pensatrici come Edith Stein, di un realismo del tutto particolare, distinto dal realismo di correnti tradizionali maschili della storia della filosofia.

Nel realismo di Simone Weil la realtà è per piani legati tra loro. Questi piani sono tanti: il corpo, i sentimenti, l'io e l'anima, l'azione necessaria, il soprannaturale, il pensiero, il bene e il male. Tutti questi aspetti non possono essere ridotti soltanto alla conoscenza dei fatti del mondo.

1. Simone Weil, *Sulla Germania totalitaria*, a cura di Giancarlo Gaeta, Adelphi, Milano, 1990, pag. 80.

2. Lettera citata in Simone Pétrement, *La vie de Simone Weil*, vol. 1, 1909-1934, Fayard, Paris, 1973, pag. 307.



Nota: **Edith Stein** (1891-1942), nacque a Breslavia. Si iscrisse poi all'università di Göttinga per seguire gli studi di filosofia sotto la guida di Husserl. Edith Stein divenne assistente di Husserl, pubblicando diversi lavori. Dopo aver letto la *Vita di Teresa d'Avila*, si convertì al cattolicesimo. Era infatti atea, ma proveniva da una famiglia ebrea. In un primo tempo continuò i propri studi per contribuire ad una cultura cattolica, in particolare impegnandosi per un pensiero femminile.



Simone Weil

In un momento successivo decise di entrare in un monastero del Carmelo, per seguire una via più ascetico-contemplativa. A causa del nazionalsocialismo si spostò in Olanda. Dopo l'occupazione dell'Olanda finì nel campo di concentramento di Auschwitz, dove morì nel 1942. Il suo lavoro più interessante rimane quello tratto dalla sua tesi di laurea: *L'empatia*. L'empatia ci permette, secondo la Stein, di porci in rapporto a soggetti altri da noi, non rimanendo sul piano solo soggettivo, in quanto si fa effettiva esperienza dell'Altro. Né scivolando nell'oggettivo, in quanto si mantiene sempre la percezione originaria dell'io.

L'amore per il mondo, che guida il pensiero di Simone Weil, rinuncia ad avere il mondo a propria disposizione. È possibile avere un contatto con la realtà - contatto così fortemente cercato dalla Weil - se si fa un passo indietro nei confronti della realtà stessa.

L'amore infatti si esprime rinunciando a consumare direttamente le cose, gli altri, gli eventi. È composto essenzialmente di attenzione e distacco.

Di frequente siamo spinti a consumare con avidità ciò che è a nostra disposizione, perché avvertiamo un senso di vuoto in noi. Per riempire questo vuoto consumiamo la realtà. Così che il primo insegnamento del realismo della Weil è quello di sopportare il senso di vuoto e di mancanza, senza volerlo riempire.

Il piacere per suo conto è innocente: il piacere di un buon cibo, di una buona musica. È quando noi adoperiamo il piacere per riempire una mancanza, un vuoto, che il piacere ci distrae.

Lei adopera questa immagine simbolica: la vita degli esseri umani è segnata dal fatto che non si può godere della bellezza della mela o di un grappolo d'uva e mangiarlo allo stesso tempo. Ovvero: non si può godere della bellezza e consumarla.

Questa immagine simbolica viene estesa a tutta l'esistenza umana: alle amicizie, alle persone che amiamo, ad ogni aspetto della vita.

Lei esprime questa stessa idea così: occorre usare del mondo senza usarlo. È una via difficile.

È una via che lei indica attraverso delle pratiche. Una pratica è un'azione, che ha una certa forma, che può essere ripetuta. È un esercizio concreto.

Ad esempio, quando una frase di un testo è illuminante, il riscriverla a mano costituisce un esercizio, per il quale la frase è come se passasse attraverso il corpo, e in questo modo rimane a noi con un significato diverso, che se noi la leggessimo soltanto.

L'esercizio di riscriverla a mano è una azione che ha effetti, che si possono ottenere soltanto con quell'esercizio. Questa è una pratica.

Una pratica è una azione, un esercitarsi, che ci pone con la realtà in un rapporto indiretto. L'effetto non è immediato e non è visibile nella pratica stessa.

Uno degli esempi, che lei adopera per illustrare questa azione indiretta, è quello della leva. Per spostare un grande masso occorre una leva. Se, volendo spostarlo, spingiamo il masso con violenza, scaraventandoci contro di esso, non accade nulla e sprechiamo la nostra energia.

Occorre un momento di arresto. Si ha bisogno di considerare qualcosa di completamente diverso sia dal masso, che ci troviamo sul nostro cammino, sia dalla nostra volontà di spostarlo.

Nota: Sul **realismo femminile** in filosofia si legga AA.VV., *Diotima. Mettere al mondo il mondo. Oggetto e oggettività alla luce della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano, 1990. un po' tutto il libro affronta il realismo, ma in particolare pp. 62-63.

È la leva ciò che ci permette di spostare il masso. Ma la leva non è affatto qualche cosa di ricavabile né dal masso né dalla nostra volontà di andare oltre. Nel momento in cui si pensa ad una pratica, come lo spostare il masso con una leva, occorre fare un passo indietro.

Scrive: «*Pietra sul proprio cammino quando si ha fretta di passare. Non si vuole, non si accetta che essa sia là; ci si precipita su di essa e si spinge. La propria forza viene esaurita per fornirla alla finzione che la pietra non sia là. Ovvero si contempla la pietra, se stessi, il proprio desiderio di passare; la pietra è là, ma essa non è tutto. Questo attimo di arresto rende possibile l'azione indiretta e la leva*» (1).

L'azione indiretta ha bisogno di un attimo di arresto. Si tratta di un momento di silenzio, durante il quale sospendiamo il nostro essere invischiati nel mondo con fantasticherie, emozioni, mezzi saperi e desideri. Questo attimo di arresto ci permette di cogliere quale sia l'azione indiretta, che ci pone in rapporto con la realtà. In questo caso l'adoperare una leva.

Quando Simone Weil pensa ad una azione indiretta, che ci metta in rapporto con la realtà, ha in mente soprattutto il lavorare. Il lavoro, infatti, lega pensiero, corpo e mondo e riporta il nostro vivere ad una sensatezza misurata sulla realtà.

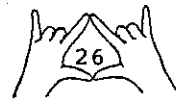
Non tutto il lavoro però è di questo genere. Soprattutto dagli inizi del secolo in poi il lavoro si è sempre più segmentato. Moltissime persone, cioè, sono sempre più coinvolte in lavori, di cui non conoscono l'intero disegno. Solo i dirigenti ne sanno il progetto. Questo genere di lavoro, oltre che non creare legami tra le persone in esso impegnate, slega anche da un rapporto vitale con la realtà. Pur essendo molto reale, in quanto obbliga a tante ore di impegno ogni giorno, è però contemporaneamente simile ad un mondo di sogno.

Nota: Emerge così che la **realtà** è equilibrio tra una necessità accettata e il momento di vuoto, che permette di "vedere" tale necessità. Ne parla in particolare Peter Winch, *Simone Weil. "La giusta bilancia"*, trad. it. di Francesca Recchia-Luciani, ed. Palomar, Bari, 1995.

Simone Weil parla per esperienza: abbiamo visto come ella fosse andata a lavorare in due fabbriche a Parigi nel 1934 e nel 1935.

L'azione indiretta e il lavoro, che mette in rapporto pensiero, corpo e mondo, ci allontanano da qualsiasi fantasia dell'«io», da qualsiasi sua volontà.

1. Simone Weil, *Quaderni*, vol. 2, a cura di Giancarlo Gaeta, Adelphi, Milano, 1985, pag. 47.



Simone Weil adopera un termine che le viene dalla filosofia taoista cinese per nominare qualsiasi agire, in cui la volontà e la fantasticheria dell'«io» sono venute meno. Lo chiama un "azione non agente". Si agisce, ma senza che l'io si senta l'agente dell'azione. Non ne è più il protagonista.

Le pratiche ne sono un esempio. Sono infatti esercizi, i cui effetti sono indipendenti dalla nostra volontà.

La preghiera rituale può essere un esercizio di questo genere. In essa infatti il rapporto con il divino, che si può instaurare, non dipende dalla nostra volontà o intenzione, ma può essere effetto involontario dell'esercizio stesso.

Nota: Per approfondire il significato dell'**azione non agente** in Simone Weil si può leggere Gloria Zanardo, *Volontà e attenzione. Un percorso di apprendistato*, in AA.VV., *Simone Weil. La provocazione della verità*, Liguori, Napoli, 1990, pp. 69-90. Non solo questo saggio, ma tutto il testo è una introduzione al pensiero della Weil.

Simone Weil porta a questo proposito un esempio: «Un giovane monaco buddista era preoccupato per la salvezza eterna di suo padre, un vecchio avaro che pensava solo al danaro.

Il priore del convento fece venire il vecchio e gli promise un soldo ogni volta che avesse recitato il nome del Signore; venisse la sera, dicesse quanti soldi gli erano dovuti; e sarebbe stato pagato. Il vecchio, entusiasta, consacrò a quella pratica ogni momento disponibile e veniva ogni sera al convento per farsi pagare.

Un bel giorno non lo si vide più. Dopo una settimana, il priore mandò il giovane monaco in cerca di suo padre.

E così venne a sapere che il vecchio era ormai tanto preso dalla recitazione del nome del Signore che non poteva più contare quante volte lo ripetesse; e questo era il motivo che gli impediva di venire a riscuotere il danaro. Il priore disse al giovane monaco di non far più nulla e di aspettare. Dopo un po' di tempo il vecchio venne al convento con lo sguardo raggianti e disse di aver avuto un'illuminazione» (1).

L'azione indiretta di una pratica sposta energia come il lavoro. La trasforma in qualche cosa d'altro, senza che il nostro «io» abbia consapevolezza di questo processo. Per questo c'è sempre qualche cosa di silenzioso, di sospeso in questi processi.

Nota: Il concetto di "pratica" in relazione al pensiero di Simone Weil è approfondito, secondo una strada differente rispetto a questa, in Luisa Muraro, *Filosofia, cosa esclusivamente in atto e pratica* in AA.VV., a cura di Angela Putino e Sergio Sorrentino, *Obbedire al tempo*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995, pp. 41-48. Anche in questo caso tutto il libro avvia alla lettura di Simone Weil.

- Perché per Simone Weil è così importante il lavoro o qualsiasi forma di azione indiretta? Perché esso permette uno scambio di energia tra noi e il mondo. Lavorando, noi diamo energia alla cosa trasformandola. I legami che si vengono a creare in base al lavoro o in base a qualsiasi azione indiretta, che non consuma il mondo, sono reali. Non dipendono né dalla volontà né dal desiderio. I sentimenti che proviamo sono impigliati nelle cose per l'energia che abbiamo spesa effettivamente in esse.

Così scrive: «L'anima è isolata, perduta, se non è circondata da oggetti che siano per essa come un prolungamento delle membra del corpo. Uomo è irresistibilmente portato ad appropriarsi col pensiero ciò che continuamente e a lungo ha usato per il lavoro, per il piacere o per la necessità della vita. Così un giardiniere, dopo un certo tempo, sente

che il giardino è suo» (2). E «La donna di casa dice "La mia cucina"» (3).

Come si vede da queste affermazioni, il realismo della Weil è del tutto particolare. Esso mostra il legame stretto tra l'anima e il mondo. Tra l'anima e l'ambiente che la circonda ci può essere un rapporto irrealistico e fantastico, quando non c'è stato nessuno scambio. Allora è l'«io» che si proietta sulle cose, desiderandole, usandole, progettando su di esse, o sentendole come minacciose. Ma là dove invece avviene uno scambio effettivo di energia nell'azione, allora i sentimenti dell'anima sono sentimenti che segnalano questo scambio avvenuto. Sono reali.

L'azione ha precisi effetti sui sentimenti e lo si può ricavare da questo brano della Weil: «[L'azione] non si limita a conferire realtà a moventi che, prima, esistevano solo nebulosamente; essa fa nascere altresì nell'animo moventi e sentimenti che prima non esistevano affatto. (...) Ad esempio, accade spesso che un malato cronico, curato amorevolmente dal sincero affetto della sua famiglia, finisca col far nascere nei suoi un'ostilità latente, inconfessata, perché costoro sono stati costretti a spendere per lui più energia di quanto ne contenesse il loro affetto» (4).

Le azioni quindi possono suscitare sentimenti benevoli o malevoli a seconda dei casi.

Conoscere e parlare dei sentimenti è in genere una capacità più femminile che maschile. Non a caso gli uomini si trovano a parlare delle proprie emozioni più con le donne che con gli uomini stessi. Questa capacità non intacca una divisione secolare dei ruoli, per la quale alle donne sarebbe affidata la conoscenza di ciò che è soggettivo, intimo.

L'originalità del pensiero di Simone Weil rispetto a questa divisione prevista dei ruoli sta nel fatto che i sentimenti sono visti come l'effetto di uno scambio tra anima e mondo. Quando si legge quel che lei scrive a questo proposito, sembra di avere in mano un trattato di fisica. Il mondo è regolato da leggi impersonali, che descrivono perfettamente gli effetti sull'anima di ciò che avviene nella storia, nel teatro dell'«io», nella dinamica dei rapporti di forza.

Così, più che di una geometria dei sentimenti, si può parlare di una vera e propria fisica dei sentimenti. Le leggi impersonali della fisica ci permettono di leggere ciò che avviene nell'animo umano.

Da un lato in questo modo la Weil si sottrae alla tentazione della vita interiore, dall'altro però riesce a valorizzare al massimo i sentimenti, perché essi divengono segnali della realtà accanto ad altri segnali.

Invidia, melanconia, allegria, incertezza sono stati d'animo, ma ogni criterio di introspezione e di macerazione interiore viene bandito. L'analisi dei sentimenti ha come punto di vista quello del reale.

Scrive: «Leggere all'esterno ciò che si porta in sé. Inevitabile. Come sottrarvisi? O piuttosto farne un mezzo di lettura vera? Forse una risposta: analogia» (5) Esiste una continuità per analogia tra le leggi della natura, le leggi della storia e quelle dell'anima.

1. Simone Weil, *La prima radice*, trad. it. di Franco Fortini, Edizioni di Comunità, Milano, 1980, pp. 182-183.
2. Simone Weil, *La prima radice*, trad. it. di Franco Fortini, Edizioni di Comunità, Milano, 1980, pag. 36.
3. Simone Weil, *La condizione operaia*, trad. it. di Franco Fortini, Ed. Comunità, Milano, 1974, pag. 264.
4. Simone Weil, *La prima radice*, cit., pag. 182.
5. Simone Weil, *Quaderni*, vol. 1, a cura di Giancarlo Gaeta, Adelphi, Milano, 1982, pag. 261.



La melanconia, ad esempio, non è solo un sentimento interiore. È anche l'incepparsi improvviso di uno scambio che era vitale con il mondo. L'energia, che fluiva dall'anima al mondo e viceversa, si blocca. Un fluire, che mostra una dipendenza reciproca, si avvia a una stasi.

Quando questa stasi si incancrenisce, allora è la melanconia. Non a caso Simone Weil parla della tristezza come di quel sentimento che indica un minore sentimento di realtà. Mentre la gioia mostra una pienezza di realtà, perché lo scambio è massimo.

- La critica all'«io» e l'attenzione all'anima porta Simone Weil a riconsiderare che cosa significhi un atteggiamento virtuoso. È l'«io» ad immaginarsi virtuoso. Fare il bene in genere ci piace molto, perché ci permette di avere di noi stessi un'ottima immagine. Ci piaciamo perché facciamo il bene.

Ma - dice Simone Weil - il bene e il male sono stabiliti da quell'insieme di consuetudini, leggi e norme, che cambiano nel tempo e a cui contribuiscono coloro che detengono un potere sociale. Così, quando abbiamo un'ottima immagine di noi, perché abbiamo fatto il bene, in realtà non abbiamo fatto altro che obbedire a norme e a consuetudini, che esistono già.

Non che Simone Weil ci inviti a fare il male. Anzi. Lei ritiene infatti che il desiderio di bene sia presente in ogni animo umano. Solo che non lo si può individuare in un preciso comportamento sociale.

Quando lei dà una definizione di azione buona, dice che è ogni azione che dà realtà. Un'agire malvagio toglie invece realtà alle cose, alle persone e a sé. Il che significa che non si può dire in generale che cosa sia azione buona, ma lo si capisce solo situazione per situazione. Scrive: «Bene e male. Realtà. È bene ciò che dà maggiore realtà agli essere e alle cose, male ciò che gliela toglie» (1).

Se azione virtuosa è azione che dà realtà, allora si tratta di un'azione che risponde alla necessità di ciò che si è e alle circostanze che si vivono.

Si tratta di una vera e propria azione non agente: agiamo non secondo volontà ma in sintonia a noi stessi e alle circostanze. Quale il criterio? Lasciare libero gioco ai desideri e alla sofferenza.

Si potrebbe pensare che allora si viene completamente determinati dalle circostanze che si vivono e dai propri impulsi. Invece non è così, perché nell'anima umana è presente un desiderio di bene, che non possiamo concretizzare in un comportamento virtuoso, perché rimane indefinibile. Esso è una certezza per la Weil.

Ed è questo che dà la fiducia a lasciare libero gioco ai desideri e alla sofferenza. Dargli un contenuto significherebbe comprometterlo in atteggiamenti già definiti come virtuosi dal contesto sociale.

Il desiderio di bene fa sì che la nostra azione, quando si adatta alle circostanze, non si chiuda nelle circostanze stesse, ma cerchi in esse quel di più di realtà che viene dall'amore per la realtà.

A questo punto si può commentare una frase della Weil dei Quaderni: «Al di là del bene e del male. Bisogna senz'altro interpretarlo come la formula taoista: "Colui che ha la virtù somma non ha virtù, e perciò egli ha virtù. Colui che ha una virtù ordinaria ha la virtù, e perciò egli non ha virtù"» (2). Le virtù ordinarie sono le virtù indicate come tali dalla società e dalle consuetudini. Chi possiede queste virtù non sa neppure cosa sia quella virtù che



consiste nel dare realtà a noi e al mondo, cioè nello stare alla necessità di ciò che si è e delle circostanze che si vivono con l'animo orientato verso un bene, di cui non possiamo mai dare il contenuto.

- «Il bello è l'immagine sensibile del bene» scrive Simone Weil (3). Cosa significa? Che la bellezza, di ciò che vediamo e ascoltiamo, ci orienta verso il desiderio di bene, che Simone Weil riconosce nell'animo umano.

Nota: Leggi Platone, *Fedro*, 250, e; 251, a.

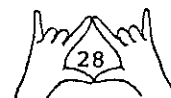
Quando noi sperimentiamo momenti di bellezza, lì c'è qualche cosa che ci guida. La bellezza era così importante per Simone che risultava essere anche segnale di verità. André Weil, il fratello di Simone, che aveva vissuto con lei anni intensi nella giovinezza, e che poi era divenuto uno dei matematici francesi più importanti del '900, scherzava su questo aspetto della sorella. Dice in una intervista del 1973: «Lei [Simone] amava la verità sopra ogni cosa. Da un lato si potrebbe dire che è il valore che poneva più in alto. Ma d'altro lato le cose andavano diversamente. Lo spiegherò riportandovi un'altra delle nostre conversazioni. Doveva essere in America: un giorno lei mi esponeva una teoria storica (...). Io le dissi: "Questo è un problema di storia. Non si può parlarne senza appoggiarsi a delle prove. Che prove hai di ciò che sostieni?". Lei mi rispose: "Non ho bisogno di prove. È bello dunque è sicuramente vero"» (4).

1. Simone Weil, *Quaderni*, vol. 1, a cura di Giancarlo Gaeta, Adelphi, Milano, 1982, pag. 199.

2. *ibidem*, pag. 227.

3. Simone Weil, *Quaderni*, vol. 2, a cura di Giancarlo Gaeta, Adelphi, Milano, 1985, pag. 178.

4. André Weil, *Le mathématicien André Weil parle de sa soeur avec Malcom Muggeridge*, in AA.VV., *Simone Weil. La soif de l'absolu*, a cura di J.P. Little e A. Ughetto, "Sud", n. 87-88, 1990, pp. 20-21.



Certo con i suoi scritti Simone non contraddice affatto questo ricordo del fratello. Il sentimento della bellezza è segno di certezza. Leggiamo:

«Se domandano: "È vero?" bisogna rispondere "È così bello che certo deve contenere molta parte di verità"» (1).

Questa affermazione è sorprendente per il nostro modo di pensare. C'è l'abitudine a distinguere tra l'area dove si può ragionare del bene, quella della verità e quella della bellezza, come aree diverse, non contaminate tra loro. All'interno di ogni area i criteri sono diversi. Parlare di verità porta ad una teoria della conoscenza, parlare di bene porta all'etica e parlare di bellezza all'estetica. La filosofia di Kant ha avuto molto a che fare con questo modo di pensare.

