Studia Humaniora
collana di studi e ricerche
Volume CXIII

Filosofe del Novecento
Genealogie e interpretazioni

a cura di

Stefania Tarantino

ORTHOTES

Il volume è stato realizzato con il finanziamento del Ministero dell'Università e della Ricerca nell'ambito del Bando relativo allo scorrimento delle graduatorie finali del bando PRIN 2022. Progetto: Judaism and Gender Difference. Violence, Human Rights, and the Critique of Ideologies in the Thought of Contemporary Women Philosophers – Codice Progetto: PRIN 2022_2022W9JJZF
Dipartimento di Scienze del Patrimonio Culturale – Università degli Studi di Salerno
Codice progetto locale: 300398PRIN22Tarantino – CUP: D53C24004960001.

Tutti i diritti riservati
Copyright © 2026 Orthotes Editrice
Napoli
www.orthotes.com
ISBN 978-88-9314-595-4

Stefania Tarantino

Introduzione
Le genealogie del femminile e l'esercizio della filosofia nel Novecento

Le genealogie femminili del pensiero novecentesco non si lasciano racchiudere in una sola narrazione, né rispondono all'esigenza di una sistemazione storiografica sequenziale o cumulativa. Esse mostrano piuttosto un tratto comune che attraversa pratiche, stili e posture teoriche. L'esigenza radicale di interrogare la filosofia a partire dai suoi margini, dalle sue rimozioni e dalle molteplici e feconde posizioni che la storia ufficiale della metafisica ha spesso lasciato nell'orizzonte dell'inespresso. I saggi raccolti in questo volume dispiegano figure che, a seconda delle proprie coordinate teoretiche, hanno restituito al pensiero la propria dimensione incarnata, plurale e vulnerabile. Si tratta di una traiettoria che rifiuta categoricamente l'astrazione neutra, per rintracciare nei corpi, nel segreto della vita, nella lingua materna e nell'esposizione etica la vera scaturigine della domanda speculativa.

L'indagine che qui si presenta si colloca così lungo una linea di frattura rispetto alla storiografia tradizionale. Come la storiografia femminista e la filosofia della differenza hanno ampiamente dimostrato, il presunto neutro del soggetto cartesiano o hegeliano ha celato l'esclusione sistematica delle donne dall'ambito del discorso pubblico e speculativo. Ripensare il Novecento filosofico significa dunque operare una vera e propria "riparazione", attraverso un gesto che non consiste nel semplice inserimento compensativo di autrici all'interno di un canone preesistente, ma nel far deflagrare le categorie fondamentali su cui quel canone si è fondato. Tra le pieghe dei testi e nei dettagli di vite segnate dallo sradicamento, dalla guerra, dalla persecuzione o dall'isolamento accademico, le filosofe del XX secolo hanno elaborato un modello alternativo di rigore speculativo, improntato non alla padronanza e al dominio sull'oggetto (*maîtrise*), bensì all'ascolto, all'accoglienza dell'evento, al riconoscimento della vulnerabilità e all'esposizione nei confronti dell'alterità.

Le diverse prospettive teoriche qui raccolte, delineano ambiti distinti ma strettamente interconnessi. Si va dalla riflessione sull'opera di Catherine Chalier sull'ebraismo e sulla fenomenologia levinasiana, fondata sull'ascolto del segreto della vita, al pensiero politico di Hannah Arendt, incentrato sulla narrazione biografica e sulla riconciliazione con il mondo, dall'ontologia della grazia e della *kenosi* in Simone Weil alla rilettura decostruttiva della soggettività in Judith Butler, fino alle indagini estetiche ed etiche di Jean-Luc Nancy sul toccare e sulle Muse.

L'architettura del volume risponde a questa pluralità di sollecitazioni, offrendo un reticolo di sguardi e interpretazioni che dialogano tra loro in modo fecondo.