Nota: Immanuel Kant (1724-1804) ha scritto infatti tre Critiche. La prima è la *Critica della ragion pura* (1787), dove descrive le condizioni di possibilità della conoscenza. La seconda è la *Critica della ragion pratica* (1788), dove descrive le condizioni di possibilità dell'azione morale. La terza è la *Critica del giudizio* (1790), dove viene descritto il giudizio estetico e il giudizio teleologico. Come si vede, Kant separa i tre ambiti in modo molto netto.

Le studioso e gli studiosi di Simone Weil osservano in genere che lei ritorna ad una concezione più antica di quella di Kant: a quella di Platone. Infatti Platone ha parlato della bellezza come ciò che, con la sua amabilità ed evidenza sensibile, riconduce al bene. D'altra parte Simone Weil considera anche la verità come manifestata dalla bellezza. E poi c'è nella Weil una maggiore accentuazione della concretezza.

Bisogna fare attenzione: la percezione attratta dalla bellezza non dà immediatamente una dimostrazione di verità, come sembra pensare il fratello di Simone, prendendo amabilmente in giro la sorella. Infatti Simone, come abbiamo visto, scrive: là dove c'è la percezione della bellezza, c'è sicuramente qualcosa di vero. Ma occorre dimostrarlo. La certezza orienta la dimostrazione. Ma prima della dimostrazione, non si sa di che cosa si sia certi. E dunque tutto il lavoro dell'argomentare la verità è ancora da fare nel momento in cui si percepisce qualcosa di bello. L'esperienza della bellezza è ciò che fa da ponte per avere attenzione nei confronti del mondo che viviamo. Ma proprio nella percezione della bellezza ci si rende conto che nel mondo c'è qualche cosa di non riducibile ad esso. Simone lo esprime molto bene in questa frase: «Nel bello - per esempio il mare, il cielo - c'è qualcosa di irriducibile. Come nel dolore fisico. Lo stesso irriducibile. Impenetrabile per l'intelligenza. Esistenza di cosa altra da me (...). L'unico organo di contatto con l'esistenza è l'accettazione, l'amore».

Nel contemplare ciò che è bello avvertiamo come una eco di dolore. Come una lacerazione. È come se ci fosse dell'altro. Ci fa presentire dell'altro oltre ciò che vediamo. La bellezza è il segno di ciò che non è visibile, che Simone chiama a seconda dei casi verità, bene, grazia, Dio, luce.

Ogni essere umano è attratto dalla bellezza. Ogni persona l'avverte come splendore e come eco di qualche altra cosa. Ma di fronte a questa eco, molti non ne seguono l'avvertimento. Ben presto allora l'eco si spegne e a noi rimane una lieve nostalgia di qualche cosa che avremmo potuto capire e che non abbiamo voluto ascoltare.

Alcuni si incamminano per la via indicata da quella

eco che la bellezza ha provocato nel nostro animo. Vanno verso qualche cosa che non sanno, partendo dalla necessità della loro esistenza.

Si tratta in Simone Weil di un materialismo fedele al mondo, tanto da ritrovare attraverso di esso e non fuori di esso il patto tra Dio e il mondo. La bellezza è come un ponte tra un nulla che è luce di verità e il mondo.

È stata l'esperienza della bellezza che ha avvicinato la Weil all'esperienza religiosa.

Nota: Adoperare il termine "materialismo" nei confronti della filosofia di Simone Weil è improprio. Si vuole indicare però con questo termine la necessità, che lei indica, di un attraversamento del mondo. Sul materialismo lei scrive: "Il grado di probità intellettuale che per me è obbligatorio, in forza della mia stessa vocazione, esige che il mio pensiero sia indifferente a tutte le idee senza eccezione, compreso ad esempio il materialismo e l'ateismo, ugualmente accogliente e ugualmente riservato nei riguardi di tutte".

Simone Weil, *Attesa di Dio*, trad. it. di Orsola Nemi, Rusconi, Milano, 1972, pag. 54.

Conosciamo l'educazione che ricevette da bambina: non era né contro né a favore della religione. La sua vita negli anni della giovinezza era stata fortemente impegnata nella politica dei movimenti pacifisti e del movimento operaio più o meno vicino alle organizzazioni del sindacato. Aveva scritto sul concetto di lavoro, dopo essere stata assunta per un certo periodo in due industrie. Era stata in Germania poco prima dell'avvento di Hitler al potere. Era andata in Spagna durante la guerra civile del '36. Aveva partecipato attivamente a tutti i più importanti avvenimenti del proprio tempo.

È lei stessa a dire nei suoi scritti che il suo avvicinarsi al cristianesimo avvenne per il tramite della bellezza in situazioni molto precise. Racconta di un viaggio in Italia nel 1937: un viaggio d'arte a contatto con dipinti, forme architettoniche, statue. Un'esperienza di intensa bellezza. Racconta anche di aver seguito le celebrazioni per la Pasqua nell'abbazia di Solesmes, in Francia. Il canto gregoriano, ascoltato con grande concentrazione, la guidò verso quello strappo interiore, che la bellezza provoca in chi vi fa attenzione.

È Simone stessa ad indicare la continuità tra un prima e un dopo del suo avvicinamento al cristianesimo, ed in particolare al cattolicesimo.

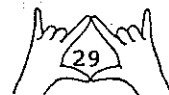
Nota: Sul tema di Dio, di Cristo e su altri temi religiosi si legga Angela Putino, *Simone Weil e la passione di Dio*, "Quaderni di Camaldoli", Dehoniane, Bologna, 1997.

La continuità è data dall'amore per il mondo, che l'aveva sempre guidata prima e che ora si rinnova nella prospettiva cristiana.

Scrivendo di sé prima dell'avvicinamento al cristianesimo: «Fino ad allora la mia sola fede era stata l'«amor fati» degli stoici, così come l'ha intesa Marc'Aurelio: «amor fati» che io avevo praticato sempre fedelmente: amore per la città dell'universo, paese natale, patria amata con tutta l'anima, cara per la sua bellezza, nella totale integrità dell'ordine e della necessità, che ne sono la sostanza, con tutti gli avvenimenti che vi si producono» (2).

1. Simone Weil, *La condizione operaia*, trad. it. di Franco Fortini, Ed. Comunità, Milano, 1974, pag. 83.

2. Simone Weil, *Lettera a Joë Bousquet*, in Ead., *L'amore di Dio*, trad. it. di Giulia Bissacca e Alfredo Cattabiani, Borla, Roma, 1979, pag. 155.



La bellezza del mondo sarà dopo il '38 tramite dell'esperienza di Dio. Ma ciò che si aggiunge come novità rispetto ad un amore appassionato per la bellezza del mondo è il senso della lacerazione, della croce di Cristo.

Il simbolo della croce cristiana è un altro modo di segnalare quella eco di dolore, che è presente irrimediabilmente nell'esperienza della bellezza. Quel senso di lacerazione tra la necessità amata del mondo e qualche cosa di irriducibile ad essa.

È da questo momento in poi che Simone Weil inizia ad occuparsi di mistica e legge per la prima volta i testi della grande mistica occidentale: Teresa d'Avila, Giovanni della Croce. Cita anche *Lo specchio della anime semplici* di Margherita Porete, che trova in una edizione inglese ed attribuito ad un anonimo.

Per lei - è da notare - la percezione della bellezza non è mai generica. Non si rivolge mai a qualche cosa di astratto. È sempre percezione di una singolarità.

È quando noi abbiamo la percezione della bellezza di una seggiola, che cogliamo la seggiola nella sua particolarità assoluta. Allora la seggiola ci sorprende nella sua semplice esistenza. E ci colpisce nella sua fragilità di semplice cosa, che può esserci ma anche venire distrutta.

La fragilità delle cose deriva loro dal fatto di essere singolari e irripetibili. E proprio la loro irripetibilità le rende preziose e belle.

Scrive: «*La vulnerabilità delle cose preziose è bella perché è contrassegno di esistenza. Fiori degli alberi da frutto*» (1).

La bellezza non è contrapposta alla bruttezza. È piuttosto segnale di esistenza singolare. Non importa che una cosa sia bella o sia brutta secondo le regole del gusto. Una cosa, bella o brutta che sia, ci appare bella perché esiste. Se amiamo tutto ciò che è, esso ci appare bello. Persona o cosa.

- L'attenzione alla singolarità ha guidato il pensiero politico della Weil.

Gli esseri umani non possono mai essere sacrificati alla ragione dello stato e della nazione. In questo senso lei ha combattuto qualsiasi forma di nazionalismo. E questo anche allo scoppio della seconda guerra mondiale, quando la violenza di Hitler la portò a rinunciare alle posizioni pacifiste, che aveva maturato in precedenza. Occorreva a quel punto entrare in guerra non per difendere la nazione francese, ma per difendere i segni di civiltà, che permettono ad un'anima di avere un contesto.

L'attenzione alla singolarità non ha mai preso la piega della difesa della persona. Simone Weil si impegna per tutto ciò che di sovrannaturale è presente nell'animo umano, non per l'individuo. Scrive: «*Ciò che è sacro, ben lungi dall'essere la persona, è ciò che, in ogni essere umano, è impersonale. Tutto ciò che è impersonale nell'uomo è sacro, e soltanto quello*» (2).

I segni della civiltà permettono alla scintilla di luce impersonale, che è in noi, di accrescersi armonicamente. Per questo vanno difesi, rispondendo con la guerra ad una guerra, che cerchi di distruggerli.

Nel 1939 Hitler invade la Polonia e dà inizio al conflitto mondiale. Nel 1940 tutta la Francia settentrionale è occupata dai tedeschi. Simone Weil, che è ebrea, deve

lasciare Parigi con i genitori e si rifugia nella Francia del sud, a Marsiglia.

Gli avvenimenti stessi la portano ad occuparsi in modo più stringente di quel che sta avvenendo in Europa. Scrive in questo periodo *L'Iliade, il poema della forza*, dove legge il mondo umano dominato dal principio della forza. I vinti e i vincitori ne sono segnati nell'animo. Anche i vinti, che non sono mai innocenti.

La Weil ha in mente la Francia e Parigi occupate dall'esercito tedesco. La forza esercitata dai tedeschi si traduce nell'animo dei francesi in male: in odio e in risentimento. Scrive: «*L'anima umana vi appare continuamente modificata dai suoi rapporti con la forza: travolta, accecata dalla forza di cui crede di disporre, si curva sotto l'imperio della forza che subisce*» (3).

Dunque anche una guerra di difesa, provocata dall'aver subito la forza, non è una guerra giusta. Non si è mai innocenti nel rispondere alla forza. È solo una guerra, che si è nella necessità di combattere.

Nel frattempo per Simone e per i suoi genitori risulta pericoloso anche rimanere a Marsiglia. Sono obbligati a lasciare la Francia e raggiungono André Weil negli Stati Uniti, dove egli lavorava da tempo come matematico.

A New York Simone si mette in contatto con l'organizzazione "Francia combattente" di De Gaulle. In partico-



Nota: "Francia combattente" era stata organizzata da De Gaulle, un generale francese che si era rifiutato nel 1940 di accettare la firma dell'armistizio con i tedeschi. L'armistizio era stato firmato da Pétain, che aveva contrattato l'occupazione della Francia del nord da parte dei tedeschi. La Francia del sud, guidata da lui stesso, avrebbe goduto di una relativa autonomia. De Gaulle si spostò a Londra e organizzò un governo francese in esilio, di cui si pose a capo. La sua organizzazione appoggiò la resistenza in Francia contro i tedeschi. Anche Robert Schumann, che divenne amico di Simone Weil, ne faceva parte. Schumann era di formazione cattolica. Dopo la fine della guerra De Gaulle venne appoggiato dagli alleati, ma nel 1945 si dimise per contrasto con le sinistre. Venne richiamato al governo nel 1958. Del nuovo governo di De Gaulle fece parte anche Schumann.

larsì lega di amicizia con Robert Schumann. Chiede più volte di partecipare alla guerra in Francia e di esservi paracadutata. Ma - essendo di salute molto fragile - questo le viene sempre rifiutato. Riesce comunque a trasferirsi a Londra.

Lì Schumann le chiede di collaborare al conflitto in corso, pensando già a che cosa avrebbe potuto essere l'Europa dopo la fine della guerra. Si trattava di concep-

1. Simone Weil, *Quaderni*, vol. 3, a cura di Giancarlo Gaeta, Adelphi, Milano, 1988, pag. 67.
2. Simone Weil, *La Persona e il sacro*, in Giancarlo Gaeta, Simone Weil, Edizioni Cultura della Pace, Firenze, 1992, pag. 145.
3. Simone Weil, *L'Iliade poema della forza*, in Ead., *La Grecia e le intuizioni precristiane*, trad. it. di Margherita Harwell Pieracci e Cristina Campo, Borla, Roma, 1984, pag. 11.



re un'altra forma politica dell'Europa, dato che quella delle democrazie aveva fallito, in quanto era stata incapace di porsi come alternativa al totalitarismo.

Simone Weil scrive per questo *La prima radice*. E ritorna in questo testo sulla contrapposizione tra individuo e singolarità dell'anima.

Un ordine sociale e politico nuovo non va costruito sull'individuo. Facendo così si ricadrebbe nella difesa dei diritti individuali. Ma il diritto ha la possibilità di imporsi e di fare ordine in una società in quanto imposto dalla forza. Inoltre va incontro a sentimenti particolaristici, quali il risentimento e il desiderio di spartire un bottino di beni a disposizione.

Lei infatti commenta: «La nozione di diritto è legata a quella di divisione, di scambio, di quantità. Ha qualcosa di commerciale. (...) Il diritto non si sostiene che col tono della rivendicazione; e quando questo tono è adottato, la forza non è lontana, è subito dietro, per confermarlo, se no sarebbe ridicolo» (1).

Come allora, se si rinuncia ai diritti, dare spazio alla singolarità e alla parte impersonale che ognuno porta con sé?

Simone Weil parla dei bisogni dell'anima, che sono opposti. Ad esempio il bisogno di ordine e il bisogno di

libertà. Il bisogno di sicurezza e il bisogno di rischio. Un ordine sociale giusto deve soddisfare questi bisogni. Ma dato che essi sono per coppie di contrari, non si tratterà mai di una società coerente e pietrificata in una costruzione rigida. Sono valide solo quelle società, che hanno la capacità di venire incontro a questi bisogni dell'anima.

- Simone Weil muore nell'agosto del 1943, in un ospedale vicino a Londra, di tubercolosi.

Negli ultimi tempi si era sempre più avvicinata al cattolicesimo, tanto da discutere sull'eventualità di farsi battezzare. Ma qualche cosa la tratteneva sempre. Battezzarsi avrebbe significato infatti fare parte di una istituzione, nella quale il dire "noi" segnala l'appartenenza ad una organizzazione. Avrebbe significato farsi forza della forza dell'organizzazione. E lei, fedele alla singolarità dell'impersonale che è in ognuno, non aveva compiuto questo passo, che pure desiderava.

1. Simone Weil, *La persona e il sacro*, in Giancarlo Gaeta, *Simone Weil*, Edizioni Cultura della Pace, Firenze, 1992, pag. 151.

Tratto dal seguente libro, di cui consigliamo la lettura integrale:
Chiara Zamboni - **La Filosofia Donna. Percorsi di pensiero femminile** - Ed. Demetra, VR, 1997, pagg. 157, € 7,30.

Bibliografia su Simone Weil

Le opere elencate sono reperibili alla **Libreria delle Donne**, Via P. Calvi n°29 - 20129 Milano, www.libreriadelledonne.it

Libri di Simone Weil:

- Filosofia, Weil Simone, *Lezioni di Filosofia*, 1999, Adelphi
- Filosofia, Weil Simone, *Quaderni, volume 1*, 1982, Adelphi
- Filosofia, Weil Simone, *Quaderni, volume 2*, 1985, Adelphi
- Filosofia, Weil Simone, *Quaderni, volume 3*, 1988, Adelphi
- Filosofia, Weil Simone, *Quaderni, volume 4*, 1993, Adelphi
- Filosofia, Weil Simone, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, 1994, Adelphi
- Filosofia, Weil Simone, *Sulla Germania totalitaria*, 1990, Adelphi
- Filosofia, Weil Simone, *Venezia salva*, 1987, Adelphi
- Filosofia, Weil Simone, *L'ombra e la grazia*, 2000, Bompiani
- Filosofia, Weil Simone, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, 1999, Borla
- Filosofia, Weil Simone, *Incontri libertari*, 2001, Eleuthera
- Filosofia, Weil Simone, *Morale e letteratura*, 1990, Ets
- Filosofia, Weil Simone, *Lettere della guerra*, 1988, La Locusta
- Filosofia, Weil Simone, *Album Simone Weil*, 2000, Lavoro
- Filosofia, Weil Simone, *Piccola cara... Lettere alle allieve*, 1998, Marietti
- Filosofia, Weil Simone, *Primi scritti filosofici*, 1999, Marietti
- Filosofia, Weil Simone, *Sul colonialismo*, 2003, Medusa
- Filosofia, Weil Simone, *La condizione operaia (Ec)*, 1990, Mondadori
- Filosofia, Weil Simone, *Sulla guerra - Scritti 1933-1943*, 1998, Pratiche
- Filosofia, Weil Simone, *Corrispondenza con Bousquet*, 1994, Se Studio Editoriale
- Filosofia, Weil Simone, *La condizione operaia*, 1994, Se Studio Editoriale
- Poesia, Weil Simone, *Poesie e altri scritti*, 1989, Crocetti
- Poesia, Weil Simone, *Poesie*, 1993, Le Lettere

Libri su Simone Weil:

- Filosofia, P. Tremont Simone, *La vita di Simone Weil*, 1994, Adelphi
- Filosofia, Tommasi Wanda, *Simone Weil: segni idoli e simboli*, 1993, Angeli
- Filosofia, Esposito Roberto, *L'origine della politica. Hanna Arendt o Simone Weil?*, 1996, Donzelli Ed.
- Filosofia, Putino Angela, *Simone Weil e la passione di Dio*, 2000, Edizioni Dehoniane
- Filosofia, AA.VV., *Simone Weil - Poesia e impegno*, 2003, Edizioni Unicopli
- Filosofia, Fiori Gabriella, *Simone Weil, biografia di un pensiero*, 1990, Garzanti
- Filosofia, Muller Jean Marie, *Simone Weil - L'esigenza della non violenza*, 1994, Gruppo Abele
- Filosofia, P. Melchiori & A. Scattigno, *Simone Weil, il pensiero e l'esperienza femminile*, 1986, La Salamandra
- Filosofia, AA.VV., *Simone Weil, la provocazione della verità*, 1990, Liguori
- Filosofia, Tommasi Wanda, *Simone Weil - Esperienza religiosa, esperienza femminile*, 1997, Liguori
- Filosofia, Aa Vv, *Simone Weil, la passione della verità*, 1985, Morcelliana
- Filosofia, Perez Emilia Bea, *Simone Weil - La memoria degli oppressi*, 1996, Sei



Simone Weil: malessere e disagio femminile

di Marisa Forcina

Nel recente Convegno organizzato dal Dipartimento di Filosofia e tenutosi a Lecce dal 30 novembre al 2 dicembre, il pensiero di Simone Weil è stato analizzato secondo le diverse prospettive della migliore tradizione scientifica. Tutti gli aspetti del pensiero della francese sono stati esaminati e tutte le implicazioni filosofiche, politiche, religiose, epistemologiche sono venute alla luce nella analisi nel tema generale *Le rivoluzioni di S. Weil*.

E tuttavia una dimensione, pure non secondaria, non ci sembra essere emersa: si tratta della dimensione e del ruolo del femminile. Forse in queste giornate di studio sarebbe stato opportuno considerare Simone Weil anzitutto come una donna e non come un individuo più o meno filosofo e, in quanto donna, occorre vederne l'incidenza e il legame con la società e la cultura che l'avevano attraversata e con il pensiero che ella stessa aveva prodotto. Ma questa pista di ricerca e di analisi durante il convegno è rimasta completamente sullo sfondo, data per scontata, ovvia e pertanto inincidente.

Antimo Negri e Italo Mancini, due *maîtres à penser* del panorama filosofico italiano, si sono trovati in sottile e sfumata opposizione. Il primo, sottolineando la spoliazione cattolico-spiritualistica di cui è stata oggetto la Weil in Italia, la sottraeva anche a quella utilizzazione, tipica degli anni '50, di un più o meno generico umanesimo industriale alla Olivetti. Negri, infatti, partendo dalla tesi di laurea della Weil su Cartesio e rintracciando una sostanziale continuità di discorso anche in tutti gli scritti successivi, ne evidenziava una dichiarata posizione anti-intellettualistica. In tale atteggiamento la avvicinava a Paul Nizan, anch'egli accusatore della «boria dei professori che non intendono i rumori del mondo». E soprattutto, con novità di analisi, Negri sosteneva che in Simone Weil non c'è l'*aut aut* tra il mondo del lavoro e il mondo della contemplazione, perché infatti la logica della forza, che è poi la logica della produttività e del capitalismo, ha la stessa valenza del destino greco, fato, *ananche*, che incombe sulle vite degli uomini. Pertanto la posizione della Weil era da ricondurre a una dialettica tra il lavoro, inteso come «forma», attraverso il quale si afferra il mondo, con esplicito riferimento al mondo dato, inteso come *res*, natura, in opposizione alla forma, e la geometria vista come forma di lavoro, forma che conduce ad unità ciò che è separato. Si tratta, in sostanza, della coniugazione della migliore tradizione baconiano-cartesiana che si concretizza in Simone Weil nel ritenere compito dello studioso l'armonizzazione di scienza e tecnica per dominare la materia e mai l'uomo. Il piano compromissorio della Weil veniva da Negri individuato nel rifiuto di un ritorno al lavoro artigianale e quindi nell'accettazione della crescita della produttività del lavoro, purché questa non avvenga in direzione dell'oppressione dello uomo, e in una sorta di nostalgia dell'epoca preindustriale che però tace di fronte all'esigenza di realizzare le giuste forme di lavoro e di salvaguardare il diritto del lavoratore. Era assente, nell'analisi di Negri, ogni visione mistica e trascendente, perché anzi si trattava di una Simone Weil che ha a che fare con la durezza delle cose e degli uomini.

Italo Mancini, invece, sottolineava la posizione della Weil come pensiero antidialettico fino allo strazio. Nell'assenza delle mediazioni e delle, tutto sommato, ottimismo soluzioni dialettiche, come in Dostoevskij, come in Péguy, Mancini constatava lo stare insieme violentemente degli opposti. In questa terribile difficoltà

di coniugazione veniva posta anche l'antinomia tra forza e nonviolenza. Da un lato, diceva Mancini, c'è in Simone Weil la consapevolezza che l'obbedienza non è più una virtù (il che ci richiama don Milani) e dall'altro la socratica coscienza che bisogna accettare le leggi. Si tratta, ribadiva, di uno spasimo fortissimo che si struttura sulle seguenti tre consapevolezze: 1) niente di ciò che è inefficace è buono. Da ciò la consapevolezza che una prassi puramente ludica o contemplativa (ammesso che sia possibile, al limite, parlare di prassi contemplativa) che non incida fortemente, non ha alcun valore; 2) il ricorso alla forza è immediatamente una soluzione bassa; 3) anche la nonviolenza se non ha efficacia non ha alcun valore. La dimensione della Weil, secondo Mancini non è una dimensione filosofica, in quanto è priva di un'architettura del pensiero, ma avvince ugualmente il teorico perché si risolve in *carisma*. Si tratta di uno spostamento di assi prospettive, che comporta il non stare più intorno all'ontologico, e l'incarnarsi nella condizione operaia, senza tuttavia spegnersi nella sartriana serialità del pratico-inerte e nella mancanza di iniziativa tipica della moltitudine intesa come massa che reifica e ottunde.

Simone Weil, pur puntando sul pensiero-riflessione, non si isola in esso, non sceglie l'*apartheid*, non opta per una stoica atarassia, ma decide per il lavoro, facendo convivere il lavoro manuale con la grande avventura del pensiero. È, secondo Mancini, la consapevolezza, e forse anche l'utopia, di una scelta che vuole un lavoro in grado di sprigionare le possibilità riflessive per restaurare il regno dell'intelligenza, dove sta la dignità dell'uomo, perché non pensare è la più grave caduta. Nella scelta di Simone Weil per il lavoro manuale, Mancini avvertiva una grande contestatività, la contestatività dell'impotenza parallela, ed ugualmente eversiva, alla potenza della debolezza. Il grande urlo di Simone Weil è l'urlo del silenzio.

Salvatore Nicolosi, evidenziando il ruolo della contemplazione e compassione nella francese, contrapponeva invece la ricerca di autenticità spirituale della francese al suo reale e concreto spaesamento, che era spaesamento teorico, ma anche sradicamento esistenziale. È superfluo ricordare che Simone Weil era una ebrea accostata all'esperienza cristiana senza riuscire, tuttavia, a viverla sino in fondo. Simone Weil ricerca un'identità perduta e reinventa la sua identità in un mondo simbolico per lei rappresentato dal mondo greco.

Jacques Viard, invece, rifiutava ogni confusione religiosa e ogni lettura mistica della Weil. L'idea di una «società religiosa», proposta dall'autrice, va inserita, per Viard, in una tradizione francese che, da Pierre Leroux a Charles Péguy ha lottato contro gli accaparramenti politici, o meglio partitici, della rivoluzione. Tale tradizione, è stata sempre contro il monopolio del socialismo da parte di un certo marxismo, poiché contiene invece l'affermazione di una indipendenza radicale rispetto a ogni sistema ideologico. L'eresia della Weil è pertanto la stessa perseguita da una lunga tradizione nascosta e da un «socialismo sconfitto» che si identifica con la lerouxiana dottrina dell'umanità.

Infine, Domenico Canciani, biografo e attento studioso della Weil, ha affrontato il tema dell'adesione della Weil alla guerra di Spagna.

Presenti anche un approccio epistemologico (Margarethe Durst) e una approfondita e illuminante analisi di Mario Castellana sul ruolo della matematica.

Numerose le donne che hanno partecipato al convegno in qualità di esperte.

Ornella Bellini, analizzando la problematica sociale della Weil, ha evidenziato come nella francese ci sia un'aspra critica sia dell'individualismo che del collettivismo e come ella identifichi l'oppressione nell'istituzione che nega valore alle aspirazioni dei singoli, poiché infatti sono l'individuo e l'uomo il fine e mai la collettività. Nella stessa direzione Rosaria Carotenuto mostrava che la problematica politica della Weil si articola tra istanze della soggettività e istanze della collettività, alla ricerca di un metro di ordine e di armonia, che solo il mondo greco con la sua compostezza aveva dato. Tale mondo aveva il grande merito della ricerca di esattezza e lì tutto si coordinava, in base a una legge fondamentale che è il processo conoscitivo che ordina e armonizza il reale. Compostezza e armonia evidenziate anche da Wanda Rupolo per la quale il grande tentativo della Weil fu quello di restituire un equilibrio alla vita minacciata dal male. Il suo impegno fu quello di fare di se stessa una bilancia esatta, dove il simbolo della bilancia, come nell'inno del Venerdì Santo che recita «statèra facta corporis», indica qualcosa di più dell'immagine: il corpo è sempre una bilancia perché sempre può compiere un'azione; solo il corpo crocifisso è esattezza – aveva infatti detto Simone Weil. L'impegno a essere bilancia si traduce pertanto in un fare il vuoto intorno a sé. E il vuoto non è altro che angoscia, rivolta disperata. Ma, contemporaneamente, l'assoluto distacco consente di vedere le cose nella loro nuda verità.

Particolarmente interessanti le relazioni di Licia Semeraro e di Anna Scattigno che hanno affrontato due temi strettamente connessi: linguaggio e cultura, la prima e, lettura e scrittura, la seconda. La Semeraro ha indicato che in Simone Weil il senso del maneggiare le parole è parallelo ed equivalente al maneggiare le cose. Ciò porta alla consapevolezza che impadronirsi del linguaggio equivale a impadronirsi del potere; ciò che è valso per la borghesia varrà anche per la classe operaia. Ma se la cultura è unità di fare e pensare, bisogna dire che il compito della Weil si sviluppò in questa direzione e che ella si batté contro il sapere assoluto e dommatico per un socratico rendere l'uomo a se stesso. Il linguaggio è però anche dialogo e il dialogo comporta la pratica dell'ascolto, suggeriva Anna Scattigno che ha visto l'autobiografia di Simone Weil come atto di comunicazione. Con partecipata suggestione la Scattigno sottolineava il ruolo della lettura come adesione del corpo: «...leggo quando ho fame e quando leggo mangio». Il desiderio diventa quindi in Simone Weil condizione per aprirsi alla conoscenza e questa dà la consapevolezza che nessun testo contiene appieno la verità, saggezza, sapienza, ma tutti ne contengono frammenti. Da ciò l'ascolto e il silenzio denso, che non è parola vuota dell'origine, ma ascolto della parola altrà. In questa prospettiva c'è uno svuotamento del soggetto: «sono pensieri che si sono posati sulla mia testa». Riprendendo l'espressione di Simone Weil, la Scattigno sottolineava come nell'assenza di soggetto la scrittura diventa atto estremo di comunicazione e i testi si fanno veicolo di un valore tutto tecnico che esclude il valore epifanico. Ciò non hanno valore per sé, hanno solo valore d'uso; diventano, insomma, luoghi di passaggio. Il testo d'inizio è ciò che rimane come segno, dopo questa operazione di rovina di testi, o, come diceva Anna Scattigno «dopo questa desertificazione di paesaggio», il testo d'inizio diventa busto acefalo, ormai senza nemmeno più autore. Senza autore e con un soggetto svuotato e assente, siamo di fronte alla più drammatica nudità della conoscenza. «Il mio destino è di confondermi a corpo perso» aveva detto Simone Weil e la Scattigno concludeva che quello fu il destino e la vocazione dell'intelligenza. Suggestiva interpreta-

zione che ci permette di leggere anche la morte di Simone Weil avvenuta, come si sa, per anoressia, come perdita e soppressione del corpo ormai assente e svuotato e inutile di fronte alla comprensione.

A questo punto una riflessione si impone: ma qual è il rapporto tra la donna Simone Weil e la sua società? Quale fu il senso di quel suo assumere su di sé il peso della condizione delle operaie, di cui si dà spesso cattiva traduzione, come per il *des ouvrières* (femminile plurale) di *Un appel aux ouvrières de Rosières* e *La vie et la grève des ouvrières métallus*? È del tutto assente nella francese la grave consapevolezza di una condizione femminile in cui si sperimenta continuamente la possibilità riflessiva che si sprigiona dall'attività manuale, e di un corpo che ancora non ha prodotto metafisiche? Ella tenta di raggiungere la propria identità culturale e intellettuale attraverso il corpo, prima certezza, un corpo che mangia letture e ha sete e ha desiderio di conoscenze, ma la sua anima rimane spaesata pur essendo presente al suo tempo. Ma è spaesata davvero per le letture disparate che ha avuto, per l'educazione, per il suo essere ebraica... o è spaesata dal suo essere femminile che nel porsi sul piano della cultura e del pensiero puro non trova riscontro sociale, identità sociale e quindi non ha identità per sé? E non è anche spaesata da un corpo che in quanto femminile è stato impostato a cogliere gli oggetti e non le idee? Il suo voler «imparare nella materia e nel lavoro manuale» è imparare come corpo sessuato, abituato in quanto tale a una quotidianità di lavoro, ma che di questa quotidianità rifiuta la *serialità*. È giusto, pertanto il riferimento già fatto da Mancini e poi ripreso da Anna Scattigno, all'*attention* che salva il *singolo* e lo restituisce, aggiungiamo, alla sua vita di *singola*. L'operazione culturale della Weil non è forse un guadagnare, attraverso la parola-sapere (per tanti anni negata e assente dall'orizzonte femminile), la dignità di diventare se stessi? Ecco in quale altro orizzonte, come ci aveva suggerito Anna Scattigno, il testo assume un valore tecnico e perde un ormai inutile valore epifanico.

E inoltre, l'ira e la violenza dell'agnello, per utilizzare di nuovo l'espressione di Italo Mancini, e l'urlo del silenzio, non sono solo ira e urlo di un generico mondo di oppressi e di umili, ma urlo del silenzio di un mondo femminile che ha una sua specificità e differenza, ma non ha uno specchio socio-culturale per sé. È azzardato, ma si può anche al limite ipotizzare che la Weil si lasciò morire proprio perché ancora non aveva trovato la sua identità, né il senso di una fedeltà e autenticità che, ancor prima di essere adesione a una condizione operaia o cristiana, o adesione al miracolo greco fatto di classicità e armonia, si pone come fedeltà al proprio genere che viene ancor prima di ogni immagine che la storia e gli altri ci possono offrire. Forse proprio per questa mancanza di identità e di fedeltà la Weil era solita scrivere ai propri genitori usando per sé il genere maschile.

Dunque il suo non è soltanto un malessere ontologico, ma un disagio profondamente umano e femminile.

Le sue opere, più volte durante il convegno, sono state viste come debitorie a culture orientalizzanti e innervate di manicheismo. Ma il primo manicheismo, tutto sociale questa volta, e la prima dualità non è forse tra maschile e femminile? E maschile e femminile non si presentano forse con una differenza e una diversità anche di modalità di approccio al reale? Forse proprio questa differenza, legittima quello che fu il differente modo di fare filosofia di Simone Weil.

Tratto da **Note**. Bollettino del centro "Charles Péguy",
dipartimento di Filosofia, Università degli Studi
di Lecce – n°19, marzo 1990





Suggerimenti dall'eresia di una mistica medievale riletta da Simone Weil

Il limite del volontarismo

La sfida della realtà, un'idea fondativa della cultura occidentale, ribaltata nello "Specchio delle anime semplici", capolavoro della letteratura mistica medievale, di prossima riedizione in Italia – di Luisa Muraro

Non penso bene di questo tempo. Però non penso che sia un tempo di restaurazione, come ho sentito dire anche dal *manifesto*. Penso che sia un tempo di grandi cambiamenti che nessuno è in condizione di governare, e da cui usciranno cose che nessuno è in condizione di prevedere. Che fare? Fra la gente giovane, che sembra priva di un orientamento politico, ho notato un fare, se così si può chiamarlo, che considero adatto a questo tempo di travaglio: è la ricerca di un atteggiamento giusto verso la realtà.

Non che basti. Ma l'atteggiamento giusto verso la realtà ci è mancato, e la sua mancanza ha cambiato molte idee valide in sfide personali o collettive nei confronti della realtà, quasi per averne ragione. «E la realtà si è vendicata», stavo per scrivere, ma è sbagliato perché la realtà, così sfidata, non fa che farci patire il danno che essa stessa patisce.

Ho premesso queste parole che aiuteranno a capire il senso di quello che dirò e che, altrimenti, potrebbe sembrare strano sulle pagine di un quotidiano politico. Parlerò di Simone Weil lettrice di un capolavoro poco noto della letteratura mistica, *Lo specchio delle anime semplici*.

Di questo libro, scritto in francese medievale, e della sua autrice, la beghina Margherita Porete, ho già parlato su questo giornale, tre anni fa, nella serie «Processo ai processi». Per il suo libro, infatti, Margherita fu processata dall'Inquisizione e condannata a morte: morì sul rogo, a Parigi, il 1 giugno 1310. Doveva morirci anche il libro, ma si è salvato ed è arrivato fino a noi attraverso i secoli, molte traduzioni, altre condanne, anonimo (ma riconosciuto come opera femminile) fino al 1946, quando la studiosa cattolica Romana Guarnieri stabilisce l'identità dell'autrice, e manoscritto fino al 1965, quando esce l'edizione della stessa Guarnieri.

In precedenza, nel 1927, un'antica traduzione inglese, ammodernata in assenza dell'originale, vede le stampe in una collana di libri di pietà, con tanto d'*imprimatur*. In questo testo depotenziato Simone Weil, vicina al termine della sua breve vita e in caccia di letteratura mistica, non riconosce l'opera di una donna e non sospetta l'eresia. Ma ne coglie la grandezza, e l'incontro lascia il segno, visibile in una serie di citazioni nei *Quaderni d'America* e nelle *Note* scritte a Londra, meno visibile ma documentabile nel corso dei pensieri che la filosofa va affidando a quaderni di appunti.

Il pittore e la modella

Della sua lettura, è interessante notare quello che coglie del pensiero della Porete, ma forse ancor più quello che non ne coglie. Ne coglie, anzitutto, il fondamentale principio epistemologico secondo cui la verità riposa nella coincidenza di ciò che affermiamo con ciò che siamo. Questo principio, che elimina alla radice ogni reciproca esteriorità fra essere e pensiero (e quindi la concezione corrente, di origine aristotelica, della verità), è un classico della filosofia mistica. Ma può trovare altre versioni. Nella politica noi lo conosciamo come principio del partire da sé, che caratterizza la pratica del movimento autonomo delle donne. Simone Weil lo illustra con un esempio artistico: un cattivo pittore guarda la modella, ne osserva le caratteristiche e tenta di riprodurle; un vero pittore, a forza d'attenzione, diventa ciò stesso che guarda, e intanto la sua mano, prolungata dal pennello si muove.

Con istinto sicuro la Weil scorge anche quello che è il contributo originale di Margherita alla mistica cristiana. Si tratta della «morte dello spirito», con cui l'autrice dello *Specchio delle anime semplici* si porta oltre il traguardo dell'«uomo spirituale» della mistica cistercense. Insegna Margherita che la fusione dell'essere umano nell'essere divino – l'«indarsi» di Dante, la mèta di ogni ricerca mistica – si realizza morendo a ogni volontà, fino anche la volontà di fare la volontà di Dio.

A dire il vero, tanta radicalità non figura negli appunti della Weil, che dice: «esaurire le facoltà umane (volontà, intelligenza, ecc.) per il passaggio al trascendente». Il significato di quell'«esaurire», è però quello che ho spiegato come morte dello spirito. Mi chiedo nondimeno se la Weil abbia colto il punto della necessità di morire anche alla volontà del bene. Le fa ostacolo la sua formazione. Come noto, si formò alla scuola di Alain, un campione del volontarismo, tanto che si può dire, con un po' di esagerazione, che la Weil ha passato la vita a liberarsi dall'impostazione volontaristica ricevuta. Da questo punto di vista, il suo finale approdo al pensiero della Porete si presenta come la più felice delle conclusioni. Ma non le riesce completamente.

La sua difficoltà è evidente nel discorso sul rimorso, uno dei temi più dirimpenti di Margherita, che la Weil coglie e fa suo. La Porete insegna che i rimorsi sono un difetto d'amore e che provengono da un perdurante attaccamento a sé. La Weil ribadisce questa veduta fino a sostenere che il senso di colpa è la forma ultima del senso dell'io. Per poter morire a sé e far posto a Dio, occorre dunque sopprimere il senso di colpa. Come? Praticando le virtù. Giusta risposta, ma non risolutiva. Simone Weil la rende invece definitiva: «Non si combatte il senso di colpa se non con la pratica della virtù». È la fallacia tipica del volontarismo, che spinge avanti, sempre più avanti, la volontà del bene, non riconoscendole limiti e nutrendo così segretamente l'attaccamento a sé.

Tutto questo Margherita lo sa e lo illustra con ricchezza di ragionamenti e figure, come quella della guerra dei rimorsi: «In questa guerra si trova spesso colui che rimane nella volontà, per quante opere buone faccia la volontà». E mostra la strada che porta all'«essere della pace»: dare congedo alle virtù e riposarsi nel «volemiente». Che non è un far niente, ma, al contrario, un operare tanto più efficace quanto maggiori sono il distacco da sé e il senso della realtà.

In altre parole, c'è un limite superiore alla volontà umana del bene, oltre il quale ogni volontà deve morire perché a quel punto, per così dire, il bene si fa da sé attraverso noi. Altrimenti, la volontà non fa che avvitarsi su se stessa in un circolo vizioso di crescente, non saputa e sterile autoaffermazione: è in questo modo, come accennavo all'inizio, che un'idea, in sé giusta, può trasformarsi nell'arma di una sfida perdente con la realtà.

Il libro dell'amore

Fa ostacolo a Simone Weil, ho detto, il volontarismo appreso dal suo maestro. Ma non si tratta solo di lui. Si tratta della concezione occidentale dell'agire, una concezione tutta attiva, personale e responsabile, e tutta incentrata sul soggetto, individuale o collettivo.

Nella sua ricerca della perfezione – ricerca pratica, e non poetica com'è in Dante – Margherita ha scontrato le premesse errate della filosofia pratica occidentale, e ne ha sperimentato in prima persona il fallimento, che racconta in pagine di grande drammaticità, presentando la via d'uscita sempre nella forma di uno scioglimento finale. Oltre alla scena del Congedo delle virtù, c'è quella dell'Apertura del libro dell'amore: «questo libro è così fatto che, appena Amore lo apre, l'Anima sa tutto, e così ha tutto, e così tutta l'opera della perfezione è in lei compiuta con l'apertura di quel libro». Libro davvero straordinario che, invece di farsi compitare dai pochi che sanno leggere, offre l'intera sua ricchezza alla prima apertura di pagina.