Il volume si apre con il denso contributo di Orietta Ombrosi, che prende le mosse dal celebre testo dell'intervista rilasciata da Catherine Chalier a Françoise Collin nel 1992 per indagare cosa significhi riflettere sulla provenienza del pensiero a partire dalla propria singolarità di donna filosofa. L'autrice mostra chiaramente come per Chalier la questione della differenza sessuale non costituisca né una casella sociologica né un semplice oggetto di studio da dominare, bensì un segreto che agisce in modo infra-testuale e metodologico. Attraverso un serrato confronto con Emmanuel Levinas e con la tradizione ebraica, il saggio evidenzia come la filosofia di Chalier proceda a una riparazione delle manchevolezze levinasiane. Laddove Levinas rischia di ricadere nell'uso di metafore che rinchiudono il femminile nell'interiorità, Chalier restituisce alle figure di Sara, Rebecca, Lea e Rachele la statura di volti esposti all'esteriorità, custodi del senso della creazione e del rinnovamento della vita.

L'intreccio tra la parola scritta e l'azione politica costituisce il fulcro del saggio di Natascia Mattucci, che esplora con acume il pantheon letterario di Hannah Arendt – da Proust a Kafka, da Faulkner a Melville –, dimostrando che la letteratura non rappresenta per la pensatrice di Hannover un mero ornamento estetico, bensì una vera e propria bussola interiore e un organo di comprensione politica. Di fronte al crollo della tradizione e alla frattura storica prodotta dal totalitarismo, in cui l'eredità dell'Occidente si è ritrovata «senza alcun testamento», la narrazione delle vite marginali e dei paria (come nella biografia di Rahel Varnhagen) diviene uno strumento indispensabile per ricostruire la densità del mondo e renderlo nuovamente abitabile. Attraverso la facoltà dell'immaginazione, intesa in senso kantiano

come capacità di porre le cose alla giusta distanza per renderle comprensibili, la scrittura arendtiana si fa pratica politica, dove il racconto delle storie restituisce dignità alle vite spezzate e permette di esercitare quel «cuore comprensivo» che solo può sottrarre l'esistenza al dominio del Male e dell'ideologia.

La figura di Simone Weil e il problema dell'asimmetria tra la grazia e la necessità sono al centro dei contributi di Laura Sanò e Rita Fulco. Laura Sanò analizza lo statuto tragico ed enigmatico della creazione nel pensiero weiliano, prendendo le mosse dal celebre *Prologo* dei *Quaderni*. L'autrice ricostruisce la dinamica kenotica attraverso cui Dio crea il mondo non affermando la propria potenza, ma abdicando a essa, ritraendosi per lasciare che la creatura sussista nell'autonomia della gravità e delle leggi impersonali della necessità (*pesanteur*). L'esperienza dolorosa della sventura e del male non viene né giustificata né idealizzata, ma accolta come il segno supremo della distanza da Dio, una distanza che diviene essa stessa forma dell'amore divino. Attraverso l'analisi dei *metaxy* (i ponti e le soglie disseminate nel reale), della pratica dell'attenzione come svuotamento dell'io e del concetto di *décréation*, Sanò mostra come la risposta weiliana all'assenza di Dio si condensi nel coraggio di sostare sul limite, fino a fare del silenzio e dell'attesa il luogo di un'armonia pura e straziante.

Nel saggio di Rita Fulco, l'attenzione si sposta sulla rete di relazioni e di figure che popolano la meditazione weiliana. Ridimensionando quelle letture che delinenao una Weil totalmente estranea al mondo femminile, Fulco dimostra come le donne siano per lei delle autentiche compagne di pensiero. Dalle figure biografiche reali – come la biografa e amica Simone Pétrement e le giovani allieve delle sue lettere – si giunge a figure archetipiche, tra cui spicca quella di Maria di Nazareth. Spogliata dai dogmatismi teologici, Maria diviene la figura cosmica della Giustizia, il *Porta-impronte* platonico e, soprattutto, la maestra che insegna al figlio divino i limiti dell'onnipotenza e la realtà della sofferenza umana. La Vergine emerge così come l'incarnazione dell'attenzione pura, della ricettività senza appropriazione e dell'attesa fiduciosa.

La riflessione sulla dimensione della carne, della pluralità e dell'esposizione si arricchisce nei saggi successivi. Giovanna Grieco indaga la cura della pluralità attraverso il pensiero di Hannah Arendt, soffermandosi in particolare sul ruolo della lingua materna come spazio di singolarità indivisibile. La dimensione pubblica si manifesta qui come

un'arena in cui le voci incarnate non si limitano a veicolare concetti astratti, ma esibiscono i propri gesti e sguardi di resistenza contro ogni omologazione.