L'anno prossimo *Lo specchio delle anime semplici*, ora disponibile nella versione originale (in Romana Guarnieri, *Il movimento del Libero Spirito*, Edizioni di storia e letteratura), sarà sul mercato in traduzione italiana. Lo pubblicherà una casa editrice cattolica, e sarà interessante vedere come verrà affrontato (o aggirato) il fatto delle ripetute condanne ecclesiastiche. Delle due prime condanne, le principali e a

me note, c'è da dire che sembrano formulate da un punto di vista che ignora quello da cui parla Margherita. Lei, basandosi sull'esperienza sua e di altre, istruisce persone già molto avanti sulla via della perfezione. I giudici ecclesiastici sembrano prendere le sue parole come un invito indiscriminato ad abbandonare l'impegno personale nella ricerca del bene.

Si trattò dunque di un equivoco e di una condanna senza fondamento? Io non lo penso. Certo, Margherita parla per pochi basandosi sull'esperienza avanzatissima di pochissime persone (donne, risulta dal testo). Ma il semplice fatto di prendere in considerazione certi abissi celesti, così come sarà per gli abissi infernali nei quali ha messo il naso (di più non si può dire) la psicoanalisi, non può non cambiare la concezione generale della realtà.

Elementare atteggiamento

A questo cambiamento, secondo me, si opposero i giudici condannando questo e quel punto di dottrina. Il cambiamento era enorme. L'anima giunta alla perfezione, insegnava Margherita, diventa indifferente a inferno e paradiso. Che vuol dire: al giudizio ultimo, alla superiorità finale del bene sul male. La stessa idea troviamo in una laude di Jacopone da Todi che la Weil cita insieme allo *Specchio delle anime semplici*. È la conseguenza, logica e pratica, del trascendimento

della volontà buona che si compie con la «morte dello spirito». Ma è un'idea molto difficile da intendere, perché dà forma non a un contenuto, ma a un atteggiamento, cioè a qualcosa di elementare, di non scomponibile.

Il teologo domenicano Congar, criticando l'approccio di Simone Weil alla letteratura mistica, afferma che molti enunciati di questo tipo di letteratura, che lei prende alla lettera, vanno invece presi come «espressione di un atteggiamento». Ha ragione. Ma non quando sostiene che la traduzione contenutistica di quegli enunciati è di competenza della teologia. Questa, al massimo, potrà darne una traduzione. E forse neanche una, se l'orizzonte culturale entro cui la teologia si trova situata, non accoglie l'atteggiamento in questione.

Questo è il caso del pensiero di Margherita, io sostengo riferendomi non soltanto alla teologia cattolica ma alla cultura occidentale nel suo insieme, quella che ci fa essere e parlare come siamo e parliamo. Noi conosciamo i trascendimenti dal basso, se così posso esprimermi. Sappiamo, cioè, che la volontà buona ha dei limiti nel nostro essere corpo: nel bisogno di mangiare, riposarsi, sentirsi al sicuro. Ma non conosciamo trascendimenti veri e propri, non riconosciamo il limite oltre il quale la volontà buona deve diventare indifferenza (è la parola giusta? altre non ci sono) verso il giusto/ingiusto, perché solo questa indifferenza, insegna Margherita Porete, consente di operare incondizionatamente bene.

Il Manifesto – 26 settembre 1991

Arendt e Weil, due pensatrici del Novecento a confronto

di Elettra Deiana

Politica, guerra, potere. E ancora: politica, libertà, giustizia, male. Dove ha origine la politica, e quali rapporti intrattiene con alcune dimensioni della vicenda pubblica che ad essa sono connaturate o che da essa discendono? Che cosa ha a che fare la guerra con la giustizia, la libertà con il male? Apparentemente nulla. Eppure queste dimensioni, così contraddittorie tra di loro, hanno, tutte, ben a che vedere con la politica. Sono tutte aspramente conficcate, nel bene e nel male, nella storia della politica, così come essa è venuta dipanandosi in Occidente. Dall'alba del decennale e sanguinosissimo assedio attorno alle mura di Ilio, attraverso la classicità greca e romana e la tradizione cristiana, fino al cuore della modernità, segnata a sangue dal totalitarismo novecentesco. Questi i temi affrontati da Roberto Esposito nel volume *L'origine della politica* (collana Saggine, edizioni Donzelli).

Esposito ne scrive a partire dalla riflessione politica di due grandi pensatrici del Novecento: Hanna Arendt e Simone Weil, di cui è studioso e acuto interprete. Arendt e Weil, dice Esposito, hanno molti tratti in comune: entrambe ebrae, entrambe drammaticamente segnate dall'esperienza della persecuzione e dell'esilio. Entrambe pensatrici politiche della modernità, che sanno scrutare con occhio lucidamente impietoso e fulminante. E ambedue capaci di sottrarsi palesemente agli schemi interpretativi, alle soluzioni cognitive e alle stesse problematizzazioni dominanti nel pensiero novecentesco. Non estranee però a quel pensiero, di cui anzi sono esponenti di primo piano. Piuttosto eccentriche e sempre in fuga, quasi che la storia sociale e simbolica dello svantaggio, dell'oppressione, della persecuzione, che si condensa in quel loro essere donne ed ebrae, le abbia dotate di uno straordinario spirito di scissione rispetto allo stato di cose esistente. Ma le affinità, nota Esposito, rendono più evidenti le differenze. Le loro vite non si incontrano e i percorsi della loro riflessione gravitano in «orbite separate e lontane». A tratti quasi contrapposte e incomunicanti, come nella riflessione sul rapporto tra sfera politica e sfera sociale, che è nocciolo duro e dirimente della modernità. Per Arendt il cemento è la difesa dell'agire politico «dalla ripetitività strumentale del lavoro» e dalle incombenze della quotidianità; per Weil il lavoro si configura come «l'unica azione capace di sfuggire all'arbitrio di una pura scelta soggettiva e di incontrare il reale». Il contrasto di posizioni appare dunque radicale e irriducibile e, sottolinea Esposito, «sembra perfettamente traducibile nell'antitesi tra libertà e necessità». La libertà dell'azione politica per l'una, il vincolo della condizione sociale per l'altra. Ma, si chiede e chiede l'autore del testo, che cosa definisce e determina la libertà se non appunto la necessità? Ed è da questo punto di vista che, a suo giudizio, la risposta di Simone Weil «rientra nell'ambito di pertinenza della domanda arendtiana sulla libertà dell'agire». L'agire infatti è

veramente libero, sottolinea Esposito, «se non si dilata infinitamente in un orizzonte che esclude la necessità, ma se cozza contro di essa con la massima potenza d'urto: e cioè con una capacità previsionale tale da ridurre al minimo gli imprevisti che possano insidiarla». Esposito adotta dunque un procedimento «reintegrativo», che scandaglia lo sfondo comune di percorsi all'apparenza così lontani, mettendo ben in evidenza sia l'oggetto della riflessione delle due pensatrici – la comunità umana, l'essere nel mondo sia il confine di contiguità, la zona di sovrapposizione entro cui alcune problematiche di quella riflessione possono incontrarsi. A questo procedimento Esposito affianca quello dello scavo delle differenze che attraversano spesso, nelle due pensatrici, gli stessi blocchi concettuali. Come avviene nella riflessione sul totalitarismo e sul male in politica: riflessione comune alle due studioso, attraversata da forti simmetrie analitiche, eppure divaricante nei presupposti di fondo. Per Arendt il totalitarismo è estraneo e opposto per principio all'agire politico, ne rompe e corrode intimamente la natura. Per Weil invece il ragionamento è capovolto: c'è nella storia una logica perversa e ricorrente che ha continuamente prodotto fenomeni assimilabili a quello del totalitarismo novecentesco. E tutto ciò atiene strettamente alla dimensione della politica, non è altro da essa. Il dominio, per Weil, non costituisce l'esito perverso di una traiettoria sana – la politica – ma la sua impronta originaria.

Vicinanze e asimmetrie concettuali, che parlano ancora, con rinnovata radicalità, della vicenda politica dell'oggi. Esposito le ricostruisce con acutezza, mappando e interpretando le problematiche affrontate da Arendt e Weil nella loro riflessione sulla politica in Occidente, dagli Achei accampati sulle rive dello Scamandro ai nazisti predatori nel cuore dell'Europa. Il primato della politica, come irripetibile libertà dell'agire, muove Roma a «compiere» il destino della Grecia e la sconfitta del troiano Enea sul rutolo Turno vale a regolare i conti dell'incendio di Troia, giustifica i lutti bellici là compiuti. È infatti Enea che dà origine alla stirpe di Roma. Così Arendt. Ma per Weil le cose stanno diversamente, perché «nessun fuoco può spegnere un altro – ma solo duplicarlo e diffonderlo ulteriormente – nessuna violenza può dare giustizia e pace a un'altra violenza». La guerra dunque indagata da due donne. Ma fuori da ogni convenzionale e stereotipata disapprovazione femminile: questo emerge nettamente dall'interpretazione di Esposito. Ambedue le pensatrici portano infatti alla luce, con spietata acutezza, il nesso inestricabile che lega la politica alla guerra, l'origine nel mito fondativo della prima dalla seconda; il rinnovarsi di quel micidiale meccanismo nella storia della società occidentale.

Si parla della Roma e della Grecia di allora. Ma l'oggi c'è ancora, dentro.



L'attimo inevitabile del presente

Hannah Arendt e Simone Weil, dialogo a distanza tra due pensieri del nostro tempo

LAURA BOELLA

Hannah Arendt e Simone Weil si sono trovate al centro di due convegni, succedutisi l'uno all'altro la settimana scorsa («Hannah Arendt. La politica tra natalità e mortalità», Sorrento, 13-14 ottobre; «Simone Weil. Il radicamento della politica. L'Occidente e le altre culture», Bologna, 15-17 ottobre). Alle due pensatrici sarà dedicato un seminario il prossimo febbraio all'istituto italiano di cultura di Parigi. Chi abbia familiarità con i gusti e gli interessi filosofici degli ultimi anni non vedrà in questo accostamento altro che rispettabili motivazioni culturali. Hannah Arendt e Simone Weil sono in effetti diventate le eroine degli studiosi che, di fronte alla crisi della politica e delle filosofie della storia, hanno rivolto lo sguardo verso queste figure di pensatrici ardite, difficilmente collocabili nel quadro di scuole di pensiero, ma al tempo stesso capaci di percepire la posta in gioco più alta (la vita, la morte, l'assoluto) al centro delle questioni storiche e politiche concrete.

Mettere a soqquadro le mappe della filosofia contemporanea o anche solo preciarle in alcune loro zone d'ombra è tuttavia un'operazione che di per sé non spiega il sempre più frequente accostamento di due pensatrici diverse per formazione, stile e temperamento. Da alcuni anni infatti, Hannah Arendt e Simone Weil vengono interrogate sulle questioni dell'agire e del pensare soprattutto da molte donne studiose o appassionate di filosofia, che hanno scelto di vivere la loro differenza sessuale. Si è trattato di una volontà molto decisa di ispirarsi alle due pensatrici, che ha prodotto studi e approfondimenti del loro pensiero, ma soprattutto le ha fatte parlare in relazione ai problemi e alle domande attuali delle donne. E' interessante notare che Hannah Arendt e Simone Weil si sono spartite, per così dire equamente, il campo delle affinità elettive delle studiose e lettrici di filosofia: Simone Weil ha corrisposto al bisogno di trascendenza e di assoluto, Hannah Arendt ha espresso il bisogno di visibilità e di automanifestazione intesa come atto politico. Due ispiratrici, dunque, di cui peraltro si tendeva a mettere in luce la quasi totale incomparabilità di vicenda biografica e intellettuale, come se indicassero due vie radicalmente alternative.

Effettivamente, il lavoro relativo alle possibili convergenze e divergenze tra Hannah Arendt e Simone Weil, sulla questione dell'agire, del potere, della politica è ancora agli inizi. Ma non è questo il problema più importante. Il riconoscersi, per quanto differenziato, di molte donne nel modo di pensare, di scrivere, di leggere i libri, di affrontare le questioni dell'amore e del dolore, del potere e dell'autorità di Simone Weil e di Hannah Arendt fa pensare che ci sia qualcosa che le accomuni, una segre-

ta affinità nel loro modo di essere, tale da renderle riconoscibili oltre la diversità spesso nettissima dei loro cammini.

Credo che la risposta in termini di appartenenza di genere (sono entrambe donne e possono essere ricondotte a una tradizione di pensiero delle donne) sia troppo facile. Credo invece che occorra andare alla ricerca di fili sottili e profondi di dialogo a distanza tra le due pensatrici, fili che indichino nella reciproca autonomia e anche lontananza la capacità di cogliere determinate realtà. Solo per questa via, tra l'altro, il rapporto con la tradizione filosofica, sia esso di distacco critico o di adesione, può evitare il pericolo del facile consenso (che diventa talvolta agiografia) o del secco rifiuto.

La segreta affinità che lega Hannah Arendt e Simone Weil consiste nell'aver centrato il loro pensiero su quella che Ingeborg Bachmann, in uno scritto del 1955 su Simone Weil, chiama «l'autenticità attuale, che include tutte le attualità»: ossia su un impegno di comprensione del presente irriducibile ad alcune passioni, ideologie di gruppo o di parte. La grandezza di entrambe sta nell'importanza data a problemi come la crisi dell'Europa e della sua cultura, o la ricostruzione del legame sociale, collocandosi in una posizione che non ha nulla in comune con l'assunzione neutra e professionale del ruolo dell'intellettuale contemporaneo, del teorico della politica o del critico della metafisica occidentale. Forse solo l'espressione di Lessing, amata da Hannah Arendt, «pensare da sé», riesce a definire la singolarità di questa posizione, che include ad un tempo volontà di isolamento caparbio, solitudine e coraggio, e una lucidità e un bisogno di realtà così forti che non potevano rimanere nell'ambito del pensiero o dello studio, ma dovevano provarsi nel campo dell'agire concreto, dell'assunzione di responsabilità verso il propri simili.

Il tema del totalitarismo è quello in cui si impone con netta evidenza la singolarità, spesso estrema e ultraradicale, del pensiero di Hannah Arendt e Simone Weil, le quali hanno fatto del loro talento filosofico non un momento di chiusura su se stesse o di smarrimento nella confusione delle «culture», ma hanno orientato con grande decisione la loro inclinazione per il pensiero verso i problemi della loro epoca, della loro generazione, del loro presente storico, politico e culturale. Hannah Arendt e Simone Weil sono state, insieme a pochi altri, le prime e solitarie voci che hanno parlato del fenomeno totalitario come di un fittizio mondo ideologico, di un sistema di menzogna e di finzione, in cui tutto è possibile, tutto è permesso. Su due registri notevolmente divergenti, scrivendo, tra l'altro, a distanza di un decennio - Simone Weil scrive nel '39-40 il suo saggio

Riflessioni sulle origini dell'hitlerismo, non sapendo ancora dei lager, Hannah Arendt termina la prima versione delle *Origini del totalitarismo* nel 1949 - le due pensatrici sembrano partire da premesse antitetiche: Simone Weil riscontra «analogie» tra l'impero romano e l'hitlerismo, Hannah Arendt ritiene il totalitarismo un fenomeno nuovo e inaudito, qualitativamente diverso dal dispotismo e dalla dittatura. In entrambe, in ogni caso, lo sforzo di comprensione del totalitarismo è motivato dal pervicace rifiuto di stabilire una continuità tra passato e presente, dalla volontà di evitare che il totalitarismo appaia come un evento inevitabile in una sequenza di accadimenti e soprattutto sfumi e si neutralizzi, perda la sua natura di evento e diventi momento di un processo.

E' qui che Hannah Arendt e Simone Weil suggeriscono un modo peculiare e strettamente legato alla loro originalità di pensatrici, di essere contemporanee. Il loro dialogo incessante con l'essere del loro tempo rende la loro contemporaneità uno sforzo senza fine di comprensione del presente, sforzo incessante e complesso perché la storia si identifica con «l'urto della realtà e dell'esperienza» (Arendt): per Hannah Arendt e Simone Weil il futuro è radicalmente indeterminato, così come nessuna nostalgia del passato può permettere di evadere dall'inquietudine del presente.

Appunto il presente viene privato così di qualsiasi orpello e giustificazione, che potrebbe derivare dal situarlo in una catena di progresso o di rovina. Il presente non è eredità né residuo in via di sparizione: se è difficile «capire perché è così», scrive Simone Weil, «è del tutto chiaro che sia così».

Da questo punto di vista, il totalitarismo è un «fenomeno» in un senso del tutto sconvolgente per la teoria tradizionale della storia: non è un anello di una catena di cause o di condizioni, ma è un «evento», ossia segna l'assunzione di evidenza da parte di un fatto che ne sancisce l'unicità e totale irriducibilità a ciò che l'ha preceduto. In questo senso, il «fatto» è già «teoria»; descriverlo, narrarlo - come fanno sia Hannah Arendt sia Simone Weil - vuol dire illuminarlo, come di un fascio di luce, sebbene ciò non equivalga affatto allo «spiegarlo», a trovarne un senso.

Nella centralità del presente, dell'evento considerato come ciò che costituisce l'effettiva fattualità della storia, sono contenute tuttavia implicazioni che propongono in Hannah Arendt e in Simone Weil due cammini divergenti, ma ugualmente significativi per noi. Lo sradicamento, a cui entrambe riconducono il fenomeno totalitario, può essere considerato anche una metafora dell'evento storico, nel suo carattere di frattura con il passato e con il futuro, di vuoto del

presente, di interruzione dei fili della tradizione. Nella definizione arendtiana dell'evento c'è però una implicazione assente in Simone Weil: ogni evento storico, il totalitarismo come lo rivoluzioni, contiene un momento di imprevisto, di incalcolabilità che non segnala soltanto la perdita dei legami, ma anche la possibilità del nuovo inizio.

La storia ha una pluralità di inizi, nessuna fine, dice Hannah Arendt, almeno finché il genere umano non verrà interamente distrutto e nuovi nati potranno prendere il posto delle vecchie generazioni. Lo sradicamento in Simone Weil conduce a una porta stretta, quella del contatto con il trascendente e dell'ispirazione che ne consegue a cui corrisponde, sul piano dell'immanenza, la ricostituzione del legame sociale, di un vincolo comunitario attraverso la lingua, il territorio, un nuovo rapporto con il lavoro.

Il senso aspro e tragico del presente che accomuna Hannah Arendt e Simone Weil e che per molti aspetti corrisponde alla nostra attuale esperienza ci permette dunque di formulare una domanda: aderire all'«urto della realtà e dell'esperienza», di ciò che avviene, vuol dire contrarre la storia in un punto, che ha la nudità e univocità del fatto, ma anche l'opacità tipica della confusione di bene e di male, di vero e di falso (non a caso tutti questi elementi del fenomeno totalitario, come ricordava giustamente su queste pagine, pochi giorni fa, Rossana Rossanda a proposito della *Banalità del male* di Hannah Arendt).

Hannah Arendt ci suggerisce che da questo punto, in virtù della natalità, tutto può ritornare in gioco; il mondo, che è fatto per i nuovi nati, torna ad aprirsi nella sua pluralità imprevedibile di nuovi inizi, ossia come spazio dell'agire. Simone Weil, che non a caso non usa l'espressione «inizio», ma «porta stretta», sembrerebbe indicare piuttosto una vera e propria fine della storia, a cui si sostituisce il rapporto con il trascendente, capace peraltro di irradiarsi anche verso il passato, unica, forse, manifestazione terrena che lega i vivi ai morti, il transitorio all'esterno.

Diceva Hannah Arendt che siamo contemporanei solo fin dove arriva la nostra comprensione: un invito a giocare la nostra contemporaneità sulle vie e sugli interrogativi, così densi di esperienza del presente, che lei e Simone Weil ci aiutano a costruire.

Il Manifesto
24 ottobre 1992





Radicamento e radicalità.

Torna il pensiero di Simone Weil

di Iria Vantaggiato

MISEMBRA impossibile immaginare per l'Europa una rinascita che non tenga conto delle esigenze definite da Simone Weil in *L'Enracinement*: è il 31 maggio del 1949 quando Albert Camus presenta, per Gallimard, la prima edizione del *Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*.

Alla stesura dell'opera, Simone Weil si dedica l'anno stesso della morte (avvenuta a Londra nell'agosto del 1943) nel tentativo di individuare il fondamento per un progetto di ricostruzione civile e politica della Francia e dell'Europa (per una rigenerazione della società nel suo complesso). E di fronte alla crisi della civiltà europea travolta dalla seconda guerra mondiale diventa urgente, per Weil, risalire alle cause di quella catastrofe: prima fra tutte lo sradicamento, «grande metafora della malattia politica e sociale dell'Europa».

Considerato il testamento politico-spirituale di Weil, *L'Enracinement* — già pubblicato in Italia dalle Edizioni di Comunità — viene oggi riedito da Leonardo (La prima radice. Preludio a una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano, pp.251. £.23.000) e fatto precedere da un breve ma denso invito alla lettura di Laura Boella. Che si sporge, per interrogarlo, sino ai limiti del «vuoto» spalancatosi nella politica: là dove meglio lo sradicamento si definisce in quanto «perdita del legame comunitario inteso come fitta e molteplice trama di relazioni tra gli esseri umani e il mondo storico e naturale che li circonda». O ancora — ieri come oggi, sembra suggerire Boella — in quanto «privatizzazione e declinazione secondo la logica della proprietà e del possesso di tutto quanto attiene alla vita pubblica».

Proprio la drammaticità degli eventi, tuttavia, imporrà «l'obbligo morale di costruire la pace». Alla nozione di «obbligo» — e a quella connessa di «responsabilità» — Weil, come è noto, si appella per ripristinare i legami tra gli esseri umani, innanzitutto

to, poiché l'obbligo corrisponde al rispetto per quel «fondo intangibile, incondizionato, sacro di umanità» che in ciascuno e ciascuna è possibile individuare. Tra gli esseri umani, poi, e l'idea del Bene e della Giustizia perché solo la tensione verso l'universale, lo spirituale-morale consente di ristabilire la perduta «coerenza di significato del mondo».

Solo se ad ispirare l'agire pubblico saranno fonti trascendenti, la politica potrà soddisfare il suo bisogno di radicamento che è bisogno di comunità. Dunque l'autenticità della politica si misura, conclude Boella, sulla sua «capacità di mantenere una relazione con l'altro, con ciò che non è afferrabile e comprensibile, si sottrae al nostro possesso, nelle sue molteplici incarnazioni, dalla differenza di razza e di religione all'alterità più eccedente e inaccessibile, quella della morte, del senso delle cose, del bene e della Giustizia».

Anche nella *Lettera a un religioso* — a ragione definita da Giancarlo Gaeta che ne ha curato la nuova pubblicazione per Adelphi (pp.132, £.16.000), «una lettera aperta ai contemporanei» — il rispetto per le differenze e l'esigenza di radicamento assumono una rilevanza centrale. Da qui Weil parte per definire i termini del problematico rapporto con il cattolicesimo.

Perché anche qui c'è il vuoto, l'oblio delle radici (greche e cristiane), la cancellazione di ogni alterità: «tutta l'immensa distesa dei secoli passati — aveva già scritto altrove — tutti i paesi abitati da razze di colore; tutta la vita profana nei paesi di razza bianca e nella storia di questi ultimi, tutte le tradizioni accusate di eresia». Ciò che la Chiesa non fa — denuncia Weil — è «riconoscere ovunque presente e operante lo spirito di verità senza oscurarlo con il suo linguaggio normativo»: anche là dove il Cristo assume altri nomi.

Ma il ritorno alle radici pagane serve anche al recupero della vita profana che da lì discende e che il cristianesimo non può

ignorare se intende davvero «incarnarsi», diventare esso stesso «ingranaggio dei meccanismi psichici, sociali, politici e creativi». Perché ciò accada è necessario affrontare la questione delle relazioni tra individui e collettività che, qui, Weil esamina nella forma del conflitto tra l'intelligenza (individuale) e la fede (cui si accede solo attraverso l'amore soprannaturale). E potrà, l'amore, incarnarsi, subordinare a sé l'intelligenza solo se di questa verrà garantito il libero esercizio.

E' lo slancio verso la trascendenza che, nel discorso politico come in quello religioso, consente di significare la realtà e di rappresentarla a partire dalle zone finora rimaste in ombra. E perché non raccoglierla, questa indicazione, nel ridisegnare lo spazio pubblico ponendosi «al di là della quotidianità dell'agire»?

Ci hanno pensato Giancarlo Gaeta, Carla Bettinelli e Alessandro Dal Lago in un libricino inconsueto quanto a proponimenti (*Vite attive*, edizioni Lavoro, pp.89, £. 12.000): indagare i grandi mutamenti in atto — sociali, politici e culturali — procurando, però, un nuovo inizio alla riflessione, una sorta di provocazione teorica capace di «ampliare gli orizzonti dell'interpretare».

Per questo «si è partiti da tre filosofie, da tre pensieri atipici, da tre donne»: Simone Weil, Edith Stein e Hannah Arendt cui sono dedicati, rispettivamente, i contributi di Gaeta (*Politica e religione nel pensiero di Simone Weil*), Bettinelli (*Identità di genere e cultura delle libertà: Edith Stein*) e Dal Lago (*Hannah Arendt: la delusione della filosofia*). «Pensieri estranei» ma necessari «a verificare — si legge nell'introduzione — se la differenza sessuale delle pensatrici poteva produrre un allargamento della conoscenza o aprire spazi di pensiero in grado di far cogliere ciò che normalmente rimane nascosto». Sollecitazione andata a segno: nelle riflessioni di Weil, Stein e Arendt la tra-

scendenza torna a informare ogni progetto etico-politico e risacca dall'isolamento ogni agire pratico si da rendere plurale, — per il tramite della differenza sessuale, lo spazio pubblico.

Non c'è traccia di differenza, invece, nella quasi-biografia che Franco Ferrarotti ha dedicato a *Simone Weil, la pellegrina dell'assoluto* (Edizioni Messaggero Padova, pp.158, £.18.000). Certo si parla di uomini e donne «in carne e ossa», si distingue l'autorità dal potere, si biasima la «sanguinante cesura tra anima e corpo, fra carne e spirito» che il cristianesimo istituzionale avrebbe aggravato. Ma resta assente, non solo dalla bibliografia (fatta eccezione per una rapidissima nota in cui si citano i lavori di Gabriella Fiori) ma dalla stessa impostazione problematica, qualsiasi riferimento alle interpretazioni femminil-femministe del pensiero weiliano. Alle quali, forse, Ferrarotti avrebbe potuto ispirarsi per leggere quel «bisogno di coerenza crudele», che, a suo dire, percorre tutta la vita dell'«esile mistica» e per orientarsi in quell'apparente groviglio di contraddizioni altrimenti inspiegabili.

Weil, scrive per esempio Ferrarotti, «partecipa ma con distacco, si impegna ma non si esaurisce nell'impegno, è una militante ma non una partitante, è un'utopista ma non è folle». Insomma Weil — questa la tesi del libro — pur essendo una mistica non è priva di «senso comune» né incapace di «sobri giudizi razionali».

Ma gli irriducibili dualismi di cui si serve Ferrarotti non spiegano un pensiero che si tende verso la trascendenza e lì si apre; una filosofia — come la stessa Weil annotava nel Taccuino di Londra — che è «cosa esclusivamente in atto e in pratica». Anzi di più: non colgono che si tratti non di teoria applicata all'agire, quanto proprio della messa fuori gioco della classica opposizione tra teoria e pratica. Anche in rapporto al cristianesimo.

SIMONE WEIL

Dio la volle donna

Pubbllichiamo la bozza dell'intervento titolato «La differenza femminile nella scelta mistica di Simone Weil» che Luisa Muraro terrà oggi pomeriggio alla Sala della Protomoteca del Campidoglio, nel contesto del convegno «La libertà del pensiero» dedicato alla filosofa francese – di Luisa Muraro

Come entra Simone Weil nel territorio dove perfino gli angeli esitano?

Due sono le vie di accesso di lei alla ricerca mistica. Dico subito che la famosa esperienza del 1938, quando ella sperimentò la presenza personale di Gesù Cristo, non è la risposta alla nostra domanda: quell'esperienza, infatti, fu il primo segnale che in quel territorio era già entrata.

Due vie, dunque. Una, la più, documentata nei suoi scritti, è la via filosofica, da Platone a Spinoza (e oltre, possiamo aggiungere noi, fino a Fichte, Schopenhauer, Bergson), passando per Plotino. Da Platone, che ella considererà un mistico vero e proprio, ha imparato l'amore di Dio come amore del vero, del bello, del bene. Dal 1939 in avanti, comincia tutta una riflessione teorica sulla mistica; insieme ad una ricerca sui testi della tradizione occidentale e di altre tradizioni, da cui una curvatura mistica del suo stesso linguaggio.

Nel segno del rigore

Della ricerca teorica ricordiamo, in particolare, la sua dottrina sulla tensione fra ragione naturale e ragione soprannaturale (*Quaderni*, vol. IV, p. 134) e sulla nozione di mistero come leva che "trasporta il pensiero dall'altra parte del vicolo cieco" (*Quaderni*, IV, p. 164), con l'avvertenza che, per pervenire al di là dall'ambito dell'intelligenza, bisogna averlo attraversato sino in fondo, e seguendo un percorso tracciato con rigore irreprensibile.

Con rigore irreprensibile: avvertiamo, vertiamo, in queste parole, l'eco di una certa soggezione di Simone Weil ai valori e alle gerarchie di un ordine simbolico creato da un Super-io maschile. Di questa soggezione si parla come di una preminenza che aveva in lei la vocazione filosofica. Io sostengo che in questa preminenza si annida una soggezione a valori di questo mondo, di fatto quindi, per motivi storici, valori maschili. Soggezione che lei, però, non razionalizza, dando così luogo ad una contraddizione feconda.

L'altra strada, ben documentata nella biografia di Simone Pétrement, è di tipo esistenziale e procede insieme alla prima, ora rinforzandola ora contrariandola. C'è una predisposizione mistica nell'atteggiamento della Weil verso le avventure e i mali di questo mondo ai quali ella partecipa con un'intensità che l'attivismo politico non riesce ad esaurire e che la porta, attraverso una compassione che si scopre impotente, all'incontro con il Cristo crocifisso. Qui il rigore irreprensibile sparisce, basti pensare alla guerra di Spagna cui ella vuole partecipare in armi, essendo pacifista e contraria all'intervento della Francia a sostegno del legittimo governo repubblicano.

Si intuisce una contraddizione, la cui radice, io sostengo in base ad un'analisi testuale che qui devo saltare, per brevità, è la «sventura» di essere nata donna. La crisi dei quattordici anni, quando lei si confronta con il fratello e si

scopre inadeguata, è a monte della sua scelta per gli oppressi ma anche della sua vocazione mistica. Tutto ruota intorno ad una mancanza che spinge a meritare e respinge nella inadeguatezza. Che è la cifra della condizione umana femminile nella modernità.

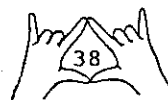
Santità inattuale

Il confronto tra Simone Weil e Thérèse Martin (Teresa di Lisieux) ci consentirà di approfondire le cose fin qui dette. Una parentesi: il confronto donna con donna è il dispositivo migliore che io conosca per captare la differenza femminile in una civiltà come la nostra, i cui dispositivi simbolici servono piuttosto alla riflessione universale dell'uomo, ossia a fare della condizione umana maschile il metro di ogni condizione vivente, animali e donne comprese. Non solo: la differenza femminile, a sua volta, può fare luce anche sul travaglio della nostra civiltà, diventato ormai opaco alla cultura alta (quella di un Asor Rosa, per intenderci, che non riesce a spiegare i quintali di fiori comprati in onore di lady Diana Spencer).

L'accostamento fra Teresa e Simone è reso spinoso, ma anche più interessante, da alcuni giudizi tutt'altro che benevoli della seconda sulla prima. Simone, in una critica rivolta anche all'autorità religiosa che ha dichiarato Teresa, santa, dice che è «assurdo» averne fatto un modello, perché il suo segreto è di avere inventato un ascensore per andare in cielo (la piccola via) ma, secondo la Weil, dopo il 1914 e il 1940, questa forma di santità è del tutto inattuale (*Quaderni*, IV, p. 56). Sulla piccola via di Teresa di Lisieux, la Weil torna in un passo dove parla del desiderio che ci avvicina ai bambini e dove avanza il dubbio che Teresa fosse simile all'adulto puerile più che ai bambini, che puerili non sono mai (*Quaderni*, IV, p. 227).

Queste critiche mettono in evidenza il difetto maggiore, direi quasi unico, della Weil, che è una certa arroganza giovanile e intellettuale. Ma non è questo il punto. In ogni caso, i difetti personali non sono, di per suo, un impedimento ad entrare nel territorio degli angeli, anzi. Ma tutto indica che la piccola Teresa abbia capito questo punto meglio della grande Simone Weil.

C'è chi si oppone all'idea stessa di un confronto tra le due, per la mancanza di un terreno comune su cui istituirlo. A parte l'amore di Gesù, le due non hanno niente in comune, è stato scritto sui «Cahiers Simone Weil». Questo non è esatto. Simone e Teresa hanno anche altro in comune, di minor peso forse, ma di maggiore precisione. Sono donne; entrambe sono dotate di notevole intelligenza, e vivono accettate e apprezzate in famiglia; sono di lingua francese e quindi entrambe segnate dalla cultura di Francia, in tempi e luoghi vicini sebbene molto diversi.



Coincidenze significative

Oltre a queste evidenze, che non sono affatto delle ovvietà, c'è da rimarcare che entrambe nutrono fin dall'infanzia grandi desideri la cui realizzazione si presentò loro drammaticamente impedita dalla personale inadeguatezza (si consideravano infatti mediocri e in un certo senso lo erano, considerate le loro eccelse aspirazioni). Questo contrasto portò l'una e l'altra a stabilire una relazione speciale con Dio e a pensare che Dio stesso si era incaricato della direzione delle loro anime. Vale la pena di notare, inoltre, che entrambe conoscevano e ammiravano Giovanni della Croce.

Vi sono poi le coincidenze significative: l'«uso del dolore fisico» di cui teorizza Simone Weil con riferimento ad una sua relativamente modesta esperienza (i mal di testa) sembra mutuato dall'esperienza di enorme sofferenza patita da Teresa negli ultimi mesi di vita. Scrive la Weil: «Una parte seppure infinitesimale dell'anima dice: acconsento». E poi: «L'anima si trova allora tagliata in due» (*Quaderni*, IV, p. 249), che è quanto vive Teresa, come sappiamo da testimonianze che la Weil non poteva conoscere. Fino alla conclusione: «È meglio fare quest'uso della sofferenza inflitta dalla sorte piuttosto che somministrarsi la penitenza» (ivi, p. 250). Nei *Pensieri disordinati sull'amore di Dio*, inoltre, la Weil parla di una «meraviglia della tecnica divina», di un «dispositivo semplice e ingegnoso» che consente all'anima di attraversare lo spazio-tempo per portarsi alla presenza di Dio. Si tratta, per lei, della sventura, ma come non pensare a un'evocazione diretta quanto inconsapevole del disprezzato «ascensore» inventato da Teresa? La sventura prende il posto che aveva, in Teresa, l'essere amata. Stoicismo cristiano messo al posto dell'abbandono amoroso.

Il confronto fra le due finisce per risultare di grande interesse per l'intera storia della mistica occidentale cristiana. Simone Weil pensava che i mistici, attraverso le diverse religioni, si somigliano tutti fino all'identità. Il che è vero ma solo fino ad un certo punto, come mostra il confronto di lei con Teresa di Lisieux. La Weil si ricollega alla grande tradizione del platonismo cristiano, pensata e trasmessa da uomini a uomini, e imperniata sul pensiero dell'Uno. Teresa di Lisieux, con la grazia di Natale, che è lo snodo cruciale del suo percorso, si è liberata da ogni complicità con la legge del padre: si libera cioè o viene liberata dal desiderio di essere l'incarnazione vivente del desiderio del padre. Perciò, in lei non c'è l'imitazione femminile dell'imitazione maschile di Dio. Ella ritrova così, con la mediazione di Teresa d'Avila, una dottrina mistica originale femminile del secolo XIII, che mette fine alla mistica della scala della perfezione e all'aspirazione tipicamente maschile di realizzare in sé l'*imago Dei*. Per dare, invece, luogo ad un baratto fra la creatura e Dio: la propria mancanza in cambio del suo amore. (La parola «baratto» viene da Iacopone da Todi, che si fa cantore di questa nuova filosofia di alcune laudi considerate eretiche e spurie). Ho parlato di donne e uomini, di virile e femminile. Che qui sia in gioco la differenza sessuale, ce ne dà la conferma la stessa Weil in un breve passo di vertiginosa velocità che stabilisce un rapporto preciso fra mistica e differenza sessuale. Mi riferisco ai *Quaderni*, III, p. 236. Punto di partenza è il famoso mito di Aristofane nel Simposio di Platone, mito che rende conto della differenza sessuale: l'essere umano è stato tagliato in due per deci-

sione di Zeus, stanco della tracotanza umana; da ciò la nostra brama sessuale, per tornare all'interrezza originaria attraverso il legame con un nostro o una nostra simile.

Una sofferta differenza

«Ecco dunque, dice Platone, da quanto tempo l'amore reciproco è connaturato negli uomini: esso restaura l'antico nostro essere perché tenta di fare di due una creatura sola e di risanare così la natura umana. Ciascuno di noi è simbolo di un uomo» (*Simposio*, 191 c-d). Commenta Simone Weil: l'unità dell'essere umano è trascendente rispetto alla persona; la cerchiamo in un altro essere umano, ma c'è chi non può trovarla se non in Dio: questi sono i mistici. Due osservazioni soltanto. Notiamo lo stretto parallelismo con quello che la Weil scrive sul taglio che il dolore fisico fa nell'anima. Ma qui la sofferenza è quella della differenza sessuale. Della sua differenza, cioè del suo essere donna. Che diventa così la mancanza che la mette in rapporto di scambio diretto con Dio.

Il Manifesto – 11 ottobre 1997

INCONTRI: EUROPA E PENSIERO RELIGIOSO

Ha avuto inizio ieri il convegno internazionale dedicato a Simone Weil organizzato dal Sistema Biblioteche Centri Culturali e dall'Assessorato alle politiche culturali del Comune di Roma. L'incontro, che si tiene nella Biblioteca Rispoli di Roma (Piazza Grazioli, 4), ha visto fino ad ora le relazioni di Domenico Canciani, Robert Chenavier, André Devaux e Gabriella Fiori. Per oggi, sono previste due sezioni di lavoro, dedicate rispettivamente alla dimensione europea della riflessione della filosofa e al rapporto tra «La religione e la vita profana», tema molto caro a Simone Weil. Ad aprire i lavori della sessione mattutina è il contributo di Roberto Esposito («L'inoriginarietà dell'Europa secondo Simone Weil»), mentre Jacqueline Risset analizzerà i rapporti tra «Simone Weil e George Bataille». A Chiara Zamboni il compito di indagare, il «Sapore delle parole e politica» nell'opera weiliana, mentre Gianni Borgna parlerà di «Simone Weil e Roberto Rossellini». Nel pomeriggio gli interventi di Giancarlo Gaeta, Luisa Muraro, Padre Elmar Sailmann, Alfonso Berardinelli («Nascita e impossibilità religiosa secondo Simone Weil») e Padre Joseph-Marie Perrin. La sera, alle 21.30, il Palazzo dell'Esposizione ospiterà la lettura teatrale di un radiodramma su Simone Weil che Ingeborg Bachmann scrisse nel 1952. Il testo radiofonico, tradotto da Laura Boella, è diretto da Maria Inversi. Infine, dal 22 Ottobre, la Biblioteca Rispoli ospiterà dal 22 Ottobre una mostra dedicata alla filosofa francese.

Il Manifesto – 11 ottobre 1997





Chi c'era stavolta al posto di Elena



Da Troia al Kosovo, la posta in gioco reale e quella immaginaria. La guerra contro la politica e la politica contro la guerra nel pensiero della filosofa francese, guida ai dispositivi simbolici delle undici settimane che abbiamo alle spalle

IDA DOMINIANNI

Fra le altre nefandezze di queste undici settimane di guerra, c'è stato l'arruolamento di Simone Weil nelle file del pensiero interyentista (Barbara Spinelli, pasdaran dell'«azione umanitaria» della Nato, su *La Stampa* del 4 aprile), sulla base di una insostenibile equiparazione tra forza e guerra nel pensiero di Weil. Questa equiparazione, del resto, è uno degli equivoci di senso comune presenti nella legittimazione e nel consenso alla guerra nei Balcani (occorreva un'azione di forza contro Milosevic, dunque era giusto fare la guerra): anzi è un lapsus, che la dice lunga sulla debolezza in cui erano precipitate nel senso comune, prima che il Kosovo esplodesse, cose come la politica e il diritto, che nel secondo dopoguerra eravamo stati educati/e a ritenere più forti della guerra.

Quando per Simone Weil la forza e la guerra siano invece distinte e distanti si può verificare leggendo i suoi scritti in materia, che opportunamente Pratiche ripropone in questi giorni (Simone Weil, *Sulla guerra. Scritti 1933-1943*, a cura di Donatella Zazzi, pp. 155, £. 25.000). Mi soffermerò su uno solo, *Non ricominciamo la guerra di Troia* (finora disponibile nella raccolta *Simone Weil* curata da Giancarlo Gaeta per le Edizioni cultura della pace, Firenze 1992, pp. 185, £. 18.000), che non smette di tornarmi in mente da quando la guerra nei Balcani è cominciata e anche adesso che sta finendo, segnalandomi che cosa di questa guerra non si dice.