Daniela Calabrò interroga, a partire da Jean-Luc Nancy, la genesi dell'estetico e dell'ontologico come evento che eccede il concetto. Il femminile viene colto qui nell'attimo del suo sorgere, in un pensiero del toccare, della pelle e del fare spazio che scardina la metafisica della presenza.

Sul versante della decostruzione del soggetto e dell'eredità dialettica, Valentina Surace ripercorre la genealogia teorica di Judith Butler. A partire dalle origini hegeliane – filtrate da Kojève, Hyppolite e Derrida –, il saggio illustra come la filosofa americana abbia ripensato la *Fenomenologia dello spirito* per mostrare la costitutiva vulnerabilità, la dipendenza e il desiderio dell'altro che segnano la formazione di ogni soggettività sociale e politica.

A mia volta, ho proposto un confronto tra Simone Weil e Sarah Kofman attorno all'arte della lettura. Per entrambe le autrici, infatti, leggere non è un esercizio intellettualistico o accademico, ma una pratica etica, corporea e trasformativa. Un modo di disporsi nei confronti del testo e del mondo che richiede lo spossessamento dell'io e la disponibilità ad accogliere ciò che resiste alla padronanza concettuale.

A chiudere il percorso dei saggi è il contributo di Francesco Giuseppe Trotta, incentrato su una genealogia della soggettività rivoluzionaria. A partire dalla lezione politica ed esistenziale di Rosa Luxemburg, Trotta intreccia le ragioni del marxismo eretico con le correnti della mistica e dell'ebraismo, mettendo in luce le radici sotterranee e spirituali che alimentano lo spirito di rivolta e la ricerca dell'emancipazione.

Infine, il volume si chiude con la tavola rotonda *Dialogo a più voci*, cui hanno partecipato alcuni studenti e alcune studentesse del Collettivo Link Filosofia dell'Università di Salerno, con gli interventi coordinati da Bianca Melito e Francesco Giuseppe Trotta. Questo confronto intergenerazionale restituisce la voce viva di una pratica filosofica che interroga il presente attraverso le categorie della differenza, della relazione e delle singolarità politiche.

I percorsi tracciati dai singoli contributi non si sviluppano come binari isolati, ma tendono a raggrupparsi attorno a due assi teorici principali, integrandosi in un'unica e complessa riflessione sulla voce, sul corpo e sulla relazione. Da un lato vi è il versante del segreto,

dell'incarnazione e della custodia dell'inviolabile, mentre dall'altro lato emerge l'asse della politica e della prassi, in cui la riflessione si rivolge alla dimensione dell'azione pubblica, alla trama della narrazione biografica, alla costitutiva vulnerabilità del soggetto e al suo sostrato spirituale e rivoluzionario.

Filosofe del Novecento. Genealogie e interpretazioni si presenta così come un cantiere aperto. La pluralità delle voci dimostra che il pensiero femminile non costituisce un settore specialistico della filosofia, ma una vera e propria eversione del modo tradizionale di intendere il sapere. Interrogare la tradizione a partire dal corpo, dalla fragilità, dal segreto della nascita e dalla concretezza delle relazioni umane significa restituire al discorso filosofico il suo respiro più autentico. Le pensatrici attraversate non hanno cercato di edificare nuovi sistemi dogmatici, ma hanno, al contrario, insegnato a sostare nelle crepe del presente, ad affinare l'ascolto e a fare della filosofia un'arte dell'attenzione e della responsabilità. È in questo senso che il volume offre a chi legge non soltanto una mappa storiografica di prim'ordine, ma un invito urgente a continuare a pensare, insieme e al plurale, a partire dalla vita stessa.

Orietta Ombrosi

«Il segreto che ci abita»
La genealogia del femminile nell'opera di Catherine Chalier

Oh sorella, diventa migliaia di miriadi…
Gen 24, 60

«Le secret qui nous habite»/«Il segreto che ci abita». Quale segreto? Quale segreto in comune in questo *nous* /«noi»? «Noi», ma chi? «Noi» donne, «noi» filosofe, Catherine Chalier e io stessa? Forse tutto ciò insieme.