A questo proposito devo aggiungere una premessa. Molti e molte, in queste settimane, hanno sottolineato l'impotenza della parola in tempi di guerra; molte soprattutto quest'impotenza la praticano, non parlando, non scrivendo, sottraendosi al coro del commento a margine di una scena altrove decisa. Ma il punto è più sfaccettato di così. Più che togliere la parola, le bombe la strappano via dal corpo. La guerra si impossessa dei corpi, li colpisce materialmente o li ferisce o imprigiona simbolicamente, dopodiché il linguaggio può anche librarsi felice nei cieli dell'astrazione e della razionalizzazione, cieli che notoriamente esso frequenta ben volentieri, e nei quali una sua potenza la ritrova eccome. Non la potenza

di far cessare le bombe, ovviamente. Ma quella di razionalizzare il trauma, trovare o contestare le ragioni politiche, economiche, strategiche, morali e chi più ne ha più ne metta. Tutt'altro, va detto, che una funzione inutile: personalmente ho trovato tutt'altro che vane le parole spese in questi mesi, e cinicamente direi perfino che la guerra ha avuto questo potere di costringere ruvidamente il pensiero a un salto di lucidità e a un allargamento di orizzonte.

Ma pur sempre una funzione parziale, implicata come fra poco vedremo nello stesso gioco della guerra e non solo nella sua interpretazione, e non per caso esercitata più dagli uomini che dalle donne le quali, notoriamente, a parlare prescindendo dal corpo abbiamo (per fortuna) qualche difficoltà in più. Quando la parola si scinde dal corpo e da ciò che nel corpo si iscrive - paure, pulsioni, sentimenti, inconscio -, dice molto, ma tace l'essenziale. Dev'essere anche per questo se, dopo aver letto di tutto sulle dinamiche e sulle «ragioni» di questa guerra, continuiamo ad avere l'impressione di non sapere ancora l'essenziale. Cosa ci manca, documenti, indizi, prove per ricostruirne la razionalità? O ci manca piuttosto, in accordo col sentimento di spaesamento e di scacco della ragione che proviamo, la parola per dire che il fondo della guerra è irrazionale?

Simone Weil trova questa parola per sé e per noi, e la trova proprio ragionando sul rapporto che c'è fra parole e guerra. Quando invita a non ricominciare la guerra di Troia, nella Ger-

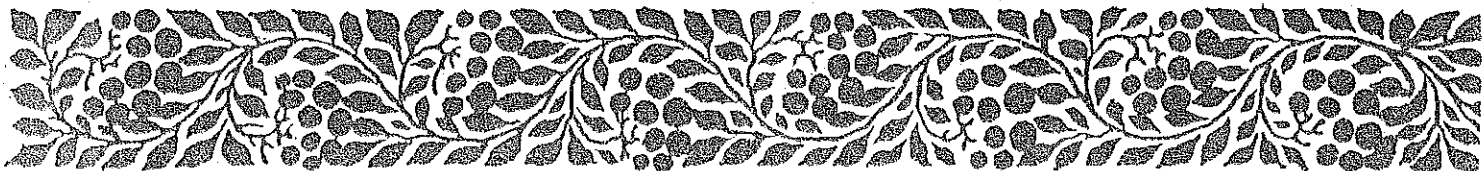
mania nazista del '37, la guerra non c'è ancora ma si prepara, e Simone ne mette a fuoco con fulminante lucidità alcune dinamiche. La prima - l'abbiamo appena verificata nei Balcani - è che le guerre sono tanto più minacciose e soggette a incontrollabili escalation quanto più indefinita è la loro posta in gioco; ma questa evanescenza dell'obiettivo, aggiunge Simone, questo vuoto che sta al fondo di un apparente pieno, è un carattere proprio non di questa o quella guerra, ma della guerra *tout-court*. Nella guerra di Troia la posta in gioco dichiarata era Elena, «una donna di perfetta bellezza» della quale però nulla importava, salvo Paride, ai contendenti: «la sua persona era così evidentemente sproporzionata rispetto a quella gigantesca battaglia che agli occhi di tutti rappresentava solo il simbolo della vera posta in gioco; ma la vera posta in gioco nessuno la definiva né poteva essere definita, perché non c'era».

La radice della guerra è dunque una radice fantasmatica e immaginaria, denuncia scandalosamente Simone Weil, riportandola poco più avanti alla radice a sua volta «delirante» del potere, che a onta della sua pretesa razionalità vive e si autoalimenta di una dinamica «illusoria e arbitraria». Ma torniamo alle poste in gioco. Nelle guerre contemporanee, continua Simone, «il ruolo di Elena è interpretato da parole ornate di maiuscole... Le parole che hanno un senso e un contenuto non sono omicide... Ma si metta la maiuscola a parole vuote di significato, e alla minima pressione delle circostanze gli uomini ammucchieranno rovine su rovine ripetendo quelle parole; senza potere mai raggiungere realmente qualcosa che corrisponda loro; niente di reale potrà mai corrispondervi, perché non significano niente». Siamo, ripeto, nel '37, e Simone elenca fra queste parole «ornate di maiuscole» l'intero lessico politico dell'epoca: nazione, sicurezza, capitalismo, comunismo, fascismo, ordine, autorità, proprietà,

democrazia (oggi noi potremmo aggiungere: diritti, etnie...) sono per lei già tutte diventate «astrazioni cristallizzate» incapaci di cogliere il mutamento reale. «Possiamo prendere tutti i termini del nostro vocabolario politico e aprirli: al loro interno troveremo il vuoto».

Di questo fulminante testo Luisa Muraro ha già scritto, sull'*Unità* di pochi giorni fa, quanto testimoni di un pensiero politico femminile che corre lungo la storia dell'Occidente contestando l'assunto maschile di una ovvia continuità fra potere, guerra e politica. Se questa continuità si è data nella storia, a una buona politica spetta appunto il compito di spezzarla: contro la spirale delirante di potere e guerra, scrive Simone, politica è ciò che riapre lo spazio ai conflitti reali, ciò che «discrimina immaginazione e realtà per ridurre i rischi della guerra senza rinunciare alla lotta». Questo della guerra che non è la continuazione della politica con altri mezzi bensì la sua totale negazione, è il lascito principale del suo testo. Che però è straordinariamente illuminante anche per guardare dentro alcuni dispositivi simbolici, due almeno, della guerra che ci stiamo lasciando alle spalle.

Primo dispositivo. La guerra in Kosovo, è stato osservato, ha prodotto un gigantesco *crack semantico*, in cui tutti i termini del vocabolario politico novecentesco si sono rivoltati su se stessi capovolgendosi o stravolgendosi di senso. Ma la catastrofe linguistico-concettuale, ci invita a considerare Simone Weil, precede la guerra, non ne consegue: anzi, la prepara, facendo sì che alla forza delle parole possa sostituirsi la violenza delle bombe. Dovremo a lungo ripensare queste undici settimane di guerra; ma non dovremo anche ripensare un decennio intero di progressivi slittamenti semantici che hanno privato le parole della politica di pregnanza e di forza simbolica? Non dovevamo allar-



marci *prima* della guerra, di fronte a un vocabolario politico sempre più ridotto a «astrazioni cristallizzate», per non dire a talk-show televisivo?

Secondo dispositivo. Al cuore della guerra, dice dunque Simone Weil, non c'è la lucidità della razionalità politica, ma l'irrazionalità del suo immaginario. Che ne è la molla vera e profonda, «le parole ornate di maiuscola» intervenendo solo dopo a legittimarla. Dev'essere questa, mi sono detta in questi tre mesi, la cosa che non riusciamo a nominare, o che semplicemente non riusciamo a sapere o, a nostra volta, a immaginare. Di tutto il resto – l'ornamento – siamo riusciti a farci un'idea: la legittimazione umanitaria, le ragioni politiche e geopolitiche, le velleità costituenti del nuovo ordine mondiale e della nuova Nato, la convenienza europea a includere i Balcani mettendoli in ordine, la convenienza delle borse e dei mercati a distruggere un territorio e due popolazioni per poi inondarli del piano Marshall numero due... Ma chi c'era, stavolta, al posto di Elena?

Monica, hanno risposto con ironia, sotto le prime bombe, gli abitanti di Belgrado. E il dubbio che fra il sexgate e i bombardamenti ci fosse una qualche relazione ha attraversato sui nostri giornali osservatori (per ultimo Giovanni Sartori, sul *Corriere della sera*) non certo sospetti di estremismo femminista. Poi, quando il gioco s'è fatto duro, l'argomento è parso troppo frivolo. Invece è maledettamente serio. Non si tratta di attribuire a Clinton un riflesso automatico di *revanche* virile contro lo scacco subito nell'inchiesta sul sexgate. Si tratta di interrogarsi sulle forme del patriarcato che sono in gioco in questa guerra. E non c'è nemmeno bisogno di scomodare Monica Lewinsky e l'inconscio del suo presidente per farlo: basta fermarsi, come per la guerra di Troia, alla posta in gioco dichiarata. Che a ben vedere non erano i kosovari bensì le kosovare, dato che su tutti gli schermi televisivi d'occidente il popolo dei

profughi era in realtà il popolo delle profughe, rappresentazione di un femminile arcaico e sofferente, corpo materno senza parola, vittima destinata senza riscatto e sotto tutela armata.

Rada Ivekovic, sul *manifesto* del 22/5, ha scritto efficacemente delle forme di patriarcato che si confrontano nei Balcani, coniugandosi con l'ideologia nazionalista e fornendole un indispensabile cemento. Il patriarcato, dice Ivekovic, «è complice, base e condizione di esistenza o risorgenza dei comunitarismi, nazionalismi, integristi», perché la reinvenzione fantasmatica di una comunità etno-nazionalista si basa sul delirio identitario della *fratria* maschile, che nell'aderire all'ordine patriarcale idealizza il corpo materno (la madre terra) e sottomette le donne reali, riducendole a pura garanzia di purezza della razza o della nazione. E questo a costo di una «manomissione del tempo, che nei Balcani cancella almeno una generazione».

Ma la fratria maschile che si riorganizza sul fronte occidentale, come si spiega? E che ne fa di una generazione che – spiace che non se ne sia ricordato in questi mesi nessuno degli sessantottini intervenuti pro o contro la «guerra etica» – è stata profondamente segnata, nella vita pubblica e in quella privata, dalla separazione politica delle donne al suo interno? Possiamo raccontarci che siamo tornate anche da questa parte del pianeta a una riedizione *old style* del patriarcato, gli uomini a fare la guerra e le donne in posizione o di estraneità o di secondo sesso, a fare da specchio di consenso? Quanto c'è di reale e quanto di fantasmato in questa replica tardopatriarcale della guerra?

Non possiamo raccontarci che essa dice la verità, perché è la stessa posizione femminile in questa guerra a vietarcelo: con alcune donne ai posti di comando (Madelaine Albright) o di attivo sostegno (Hillary Clinton in visita ai profughi, o le nostre ministre), con

una parte della cultura femminista – quella attestata sulla rivendicazione dei diritti – coimplicata nell'ideologia «umanitaria», e con le divisioni fra sostenitrici e oppositrici della guerra che ci salvaguardano dalla riduzione a «genere» compatto e secondo. E non possiamo perché ce lo vieta anche la posizione maschile. Bill Clinton non avrà voluto la guerra in reazione al sexgate, ma è lo stesso uomo del sexgate: pronto a lanciarsi, ma solo fino a un certo punto e fino a un certo rischio, nel piacere come nella guerra, cinico e sentimentale, bombarolo e umanitario. L'uomo politico più potente del mondo è lo stesso che pochi mesi fa mostrava le crepe di una sovranità smascherata dalla fine della separazione fra privato e pubblico, che dello stato patriarcale è un pilastro irrinunciabile. Pochi mesi fa il re era nudo su Internet, e la guerra non è bastata a rivestirlo. Avevamo ragione nel femminismo, ben prima che tutto questo accadesse, a far presente che il patriarcato occidentale era alla fine. Ma avevamo ragione anche a dire che non si sarebbe fatto seppellire facilmente.

Infatti è ricorso alla sua messa in scena più arcaica, la guerra. Al culmine del calo demografico, si è alleato, quasi mosso da un'invidia inconscia, con un popolo prolifico e a controllo patriarcale garantito come quello kosovaro. Al culmine della parabola di smaterializzazione che ha attraversato in questo secolo tutto l'occidente, è tornato a dispiacere una rappresentazione primitiva del corpo, corpi che non contano e non parlano, corpi dilaniati dalle bombe, corpi scacciati dalle case e riconsegnati alla natura. Ha ridislocato molto consenso femminile sulle ragioni umanitarie della guerra, ma non l'ha avuto tutto. Soprattutto, non ha avuto il consenso maschile al rito di iniziazione bellico a cui i potenti si sono sottoposti a basso costo: la guerra di terra, in occidente, nessun uomo era disposto a combatterla. Per tutto questo a tanti e tante

questa guerra è sembrata fin dall'inizio una manifestazione di debolezza più che di forza maschile. Una guerra di re come sempre sono le guerre, ma di re nudi appunto.

Tuttavia io penso che per quanto irreali e postumi, questa arcaica ripresentazione patriarcale ci abbia spiazzate. Che ci abbia strappate alla convinzione di aver trovato con gli uomini della nostra generazione politica, rubo l'espressione a Rosetta Stella, «un punto di tangenza» nel quale potevamo tornare a incontrarci, dopo il femminismo, e loro potessero dirci qualcosa di più autentico di sé, cioè di una differenza maschile dall'identità virile tradizionale. Invece, convinti o persuasi, hanno reindossato un'antica maschera. Sono molte le ragioni per cui, in tempo di guerra, le donne tacciono o parlano meno degli uomini: la contiguità del linguaggio col corpo, l'estraneità storica allo strumento delle armi. Sono molte le ragioni per cui non hanno, non abbiamo parlato corralmente stavolta: perché il movimento femminista è finito, perché molte sono cadute nella trappola dei diritti, perché il vecchio collateralismo pacifista delle donne di sinistra si è rapidamente riciclato in collateralismo di governo. Ma forse la ragione più vera sta in questo spiazzamento prodotto dalla maschera del patriarcato, una autocitazione tanto violenta quanto irreali, tanto fattuale quanto poco credibile, tanto bugiarda quanto carica di effetti. Questo spiazzamento, io credo, dobbiamo ancora trovare le parole per dirlo: parole minuscole, ma forse meno vuote di quelle con la maiuscola per le quali nemmeno si combatte ma si lanciano le bombe dall'alto.

Il Manifesto
10 giugno 1999



Questo libro di guerra

di Emanuele Trevi

Ho pensato spesso a Simone Weil, nei giorni del G8 dei torturatori. Ho continuato a pensarci in questi mesi di tragedia planetaria, mentre le innumerevoli blaterazioni sull'Occidente fornivano l'adeguato contorno ideologico (o il proverbiale *piffero*) alla demenza dei signori della guerra. C'è un ganglio, un nodo centrale del pensiero di questa donna giovane e fragile, che ha insegnato a molti di noi il bersaglio del nostro odio, le parole esatte per descriverlo. Noi lo chiamiamo Impero, Simone parlava di *Roma*, di *Israele*, del *Grosso Animale* «sempre ripugnante». Per lei, che conosceva bene sia il valore semantico che la tremenda responsabilità delle parole, non ci sono dubbi: l'Impero è *violenza criminale*. Forza anonima e spietata che si abbatte sulla vita del singolo, spezzandola. Nell'urto, questa violenza si trasforma in «pura sofferenza», dice Simone Weil pensando all'autorità di Roma e alla condanna di Cristo – paradigma fondamentale dei rapporti tra l'Ordine del Mondo e ciò che gli resiste. Leggo queste parole, e penso alla vita di Carlo Giuliani. Ciò che c'è di più prezioso, pensava Simone, «non è radicato nell'esistenza». La distruzione di Troia e la caduta di un fiore di melo incarnano la stessa legge.

Parole che sembrano pietre scagliate fin dentro l'assurdo del nostro presente dal rigore di pensiero di una ragazza ebrea che riempiva le sue pagine di quaderno a Marsiglia sessant'anni fa... Come questa trinità mostruosa che le scappa dalla penna: *Geova, Allah, Hitler* – tragica parodia terrestre, sociale, del divino. «La purificazione che offrono è immaginaria», così com'è reale e sempre caldo il sangue versato in nome di questi dèi dell'identità, dell'appartenenza, della patria (nessuna patria può essere amata, per Simone).

Si tende spesso a dimenticare (com'è naturale, vista l'incadescenza metafisica dei loro contenuti) che i Quaderni di Simone Weil, annotati in massima parte tra i primi mesi del 1941 e l'autunno del '42,

non sono solo il vertice del suo pensiero, ma anche un vero e proprio libro di guerra. Come negli *Indizi terrestri* e nell'epistolario di Marina Cvetaeva, come nel grande «atlante sociale» di Antonio Gramsci, come negli ultimi lavori di Walter Benjamin, anche negli appunti di Simone Weil lo stile è sovrano e nello stesso tempo, senza contraddizione estetica, incalzato dalla necessità. La pressione del mondo, l'urto devastante del tempo e delle sue colpe irreversibili, non fanno ostacolo – seimmai, finiscono anche loro per collaborare all'assetto formale del pensiero, sono parte integrante della dialettica perpetua che confronta l'esperienza vissuta al lavoro di lima della scrittura. È una dimensione che si percepisce al meglio, ovviamente, leggendo Simone in francese, come permette adesso la riproposta dell'**Ombra e la grazia** nella collana «Testi a fronte» di Bompiani (a cura di Georges Hourdin, pp.326, euro 10,00). La traduzione è quella, storica ed efficacissima, di Franco Fortini, che sbagliò solo nel titolo, trasformando *La pesanteur e la grâce* nel nostro *L'ombra e la grazia*, appunto, che suona molto di gusto tardeoermetico-fiorentino. Tanto più che, all'interno del testo, il termine «*pesanteur*» è poi sempre tradotto correttamente con «*pesantezza*», visto che è quello della gravità il campo metaforico in cui si aggira spesso e volentieri il pensiero di Simone. Ma anche il titolo in francese è un arbitrio del curatore, il grande amico Gustave Thibon, che pubblicò questa scelta dei Quaderni, ordinata per temi, nel 1947 – quattro anni dopo la morte di Simone a Londra. Molte sono le «colpe» imputabili al buon Thibon, a partire da quella di aver dato un aspetto da «raccolta di aforismi» a un pensiero ben altrimenti magmatico. Inoltre, è da questo libro che prende avvio quel processo (abbastanza chimerico, in fin dei conti) di *addomesticamento cattolico* della teologia weiliana che in Italia toccò un vertice di geniale malafede con l'introduzione di Cristina Campo a una ristampa degli anni settanta di *Attesa di Dio*, dove si arrivava a rimpiangere che Simone non avesse ricevuto la sua educazione... in un convento di carmelitane! Ma insomma, questo pathos

della pecorella smarrita ha pesato molto lateralmente sulla circolazione effettiva del pensiero di Simone Weil. E *L'ombra e la grazia*, che sul piano strettamente filologico è un testo completamente sbaragiato e reso inutile dalle successive edizioni critiche dei Quaderni, è un vero libro-detonatore, un'esperienza più che una lettura tra le tante che si fanno, un frammento di utopia concreta travestito da raccolta di frammenti.

Quello che più colpisce, leggendo *L'ombra e la grazia*, è l'identità assoluta del pensiero e della vita, della sensibilità e della scrittura. Come per tutte le coscienze intinte di platonismo, anche per Simone ogni movimento, ogni tentativo del pensiero corrisponde fondamentalmente a un *risveglio*. Orientata verso la bellezza come verso un nord magnetico, ne conosce al tempo stesso la sua impossibilità. Perché l'anima del bello è, appunto, «la distanza», quella stessa incolmabile distanza che separa l'eternità dal tempo. Così, mentre il desiderio si proietta in direzione dell'infinito, seguendo la via privilegiata di ogni misticismo, la coscienza riconosce con sofferenza che nella vita, al posto dell'infinito, c'è solo l'illimitato. La parvenza di infinitezza che possiede l'illimitato è il nostro maggiore pericolo spirituale. Il *Grosso Animale* si nutre di illimitato, sottomette alle sue leggi merci e valori, simboli e leggi... Ma soprattutto, la macchina sociale è quella Morgana che getta sul relativo il colore dell'assoluto. La sua potenza si manifesta come «violenza criminale», come abbiamo visto, ma anche, in maniera molto più pericolosa, come allucinazione, fontana perenne di illusioni. Dove la coscienza risvegliata sente la necessità del «vuoto», dell'«essere nulla per essere al proprio vero posto nel tutto», la falsa infinità dell'illimitato colma questo vuoto salvifico con la *pesanteur* delle sue illusioni. E ogni volta che un'illusione giunge a costringere un vuoto, noi siamo sconfitti, siamo la carne da macello del *Grosso Animale*. Anche il comunismo, per Simone Weil, come il cristianesimo, considerati nel loro aspetto storico, di istituzioni e tradizioni umane, tradiscono le loro premesse utopiche nel momento in cui si trasformano in macchi-

Lei lo chiamava Grosso Animale; noi, invece, Impero. E contro l'Impero, e le sue perenni illusioni, va usato questo libro (che fu inopinatamente ridotto a raccolta di aforismi): qua la pensatrice cristiana e platonica spiega come resistere alla macchina sociale planetaria

ne di dominio, in macchine di illusioni: ad esempio, diffondendo l'idea di «un ordine provvidenziale degli avvenimenti» leggibile nel tempo storico, come se si trattasse dell'infinito...

Fuori dall'illusione, non rimangono in fondo che figure di sconfitta e sofferenza, a partire da quella coscienza filosofica, da quella vitapensiero capace di preservare in sé la sua necessità di essere nulla. Su questo terreno, la piccola Simone batte in nobiltà il suo grande Platone, perché nessun orgoglio si accompagna al movimento del risveglio. A parte la coscienza solitaria di chi scrive, nell'*Ombra e la grazia* ci sono i fiori di melo, la città di Troia, e concrete figure storiche di puri sconfitti. I russi bianchi conosciuti in fabbrica alla Renault, straziati frammenti di *condizione operaia* sovrapposta all'esilio, gente ridotta alla condizione di «materia», separata dal passato e dall'avvenire. E gli anarchici, i meravigliosi anarchici conosciuti durante la guerra di Spagna, incapaci fino alla morte di sporcare il loro avvenire impossibile con «l'illusione della possibilità». Molto più vicini di tutti gli altri all'eterno, scrive Simone che li onora nel ricordo, e spontaneamente li immagina proiettati nell'eterno. Perché solo due cose possiamo onestamente desiderare: o «ciò che effettivamente esiste», o «ciò che non può proprio esistere». Meglio ancora, aggiunge subito l'incredibile Simone, se ti desideriamo tutti e due. Miglior consiglio, non poteva darcelo.

Alias n°12
24 marzo 2002



La felicità sotto la croce

Il 24 agosto del 1943 moriva la filosofa francese Simone Weil. Aveva 34 anni. Tra i temi che ebbe più a cuore e che la sua straordinaria sensibilità seppe far risuonare con accenti mai scontati, quello della sventura. Della possibilità, cioè, che il peggior male possa trasformarsi nel bene più grande, la vicinanza a dio

WANDA TOMMASI

Sessant'anni fa, il 24 agosto 1943, moriva la filosofa francese Simone Weil, all'età di 34 anni. La sua opera, che ha conosciuto una crescente fortuna solo dopo la sua morte, ruota intorno a un centro di gravitazione che la sensibilità straordinaria di questa giovane donna seppe far risuonare con accenti incomparabili: il tema della sventura.

Non è facile capire che cosa abbia consentito a Simone Weil di penetrare con tanta acuta partecipazione nell'enigma della sventura, se le violente crisi di mal di testa che frequentemente l'attanagliavano e che le impedivano di pensare - ma, nonostante questo, pensava -, o la capacità d'identificarsi empaticamente con la sorte degli oppressi, dei vinti, degli emarginati, o la violenza della seconda guerra mondiale. Sta di fatto che la sua concezione della sventura insegna anche a noi, oggi, come stare in presenza della sventura di molti senza minimizzarla, senza difenderci aggressivamente dal suo spettacolo, spesso intollerabile, ma anche senza farci annichilire dal sentimento della nostra impotenza di fronte al male che altri subiscono.

«Il grande enigma della vita umana non è la sofferenza, è la sventura», scrive Simone Weil (*Attesa di Dio*, Rusconi). Il termine francese *malheur*, sventura, è difficile da rendere in italiano: esso indica sia il male che capita, l'ora del male, cioè la sofferenza vera e propria, sia l'augurio del male - il nostro «ma-laugurio» -, cioè il disprezzo sociale, lo sguardo di disistima dell'altro, uno sguardo che viene interiorizzato dallo sventurato tanto che egli arriva a disprezzare se stesso. Con questo duplice contrassegno, di sofferenza e di degradazione sociale, la sventura imprime nell'anima il marchio della schiavitù e colloca lo sventurato nel punto della creazione il più lontano possibile da Dio: è l'inferno su questa terra, e chiunque abbia provocato una sofferenza così grande, a causa di guerre, crimini, conquiste, porta la responsabilità di un male irrimediabile.

Tuttavia la sventura, proprio in quanto scaglia l'essere umano nel punto più lontano da Dio, lo getta esattamente ai piedi della croce: se, proprio in questa condizione di sofferenza e di avvilito interiore, l'anima conserva ancora la capacità d'amare, quel varco infinitamente piccolo tenuto aperto dall'amore sarà una fessura sufficiente da consentire a Dio di raggiungerla.

A quel punto il *malheur*, la sventura, può tramutarsi in *bonheur*, in felicità della ricongiunzione a Dio. Questa trasformazione alchemica può realizzarsi, in casi rari, ma non è affatto detto né scontato che le cose vadano così: fra i motivi della delicata sensibilità con cui la Weil ha trattato il tema della sventura, vi è la sua partecipe comprensione della sofferenza inutile, che distrugge nello sventurato ogni dignità e ogni stima di sé e per la quale non vi è alcuna riparazione possibile. Tuttavia, al tempo stes-

so, rimane aperto uno spiraglio per la speranza: è la possibilità di passaggio dal *malheur* al *bonheur*, è il varco che la capacità d'amare, nonostante l'odio e il risentimento che lo sventurato si porta dentro, lascia aperto per il passaggio della grazia.

Quest'ultimo passaggio ci parla di un uso soprannaturale della sofferenza: è la porta stretta della mistica, la trasformazione alchemica del metallo vile in oro. Benché esista la sofferenza inutile, esiste anche la possibilità di un uso soprannaturale della sofferenza: non dobbiamo necessariamente fuggire da essa il più rapidamente possibile, possiamo anche guadagnare, attraverso la sofferenza, la conoscenza - come la Weil ripete con Eschilo -, possiamo farne la leva per il passaggio a Dio, farne l'occasione per mettere a nudo il tratto divino in noi. Che questo passaggio sia rischioso, raro e difficile, lo dimostra il fatto che, per lo più, chi subisce il male tende a trasmetterlo, a difendersi dalla sofferenza che patisce facendo a sua volta del male agli altri; egli spera così, vanamente, di liberarsene: ma, in questo modo, il male si propaga e il gioco pendolare della violenza non ha fine.

Parlando di un uso soprannaturale della sofferenza, Simone Weil ci insegna a tenere aperto un varco, sia pur piccolissimo, attraverso cui contemplare la sventura degli innocenti e l'infinita lontananza di Dio da questo mondo, senza disperare tuttavia della possibilità che, proprio da quella incomensurabile distanza, Dio ci possa toccare. E questo non riguarda solo i credenti: chi ha sentito da vicino il contatto gelido della sventura, sa che, di fronte a essa, non ci sono filosofie né argomentazioni razionali che tengano. Simone Weil insegna che la figura della croce, del Dio che soffre con lo sventurato, può parlare a tutta l'umanità, a credenti e non credenti.

Mentre altre risposte filosofiche al problema del male, pur teoreticamente ineccepibili, come la classica spiegazione agostiniana del male come privazione di bene, rischiano di risultare insultanti di fronte a chi patisce la sventura, la Weil ci offre un quadro in cui la sofferenza non è tolta né attenuata, ma viene contemplata insieme all'infinita distanza di Dio e alla possibilità che, da quella lontananza siderale, Dio possa ricongiungersi alla parte divina che abita in noi, quella che riesce ad amare anche nella sventura.

E' il grande insegnamento della mistica, che risuona anche nelle *Rivelazioni* della mistica medievale Giuliana di Norwich (*Libro delle Rivelazioni*, Ancora): il male è inevitabile, «ma tutto sarà bene». Per Simone Weil, non tutto sarà bene, ma esisterà sempre una possibilità, sia pure infinitamente piccola, che il peggior male si converta nel bene più grande.

Il Manifesto - 24 agosto 2003





MARÍA ZAMBRANO

La ragion madre che nutre l'universo

Ritratto a tutto tondo di una delle filosofe più affascinanti del Novecento dall'impegno politico al Premio Cervantes – di Alessandra Riccio

Fumava ancora le sue Pall Mall in un lungo bocchino anche se aveva ottantacinque anni, numerosi acciacchi e la sua miopia congenita l'aveva ormai lasciata semi cieca. Eppure l'emozione per aver ricevuto, prima fra le grandi donne della cultura ispanica, il prestigiosissimo Premio Cervantes, le giocò un brutto tiro: rimase per qualche mese come muta e incapace di scrivere. Per mettere insieme il discorso che qualcun'altro lesse per lei nel Paraninfo dell'università di Alcalá de Henares alla presenza dei re di Spagna, dovette lavorare con delicatezza un giovane poeta amico che, mettendo insieme brani significativi di suoi scritti del passato, tirò fuori una straordinaria sintesi della visione del mondo della scrittrice filosofa María Zambrano il cui ricordo fece volare verso un momento cruciale e indimenticabile, uno spartiacque per la sua vita personale, ma anche per la storia della nostra Europa, quello in cui, abbandonata la Spagna e il sogno repubblicano a cui aveva offerto tutte le sue risorse giovanili di forza e di ingegno, l'allieva prediletta di Ortega y Gasset trovava accoglienza nell'università di Morelia, nel lontano Messico così nobilmente generoso verso la diaspora repubblicana. È lì che Zambrano, nei giorni stessi in cui Madrid, dopo un'eroica e solitaria difesa, cade nelle mani delle truppe franchiste, detta la sua prima lezione sulla nascita dell'idea di libertà in Grecia. «Era la maniera più naturale per ricordare la Spagna e l'ormai malinconico, rassegnato e speranzoso fallimento. Era un modo per collocarmi in quella fratellanza della cultura che annunciava la Spagna della sconfitta: la più nobile, forse, la più integra. Quella che ha dovuto forzatamente andare incontro alla sconfitta, perché era andata oltre la sua epoca, al di là del suo tempo. Perché la storia possiede un ritmo inesorabile che condanna alla sconfitta chiunque la sopravvanti o la ecceda. Sconfitta proprio in ragione della sua nobiltà e della sua incorruttibile integrità (...) Ciò che resta della sconfitta è qualcosa che nulla e nessuno potrà strapparci. E questo genere di sconfitta era allora e continua ad essere ora la garanzia di una rinascita più completa. Quella che avviene ogni volta che un uomo integro riprende, all'alba, la sua strada», racconta nel discorso che pronunciò alla consegna del Cervantes, ed era chiara l'allusione a don Chisciotte, il più grande dei sognatori. Mi si perdonerà la lunga citazione, alla quale mi sono sentita obbligata come per un omaggio ai sessant'anni dello scoppio di quella che non senza qualche ragione chiamiamo la Guerra civile spagnola ma che in realtà è stata prima di tutto una brutale aggressione militar-fascista alle più belle idee con cui si annunciava quel secolo ventesimo che oggi vediamo tramontare miseramente nel caos e nel disordine ideale.

María Zambrano (1904-1991) aveva respirato le nuove idee in una famiglia complessa ma privilegiata; suo padre Blas, un educatore anarco-socialista sempre in giro per la provincia spagnola, forse distratto nei suoi doveri di sostegno di famiglia ma estremamente vivace nel progettare un mondo migliore, aveva partecipato insieme a Antonio Machado alla fondazione dell'Università Popolare, aveva fondato riviste ed era stato presidente della *Agrupación Socialista Obrera*; un uomo che certamente non aveva pregiudizi rispetto all'educazione delle sue figlie, María e Araceli. Negli anni venti Zambrano frequenta i corsi liberi di filosofia a Madrid dove conosce García Lorca e León Felipe. Diventa ben presto "un'eccellente discepola eterodossa" del guru della filosofia spagnola, don José Ortega y Gasset, entra a far parte della prestigiosa *Revista de Occidente* e si presta a far da tramite fra il consacrato filosofo e i giovani studiosi che, come lei stessa,

cercano il modo di conciliare la speculazione filosofica con la realtà di quegli anni inquieti e stimolanti in cui si va forgiando il progetto repubblicano, e questo nonostante una tubercolosi che la costringe a letto per vari mesi. Dall'esperienza di questi anni viene fuori il suo primo libro, *Nuevo Liberalismo* (1930). María ha 26 anni e questa sua prima meditazione politica parte dall'ottimismo vitale orteguiano ma avverte già del pericolo di un eccessivo ottimismo verso una idea di progresso che pur avendo condotto a un miglioramento notevole delle condizioni di vita non ha risolto il problema della collocazione dell'uomo nel cosmo e ha rimosso il sentimento e l'amore che, secondo Zambrano, sono una placenta che si interpone fra l'uomo e il mondo non per ostacolare, ma per favorire lo scambio e il nutrimento. Si tratta del "pensiero materno" in cui la ragione si fa madre, si riempie di «tenerezza materna per poter consolare l'uomo in stato di abbandono». Comincia fin da quegli anni la ricerca di conciliazione e di integrazione di ragione e sentimento, di filosofia e poesia, per poter sfuggire, dice Zambrano, anche al «dogmatico e inquisitorio comunismo rosso della nuova Russia», per poter salvare tutto, «cultura e democrazia, individuo e società, ragione e sentimento, economia e libertà, intelligenza e anima».

Per lei, però, non si tratta solo di speculare attraverso gli scritti o dalla cattedra di metafisica di cui è diventata assistente; fuori dalle aule partecipa alla campagna elettorale nei villaggi di Castilla ed è alla Puerto del Sol in quello storico 14 aprile del 1931 in cui viene proclamata la Seconda Repubblica; negli anni seguenti sostituisce Zubiri nei corsi universitari, collabora alle riviste più prestigiose, scandalizza i benpensanti insieme a Maruja Mallo e a sua sorella Araceli nelle movimentate *tertulias* dei caffè più snob di Madrid, organizza e partecipa alle Misiones Pedagógicas nei lontani e abbandonati Pirenei; polemizza con il suo maestro Ortega che la vede andare troppo lontano sull'onda degli stimoli della sua stessa dottrina, dà conferenza su filosofia e letteratura, stringe amicizia con Miguel Hernández, Salinas, Guillén e Cernuda. È una accesa sostenitrice della Repubblica e di tutto quel movimento di pensiero che ha condotto alla sua promulgazione perché in quel fervore di idee Zambrano vede l'occasione per la Spagna di emergere dall'oscurantismo degli ultimi secoli e di riprendere un cammino di grandezza culturale e umana all'altezza dei nuovi tempi.

Ma il 18 luglio del 1936 un complotto militare di cui si fa ben presto leader assoluto il generale Franco cambia brutalmente lo scenario politico. María sposa un giovane diplomatico e con lui parte per il Cile facendo scalo all'Avana dove incontra per la prima volta lo scrittore José Lezama Lima a cui resterà legata, come al resto dei componenti del gruppo *Orígenes*, fino alla sua morte. In Cile, lontana dalla vertigine spagnola, pubblica la sua riflessione politico-filosofica, *Los intelectuales en el drama de España* (1936), che non placa, però, l'ansia per i destini della Repubblica. Con una decisione sorprendente per coraggio e onestà, María e suo marito decidono di tornare in Spagna per partecipare alla difesa della Repubblica, l'uno sotto le armi e l'altra a Valenza dove si unisce con il meglio dell'intellettualità dell'epoca intorno alla rivista *La hora de España* di cui fu uno dei direttori e di cui firmò l'ultimo editoriale. Questa rivista pretendeva di offrire, nel mezzo della guerra che tutto travolgeva, una sede di riflessione e di analisi a quegli intellettuali che avevano raggiunto una straordinaria maturità speculativa e che, pur non sottraendosi alla militanza, volevano mantenere vivo il dibattito più squisitamente teorico. Ma nel gennaio del 1939 deve

prendere inesorabilmente la via dell'esilio fra la neve dei Pirenei, offrendo il braccio all'anziano e malato Antonio Machado che si trascinava, insieme alla madre, verso il breve esilio di Colliure presto interrotto dalla pietà della morte. Come milioni di spagnoli, Maria perde la patria e i sogni. La sua famiglia si smembra, il vecchio Blas era morto in ottobre quando ancora si poteva sperare, la madre decide di restare nel sud della Francia, Araceli si stabilisce a Parigi dove, durante l'occupazione nazista, fu torturata dalla Gestapo a caccia di suo marito, Manolo Núñez, ex capo dei servizi di sicurezza della Repubblica, poi scovato e rimandato in Spagna dove fu giustiziato dai franchisti. Maria e suo marito, invece, ripartono per l'America: il Messico, Cuba, Porto Rico, ma soprattutto L'Avana dove la filosofa ha vissuto e insegnato fino al 1954 tranne per una parentesi dal 1946 al 1948 in cui si è dovuta recare precipitosamente a Parigi a causa della morte della madre e dove dovette trattenersi per assistere Araceli della quale, da questo momento, si farà carico. Il soggiorno a Parigi la mette in contatto con Sartre e De Beauvoir, diventa amica di Albert Camus – dopo il pauroso incidente che ne provocò la morte nel 1960, nei rottami dell'auto venne trovato un libro di Zambrano, *El hombre y lo divino*, nella edizione francese di Gallimard – ma soprattutto conosce il pittore inglese Timothy Osborne che, con un gesto di straordinaria amicizia e rispetto, provvederà fino alla morte di Maria a molte delle pressanti necessità economiche delle due sorelle.

Là parentesi americana, in un mondo che non ha conosciuto la guerra e che guarda con ammirazione alla intelligente filosofa che, frattanto, ha divorziato dal marito e ha dato vita a un sodalizio con uno dei più brillanti elementi dell'*entourage* di Ortega, il dottor Pittaluga, è un periodo di grande produttività intellettuale. Sono gli anni in cui porta avanti un discorso prevalentemente storico-speculativo sulle vicende che hanno portato alla promulgazione della repubblica prima e alla sconfitta di quella utopia dopo. In *Delirio y destino*, una sorta di autobiografia dei suoi primi venti anni, ricorda quei momenti indimenticabili in cui la tensione verso la conoscenza, il delirio visionario del caos, ingaggiava la sua battaglia contro il destino storico della Spagna. Sono gli anni del sodalizio con Lezama e i poeti della rivista *Origenes*, gli anni della riflessione profonda che porterà, negli anni sessanta e con il trasferimento delle sorelle Zambrano a Roma, alla maturazione della sua teoria della "ragione poetica" e alla acquisizione di quel linguaggio simbolico, così unico, adeguato a esprimere le leggi del cuore con la loro infinita, materna tolleranza, contro il congelamento dei contrasti imposto dalla ragione monolitica.

Il soggiorno romano di Araceli e Maria (1954-64) è rimasto vivamente impresso nella memoria di molti che le hanno conosciute non più giovani, fortemente miopi, una grassa e l'altra magra, vivacissime e strambe, soprattutto nella loro mania di ospitare gatti a decine nelle loro case di Piazza del Popolo prima e del Flaminio, poi. Nella Roma di quegli anni conoscono Moravia e Elsa Morante (che forse proprio da Araceli ha tratto il nome della protagonista del suo ultimo romanzo), Carlo Emilio Gadda, l'ingegnere, sempre alla ricerca del significato di parole spagnole per la sua *Cognizione del*

dolore, Elena Croce, che negli anni settanta portò avanti un progetto per affidare alle due sorelle la custodia della villa vesuviana di Torre del Greco dove Leopardi aveva scritto *La ginestra*, Elemire Zolla, Rafael Alberti e gli altri compagni dell'esilio. Ma cominciano ad arrivare a Roma anche giovani intellettuali anti-franchisti alla ricerca di un modello di libertà che assicurava loro l'Italia di quegli anni, in pieno fermento pre-sessantottino. Arrivano l'editore Carlos Barral, il poeta Jaime Gil de Biedma, la sinistra dorata catalana attratta dal mito repubblicano della Zambrano ma anche dal suo pensiero rinnovato e come rarefatto, un pensiero che si dipana in un periodo compreso fra *El sueño creador* (1955) e *La tumba di Antigone* (1967) passando per *El hombre y lo divino*. A Roma Maria, che per vivere continua a contare soprattutto sull'aiuto di amici generosi, collabora assiduamente alla rivista della sinistra crociana, *Botteghe Oscure*, diretta da Giorgio Bassani e finanziata da una ricca, nobile e generosa signora, comincia a pubblicare in italiano senza che il suo nome trascenda oltre un ristretto gruppo di amici. Nel 1964 si trasferisce in Svizzera dove spera di trovare la tranquillità economica e un clima migliore per la delicata salute di Araceli. Scrive nella pace dei boschi le sue opere più mature, *De la aurora*, *Los bienaventurados*, *Notas de un método*, *Los sueños y el tiempo* e molte pagine di *Claros del bosque*. Il suo nome comincia a risuonare nella Spagna del lento, impercettibile declino di Franco, ma ben prima del Generalissimo muore Araceli; Maria torna a Roma dove Osborne le ha messo a disposizione un attico in Campo dei Fiori e dove vive isolata, con la compagnia di un solo gatto. Ma è tempo ormai di appartarsi a meditare, di nuovo in Svizzera, con la voglia di ritirarsi in "un vero deserto" per rivedere una e mille volte quei fogli ai quali ha affidato la sua audace rimessa in questione di tutta la filosofia di un Occidente irrigidito dal culto della ragione. Sempre più fragile e indebolita dagli anni, riceve il conforto e l'appoggio di amici che continuano a scriverle da tutto il mondo e di intellettuali come il poeta José Angel Valente che dedica alcuni anni della sua vita a divulgare l'opera di Zambrano in Spagna, rivedendone i testi e proponendone l'edizione. Nel 1984 si fa persuadere a tornare in Spagna da dove le sono già arrivati molti onori, la sua salute è delicatissima, ma la sua lunga abitudine alla resistenza le consente di godersi l'ultimo, il più ambito, il Premio Cervantes che viene attribuito per la prima volta a una donna e a una filosofa. È giusto, quindi, che in quella occasione, abbia voluto ricordare la sua fede incrollabile nella forza germinatrice della sconfitta di un progetto nobile e incorruttibilmente integro.