E anzitutto, come nominare, in questa scrittura e in questa parola, colei che da anni è stata, per me, dapprima la mia guida negli studi, poi maestra di vita, quindi sorella, nell'affinità elettiva del pensiero, amica, ancora sempre, in una fedeltà unica e fino nelle ore più difficili di oggi? Come parlare di lei?

Leggendo i suoi libri e passando attraverso la sua scrittura, certo, ma anche grazie al suo nome proprio. Scriverò di lei, qui, e nonostante il gesto di un invio a lei rivolto, non nel «tu», ma alla terza persona singolare femminile. Al femminile – appunto. A lei.

«Le secret qui nous habite»[1] è il titolo di un testo pubblicato sotto forma di intervista rivolta a Catherine Chalier e raccolto in un numero di *Les Cahiers du Grif* del 1992, intitolato *Provenance de la pensée, femmes/philosophie* e diretto da Françoise Collin, numero al quale parteciparono anche altre filosofe, come Élisabeth de Fontenay (maestra di Chalier), Françoise Proust, Éliane Escoubas, Sarah Kofman, sua amica, tra le altre. Questo collettivo, che meriterebbe di essere studiato separatamente, implica non soltanto l'interrogazione sulla pratica della filosofia *da parte* di donne e *delle* donne, non affronta soltanto il luogo della «questione della differenza sessuale» attraverso e nella sto-

[1] C. Chalier, «Le secret qui nous habite», in *Provenance de la pensée, femmes/philosophie*, F. Collin (cur.), in «Les Cahiers du Grif», n° 46, 1992, pp. 29-39.

ria della filosofia, ma si concentra in particolare sulla provenienza del pensiero che si sutur[a] sempre a qualche cosa di esterno a se stesso»,[2] convocando le filosofe a essere *titolari* delle proprie parole e *testimoni* delle loro diverse provenienze, appunto, attorno a un luogo comune di partenza: l'essere donne filosofe. Infatti, luogo in comune – che rapidamente può trasformarsi in luogo comune –, questo luogo che è anche un non-luogo, sembra scriversi, iscriversi, incarnarsi piuttosto, in questa situazione, esperienza, vita, posizione di essere donna(e) – singolare-plurale.

Ora, in un certo senso, la provenienza di ogni pensiero e, in particolare, la provenienza del suo pensiero personale, sono qui affrontate da Catherine Chalier attraverso tratti rapidi, certo, trattandosi di un articolo-intervista; tratti che tuttavia mi sembrano essenziali per decifrare l'insieme della sua opera, costituita da più di trenta libri, sulla genealogia del femminile. Soprattutto, mi sembrano decisivi per intendere il suo tono – per non dire il suo discorso –, per ascoltare la sua voce su ciò che ancora oggi un po' maldestramente si chiama la "questione della differenza sessuale". Occorre infatti anzitutto precisare che, per Catherine Chalier, come per colei che scrive, trattare "*il* femminile" o «l'alterità femminile» – evito dunque deliberatamente formulazioni come "la questione della donna" o "la questione delle donne" o "la questione di genere", ancora più maldestre dell'altra espressione sopra menzionata, poiché relegano il loro "oggetto" in una casella destinata agli inferiori, come accade per la "questione dell'animale" o "degli animali" – trattare "*il* femminile", dicevo, non significa trattare autrici donne, anche se ciò, beninteso, non è escluso, senza tuttavia per questo essere né prioritario né determinante. E in effetti si ritrovano nel lavoro di Chalier saggi su Hannah Arendt, parti di libri su Etty Hillesum o Simone Weil, come vi si ritrova la presenza intermittente della letteratura, della poesia di Nelly Sachs e della prosa di Virginia Woolf in particolare; ma ciò non significa neppure proporre teorie, o addirittura enunciare verità sulla donna, sulla liberazione della donna o sull'emancipazione femminile; né, d'altra parte, questo tema – che, in realtà, per la filosofa non è del tutto un *sujet* o un "oggetto" di studio in quanto tale – produce un qualche impegno concreto in una prassi femminista in senso stretto, e ciò benché gli anni in cui ella scrive i suoi primi libri firmati da donna siano gli