- María Zambrano – **Chiari del bosco** – Feltrinelli
- María Zambrano – **I Beati** – Feltrinelli, 1991
124 pagine, € 11,50.
- María Zambrano – **La Tomba di Antigone** – La Tartaruga
153 pagine, € 13,50.
- Carlo Ferrucci – **Le ragioni dell'altro. Arte e filosofia in María Zambrano** – Dedalo – 169 pagine, € 14,50.

Leggendaria – settembre/ottobre 1996

Una filosofia dell'armonia



- María Zambrano – **Verso un sapere dell'anima**
Raffaello Cortina – 250 pagine, € 13,50.

« Il sapere dell'anima è mediatore tra l'essere e la vita, tra ciò che converte il molteplice disperso e la vita come anelito all'essere riconosciuta, unificata nel luogo che la verifichi, attraverso un pensiero che non fonda né edifica, ma che è piuttosto un esercizio di accordi e vibrazioni, in un ordine musicale più che architettonico. Unità-armonia, quindi, unificazione vivente, capace d'integrare la rigorosa unità dell'essere, rappresentata nel concetto

filosofico, e la molteplicità con cui l'immagine poetica rappresenta la vita, unendole in molteplici nozze. Unità che non annichilisce, che non confonde le differenze ma le riconosce e le mette in legame, le fa entrare in un ritmo, in un ritmo in cui ciascuno paga un pegno. Il pegno che sempre si paga per riscattare la propria presenza e per poter entrare nel gioco comune. Torna ancora qui in mente il parallelo con lo spazio della città, lo spazio politico della democrazia, la quale può prendere anima e calore solo da questo sentimento fragile e semiclandestino che è un desiderio creativo di

forma da parte di chi appare anonimo, senza volto, o umiliato. Essa infatti non promette felicità future, utopie e avvenire, né ciò che dà il senso delle cose, ma è *semplicemente* ciò che fa entrare nel gioco comune, che produce possibili accordi. Per questo l'«ordine di una società democratica è più ricerca di un ordine musicale che architettonico», afferma Maria Zambrano in *Persona y democracia*, e sarebbe una vera e propria trasformazione, aggiunge, se la storia, che sempre inizia con un atto di fondazione, provenisse un giorno felice dalla musica, da un ordine cioè che armonizza le differenze con la sapienza del contrappunto. La filosofia, quindi, deve riprend-

dere la sua "funzione musicale", di balsamo che cura i lembi di una ferita tragica, così come il suo essere "cammino di vita" che va aprendo orizzonti, un cammino fatto inizialmente di tracce e passi che quando giungono a disegnare un tracciato che si stacca dal terreno circostante può rendersi visibile come cammino...».

Dalla prefazione di Rossella Prezzo.

Per gentile concessione dell'editore Raffaello Cortina.

Leggendaria – settembre/ottobre 1996

Il corpo filosofo

La Spagna trafitta dalla storia del 900 nell'interrogarsi di María Zambrano, pensatrice eccentrica dell'ordine musicale democratico contro l'immobilismo autoritario – di Laura Boella

MARIA ZAMBRANO, la pensatrice spagnola allieva di Ortega y Gasset, studiosa di Jung e lettrice di Nietzsche e Heidegger, dai quali riprende i titoli di alcune delle sue opere più suggestive – *Chiari del bosco* ('77), *Aurora* ('86) – si è interrogata tutta la vita sulla filosofia, l'ha seguita con sollecitudine inquieta dalla nascita in Grecia tra i vapori aurorali del mito e della poesia, al dispiegarsi come sapere dell'evidenza e del concetto in occidente da Cartesio a Hegel. Una storia non sempre narrata nella lingua della ragione analitica: a volte, in angoli remoti di silenzio, usa le parole della profezia o della mistica, a volte, sulla scena del teatro, davanti a un pubblico lacerato da conflitti insolubili, declama un testo tragico, altre, nel centro del sistema più ordinato e superbo, trova le inflessioni ebbre e visionarie delle creazioni. Riflette su tutto questo da una posizione eccentrica: la Spagna, terra enigmatica di mistici e pittori più che di filosofi, appartata rispetto al pensiero del 900, di cui sembra accogliere, attraverso Ortega, solo lo storicismo e i temi di filosofia della vita. La Spagna, paese trafitto dalle storie del nostro secolo: la guerra civile, il franchismo, il ruolo civile assegnato a poeti e intellettuali, ma anche l'esilio di molti di loro, come Zambrano. Ecco allora che Seneca, medico dell'anima, e la sagacia stoica nell'interpretazione degli umani patimenti, la luce carnale, materiale della pittura spagnola, i luoghi pallidi e spettrali che fissano il passaggio, alcuni generi desueti che educano all'esercizio spirituale, come la guida e la confessione, assumono per lei la funzione di segnali indiscussi di una via della filosofia del tutto diversa da quella convenzionale. In questione è il fatto che la poesia, come l'antica eredità del sacro e del mito, richiamano la filosofia a un debito non onorato verso tutto ciò che è «altro», eterogeneo, irriducibile all'evidenza e compattezza dell'idea.

Il logos devo dividersi, distribuirsi per le viscere, dice Zambrano con Empedocle. E aggiunge: per misericordia. Parole chiave di una pensatrice che usava dire che l'ossessione del pensatore, che non può generare la vita, è l'immacolata concezione, ossia una generazione (solo quella del concetto) senza carne né sangue, increata. Si capisce meglio perché fare filosofia, per Zambrano, fosse imparare a nascere, esercitarsi nel percorrere e ripercorrere la via che dalla vita conduce all'attività del pensiero. Viscere (*entrañas*), esperienze, sentire, sono alcuni dei nomi dati da Zambrano a ciò che la filosofia ha espulso di sé. Pietà, misericordia, amore sono i movimenti dell'anima che ripristinano il contatto. «Materna» è l'aggettivo che lei usa per una ragione che ama il «contrario», il dissonante: «Nelle sue ore più lucide – quando, con interezza virile, esso è più desto – il pensiero spagnolo manifesta una ragione materna, assai poco staccata cioè dal concreto e dal corporeo, insieme delicata e vigorosa, così impossibilitata a farsi idealista, così divinamente materialista. Essa fa apparire affratellati

... le *Lettere a Lucilio* di Seneca e la *Guida dei peccatori* di frate Luis di Granada, che sarebbe assai curioso mettere a confronto».

Acquista così un significato più preciso la ragione poetica, formula apparentemente fortunata, ma che, almeno in Italia, ha reso un brutto servizio a Zambrano, perché ne ha confinato il pensiero nelle figure fascinosi, ma anomale, e ha portato alcuni a considerarne la scrittura, capace di fare «vedere» umori sotterranei e abbandoni nascosti, poco rispettosa delle discorsività dell'argomentare filosofico. Il libro di Carlo Ferrucci – **Le ragioni dell'altro. Arte e filosofia di Maria Zambrano**, Dedalo, pp. 169, € 14,50 – è molto utile perché fornisce un primo resoconto del percorso di lei, dagli anni 30-40 all'ultima fase, degli anni 70-80, l'unica nota al lettore italiano grazie alle traduzioni, curate dallo stesso Ferrucci, di *Chiari del bosco* e *I beati* (Feltrinelli '91-'92) e *La tomba di Antigone* (La Tartaruga, '95). È di primaria importanza infatti capire che il pensiero di Zambrano si è formato sulla base dell'esperienza di intellettuale antifranquista, vissuta in esilio per 40 anni (di cui 10 a Roma), sensibile a una tradizione europea certo non solo culturale e accademica, ma retaggio e indicazione di un sapere della vita che è storia, guerra, potere, «sottosuolo» di ragioni e circostanze ignorate e perturbanti, oscure e omesse, che generano e nutrono le azioni individuali e collettive.

Di fronte al lavoro di Ferrucci, che stimola ad ampliare la conoscenza degli scritti di Zambrano, viene pertanto da pensare che la via per accostarsi all'originalità della pensatrice non sia quella d'insistere sulla sua posizione di confine, tra filosofia e poesia, pensiero e vita. Occorre piuttosto lavorare sul legame che lei ha saputo instaurare, fin dai suoi scritti degli anni 30 sul liberalismo, e in seguito sull'agonia dell'Europa alla fine della guerra, tra la pulsione all'irrigidimento, alla violenta *reductio ad unum* (che lei chiama, significativamente, «ermetismo»), al congelamento dei contrasti, tipica della filosofia e della brama di potere, e le forme politiche e i truci avvenimenti che hanno segnato la nostra epoca. Pensatrice che non venne mai meno a una forte responsabilità morale, Zambrano non usò certo «filosoficamente» categorie come l'altro o il dissonante, ma le considerò materia di un modo di pensare e agire che si sottraesse all'immobilismo autoritario dell'Occidente e desse vita a un'immagine della vita storica, per lei della democrazia, come «ordine musicale», dotato della complessità del contrappunto e capace di far muovere dentro di sé le differenze.

Il Manifesto – 7 marzo 1996



Il sapere dell'anima secondo Maria Zambrano

di Francesca Pasini

Verso un sapere dell'anima, della filosofa spagnola Maria Zambrano (a cura di Rossella Prezzo, traduzione di Eliana Nobili, Raffaello Cortina Editore), non è una pura raccolta di saggi, ma una specie di diario di «nascita della ragione poetica, giunta a me quasi alla cieca, nella penombra dell'essere e del non essere». Il libro è scandito da 16 tappe di riflessione che si sviluppano tra il 1933 e il '44, e si intrecciano all'«immensità dell'esilio», che Zambrano ha vissuto. Nel '39, infatti, con l'avvento della dittatura franchista, emigra in Cile e, fino all'84 - l'anno del suo rientro in Spagna - vivrà in vari paesi dell'America Latina e dell'Europa. Nel 1988 riceve il premio Cervantes; muore a Madrid nel 1991. In molti di questi scritti, in particolare in *La vita in crisi*, si sente il dolore della ferita politica, la durezza della separazione. Però, senza guardare nel fondo dell'inquietudine che ci rende passivi, quindi senza renderci conto che «la realtà penetra in noi mentre ci circonda», si rischia di «passar sopra la nostra stessa vita senza addentrarvisi, e la cosa grave è che questo può avvenire con molta facilità». In questo saggio, Maria Zambrano mette in luce uno degli aspetti più originali del suo modo di fare e vivere la filosofia. Ciò che contraddistingue il suo pensiero è un continuo movimento partecipativo tra il sapere che la Ragione è la Scienza «innalzano al cielo dell'oggettività» e quello che proviene dall'esperienza, «calpestato, o quanto meno dimenticato dal sapere universale, etico o metafisico». Il nodo sta nell'idea di nascita. Essa ci contraddistingue, non in modo deterministico, ma progressivo e mutevole: compito di ognuno è completare e perfezionare la propria nascita. La grande invenzione del concetto, della definizione con cui il *logos* greco ha delineato e raccontato il mondo e i suoi abitanti, non può farci dimenticare «la traccia di un tempo sacro e perciò una forma di continuità con tempi e mentalità passati, cosa tanto più necessaria in una cultura razionalista». C'è un grande anticipo in questa visione critica e nel porre l'accento sulla nascita come carattere ontologico. «L'uomo non è mai nato del tutto, deve affrontare la fatica di generarsi di nuovo o sperare di essere generato. La speranza è fame di nascita del tutto, di portare a compimento ciò che portiamo dentro di noi in modo solo abbozzato». Prendendo come guida queste parole, potremmo dire che quanto Maria Zambrano aveva portato alla luce sta trovando un compimento nell'esperienza politica e teorica delle donne. Rompendo la cristallina unità del neutro, hanno fatto sì che la nascita di uomini e donne potesse cominciare a compiersi senza sterilizzare le differenze nella polarità del codice binario,

soggetto-oggetto, mente-corpo. Zambrano, pur riconoscendo un valore costruttivo all'oggettività, dichiara infatti che «i conflitti più terribili si verificano tra l'oggettività definita razionalmente e la speranza, attraverso la quale il nostro essere incompleto vuole realizzarsi». Perché succeda è necessario «dis-nascere» e «ri-nascere». Il compimento che le donne hanno tracciato si attua, proprio, attraverso un *dis-nascere*, cioè un uscire dall'orizzonte patriarcale per poter *ri-nascere* a se stesse. È una strada lunga, che probabilmente ha bisogno di molte altre ri-nascite. Tant'è che anche le anticipatorie intuizioni di Maria Zambrano, nel saggio: *Il freudismo, testimone dell'uomo contemporaneo*, sono contagiate dalla «supremazia» patriarcale. Dopo aver valutato il coraggio e la genialità di Freud, afferma: «l'uomo occidentale, fatto a immagine e somiglianza di un Dio creatore, viene ora definito come oscuro, informe furore sessuale, divoratore di tutto... Il freudismo, distruggendo l'idea del padre e il valore trascendente della paternità, non ha fatto altro che dare il colpo finale alla distruzione dell'uomo come figlio. Smettendo di essere figli, smetteremo anche di essere uomini?». Forse in questo allarme risuona il suo amore per il proprio padre o per i maestri Ortega e Unamuno, che l'avevano «guidata» nella presa di coscienza politica e nell'emancipazione. Ma rimane il sale in bocca nel leggere queste parole. In quegli anni, anche una donna come lei, che aveva posto in piena luce la qualità unica del cuore di restare «sempre vivo», di non separarsi mai dagli altri organi, come invece capita al pensiero rispetto al cervello (*La metafora del cuore*), non riesce a metter in discussione l'egemonia del Padre. Forse era necessario che il sapere dell'esperienza di altre donne, che hanno accettato di mettere in discussione il *logos* androcentrico, indicasse un altro modo di nascere, e quindi di essere figli e figlie, uomini e donne. Diversa è la lettura e la sintonia con Nietzsche, nel quale ritrova il desiderio di creare, «di addentrarsi nel mondo magico che la filosofia greca aveva ridotto a misura d'uomo» (*La distruzione della filosofia in Nietzsche*). E in questo sprofondarsi nelle origini, Zambrano individua una forma di integrazione e arricchimento del linguaggio filosofico, un compimento a cui ella stessa tendeva. La poesia, infatti, «nacque come slancio di oscurità verso la chiarezza e per questo precede la Filosofia e l'aiuta a nascere. Senza la poesia la ragione non avrebbe potuto articolare il suo chiaro linguaggio».

Liberazione - 8 dicembre 1996

Bibliografia su Maria Zambrano

Le opere elencate sono reperibili alla Libreria delle Donne, via P. Calvi n°29 - 20129 Milano, www.librieditelledonne.it

Libri di Maria Zambrano:

- Arte, Zambrano Maria, *Luoghi della pittura*, 2002, Medusa
- Filosofia, Zambrano Maria, *Verso un sapere dell'anima*, 1996, Cortina Raffaello
- Filosofia, Zambrano Maria, *La tomba di Antigone*, 2001, La Tartaruga
- Filosofia, Zambrano Maria, *L'uomo e il divino*, 2001, Lavoro
- Filosofia, Zambrano Maria, *Dell'aurora*, 2000, Marietti
- Filosofia, Zambrano Maria, *L'agonia dell'Europa*, 1999, Marsilio
- Filosofia, Zambrano Maria, *Il sogno creatore*, 2002, Mondadori Bruno
- Filosofia, Zambrano Maria, *La confessione come genere letterario*, 1997, Mondadori B.
- Filosofia, Zambrano M., *Persona e democrazia. La storia sacrificale*, 2000, Mondadori B.
- Filosofia, Zambrano Maria, *Filosofia e poesia*, 1998, Pendragon
- Filosofia, Zambrano Maria, *All'ombra del Dio sconosciuto*, 1997, Pratiche
- Filosofia, Zambrano Maria, *Orizzonte del liberalismo*, 2003, Selene

Libri su Maria Zambrano:

- Filosofia, Zamboni Chiara, *Maria Zambrano, in fedeltà alla parola vivente*, 2002, Alinea



SOMMARIO

- Pag. 2 Ad occhi aperti - Hannah Arendt
7 Bibliografia di/su Hannah Arendt
8 Arendt, la politica senza sovranità
Tutti i lati di un prisma. Un convegno
9 Le "credibili" menzogne americane
Ringraziamenti
10 Hannah Arendt: Una radice piantata nel futuro
Democrazia: l'imprevedibile inizio della libertà
11 Il potere di non obbedire
Il miracolo dell'azione
12 La politica smarrita nel secolo dei lager
13 L'anomalia pericolosa
14 Hannah e il professore, un'insensata soap opera
15 Rispondi Heidegger
16 Ho fatto i conti con il Dasein
17 Ancora la Arendt? Sì, ma sempre più scomoda
18 Diario attivo in terra d'esilio
20 Hannah Arendt tra Europa e Stati Uniti
21 Rahel, un'intima sovversione
22 Storia di una donna ebrea
- 23 Ad occhi aperti - Simone Weil
31 Bibliografia di/su Simone Weil
32 Simone Weil: malessere e disagio femminile
34 Il limite del volontarismo
35 Arendt e Weil, due pensatrici del Novecento
a confronto
36 L'attimo inevitabile del presente
37 Radicamento e radicalità. Torna il pensiero
di Simone Weil
38 Dio la volle donna
40 Chi c'era stavolta al posto di Elena
42 Questo libro di guerra
43 La felicità sotto la croce
- 44 Maria Zambrano: La ragion madre che nutre
l'universo
45 Una filosofia dell'armonia
46 Il corpo filosofo
47 Il sapere dell'anima secondo Maria Zambrano
Bibliografia di/su Maria Zambrano

Consigliamo la lettura
delle seguenti riviste:

AAM Terra Nuova - Firenze
www.aamterranuova.it

AP autogestione politica prima
MAG - Verona - www.rcvr.org/mag

Carta - Cantieri sociali
Roma - www.carta.org

DWF Donna Woman Femme
Roma - www.dwf.it

D.W. Press
Roma - www.mclink.it/n/dwpress

Gaia - Cesena
www.tecnologieappropriate.it

Il Foglio del Paese delle donne
Roma - www.womenews.net

La Nuova Ecologia
Roma - www.lanuovaecologia.it

Leggendaria
Roma - www.leggendaria.it

Leggere Donna
Ferrara - www.tufani.it

Lucy - Archivio Evelyn Reed
Roma - www.prospettivaeditrice.it

Manifesta - Napoli
www.lilu.org

Marea - Genova
www.mareaonline.it

Mediterranea - Coop. Il Caminetto
Rende (CS) - www.medmedia.org

Mezzocielo - Palermo
rivistamezzocielo@tiscali.it

Segni di identità
Centro di Ecologia Alpina
Trento - www.cealp.it

Towanda - Il Dito e la Luna
Milano - www.towanda.it

Tra Terra e Cielo
Bozzano (LU)
www.traterraecieli.it

Uomini in Cammino - Pinerolo
(TO) web.tiscali.it/uominincammino

Via Dogana
Milano - www.librieriadelledonne.it

In Copertina: Hannah Arendt, Simone Weil e Maria Zambrano.
"L'amore per il mondo" si riferisce ad Hannah Arendt: questa frase è stata
usata da molte donne, scrittrici e giornaliste per indicare la capacità
che la filosofa aveva di stupirsi delle cose, contemplando la bellezza
come origine del pensiero; abbiamo voluto usarla anche noi come titolo
di questo numero in segno di riconoscenza.