[2] F. Collin, «Avant propos», *ivi*, p. 5 (trad. mia)

anni immediatamente successivi al femminismo militante. Catherine Chalier opera dunque in modo diverso. Obliquamente. Segretamente. In segreto. Cerca con pudore ma con determinazione nel segreto, attorno al segreto. Si potrebbe persino dire che ella opera per e attorno al segreto grazie a un doppio movimento: l'uno metodologico, l'altro infra-testuale e tematico, che collegano il segreto alla vita.

Da una parte, infatti, nei primi anni di scrittura che producono *Figures du féminin. Lecture d'Emmanuel Lévinas* (1982)[3] e poi *Les Matriarches. Sarah, Rebecca, Léa et Rachel* (1986),[4] ella conduce un lavoro trasversale e minuzioso sull'opera di Emmanuel Levinas, da un lato, e sulla tradizione ebraica, dall'altro, riguardo al femminile, cercando, nei *plissé* più segreti e fragili del pensiero levinassiano su questo punto, e nelle dimenticanze più flagranti dell'interpretazione della tradizione ebraica rispetto a questo *sujet*. Dall'altra parte, più tardi, sebbene tale filo conduttore, per non dire cordone ombelicale, sia sempre presente senza essere dispiegato e forse troppo poco ascoltato, come cercherò di mostrare, Catherine Chalier attribuisce al segreto, alla dimensione del segreto, e in particolare al segreto della vita che si rinnova nel ventre femminile, al «segreto che ci abita» – ci/*noi*, donne –, così come alla vita dell'altro e dell'altra chiamato e chiamata a nascere, un ruolo essenziale. Un ruolo essenziale per colei che lo osserva, lo cerca e lo ascolta, certo, ma anche vitale, poiché, essendo sotterraneo e segreto per Catherine Chalier, esso testimonia in modo vivo, "a caldo", che il suo interrogarsi sgorga dal suo essere donna, dal suo corpo di donna, già e da sempre aperto all'altro e all'altra; nasce da un pensiero all'unisono con il corpo, meglio, da un pensiero incarnato di donna – almeno è così che la leggo in alcune pagine di quel libro magnifico che è *La nuit, le jour, au diapason de la création* (2009),[5] ma anche in altri, come ad esempio nel testo «L'extase du temps», scritto in appen-

[3] C. Chalier, *Figures du féminin : lecture d'Emmanuel Lévinas*, Verdier, Paris 1982, 2ª ed., Éditions des femmes-Antoinette Fouque, Paris 2007 ; tr. it. F. Neri, *Le figure del femminile in Levinas*, Morcelliana, Brescia 2020. Per una scelta di uniformità della lingua, nelle citazioni si utilizzerà sempre il francese, anche là dove esiste traduzione italiana.

[4] C. Chalier, *Les Matriarches. Sarah, Rebecca, Léa et Rachel*, préface d'Emmanuel Lévinas, Cerf, Paris 1986; tr. it. e postfazione di O. Ombrosi, *Le Matriarche. Sarah, Rebecca, Lea e Rachele*, Giuntina, Firenze 2002.

[5] C. Chalier, *La nuit, le jour, au diapason de la création*, Seuil, Paris 2009.

dice alla seconda edizione di *Figures du féminin.*[6] Ed è precisamente a partire da qui, da questo «segreto», il più segreto della vita in generale ma anche della vita «del femminile» in particolare, cioè della vita misteriosa delle viscere femminili e della vita che vi si rinnova, dove l'una *passa* o *passerebbe* la vita all'altro/a, che vorrei appunto mettermi in ascolto, con prudenza, pudore, persino con timore, per pensare la differenza o l'alterità del femminile, per toccarla senza toccarla, per intravvederla senza poterla vedere del tutto, là dove essa si nasconde più segretamente, nel modo più trascendente, se posso esprimermi così, là dove si annuncia e si enuncia come un *leḥaim*.

Ma perché? Perché questo inno alla vita?

Per molte ragioni. Per una fedeltà alla vita, nel momento in cui solo la morte sembra ordinaria. Per una fedeltà a me stessa, che mi spinge e mi scuote ad ascoltare, a seguire «il mio segreto»[7] e così a *convertirmi* nuovamente alla vita e a vegliare sulla vita in questo stesso momento di scrittura e di parola, ma anche per una certa infedele fedeltà all'insegnamento di Catherine Chalier che, in quel testo di cui dicevo, a proposito della provenienza di ogni pensiero – così come del suo stesso pensiero –, scrive:

> chacun pense à partir du secret qui est le sien et qu'il ignore lui-même. […] La pensée vit de ce qui l'inspire et non de ce qu'elle sait. Être à l'écoute de cette inspiration, lui répondre par sa pensée, par ses paroles et ses actes, importe davantage que de s'expliquer à soi-même son itinéraire intellectuel. La singularité de celui-ci, chez les uns et les autres, me paraît en tout cas irréductible à la question de la différence sexuelle. Le secret de l'unicité de chacun, homme ou femme, ne se laisse pas réduire ainsi.[8]

Ora, se è vero che, secondo Chalier, la singolarità dell'itinerario intellettuale di ciascuno e di ciascuna è irriducibile alla sola questione della differenza sessuale, riconducibile unicamente alla psicologia o alla sessualità – non dimentichiamo tuttavia che ella risponde qui alla richiesta di un'intervista in una rivista con posizioni decisamente

[6] Ead., «L'extase du temps», in *Figures du féminin*, cit., pp. 139-170.

[7] C. Chalier, *Le désir de conversion. Rosenzweig, Bergson, Weil, Merton, Hillesum*, Editions du Seuil, Paris 2011, p. 18 ; tr. it V. Lucattini Vogelman, Giuntina, Firenze 2015.

[8] Ead., «Le secret qui nous habite», cit., p. 30.

femministe –, è anche vero che non si può seguire il proprio «segreto», o tale «ispirazione» od «orientamento» del pensiero, che si fa, che si vuole vivo, reale, concreto, a partire da una situazione esistenziale neutra. Per seguire il proprio «segreto» in profondità e radicalmente, per seguirlo e viverlo bisogna partire da una situazione – esperienza? esistenza? altrimenti come nominarla? – di singolarità, che implica inevitabilmente la differenza di genere: insomma, bisogna essere o un uomo o una donna o entrambi insieme, ma non un neutro! Anche se ciò non basta, evidentemente, per giungere fino alla meta, cioè per perseguire, nel pensiero, il desiderio sconosciuto e lasciarsi ispirare da esso, invece di padroneggiare un «oggetto», sia esso «oggetto» di riflessione o di studio. Dall'«oggetto» al «segreto», si potrebbe dire allora: nel pensiero, invece di dominare ogni volta un «oggetto» nuovo oppure sempre lo stesso, bisognerebbe, al contrario, lasciarsi ispirare dal proprio «segreto» che «ci viene all'idea», secondo la celebre espressione di Levinas. Sarebbe questa la provenienza di ogni pensiero, che implicherebbe inevitabilmente anche una conversione della *maîtrise*/padronanza in ascolto. Scrive Catherine Chalier :

> c'est à partir de ce secret, de son orientation et son don, que les uns et les autres se doivent de penser et de vivre. L'oubli de cette orientation et de cette donation, parfois tournées en dérision, souvent reléguées dans le domaine de la foi ou de l'opinion, conduit certains intellectuels à identifier la philosophie à un exercice de la volonté de puissance sur un "objet". Je ne partage cette attitude car je crois qu'il vaut de *se rendre attentif au secret qui nous habite et de convertir notre pensée en réponse à son inspiration*.[9]

La differenza sessuale, quindi, non spiega né esaurisce la provenienza trascendente del pensiero, certo; tuttavia, ciò che è chiamato a caratterizzarla – il «segreto» appunto – è inevitabilmente legato alla vita carnale di colui o di colei che ne è abitato/a o che ne è ispirato/a. Poiché è *anche* nella differenza concreta e carnale che l'ignoto del desiderio, che è all'origine di ogni pensiero in ciascuno e in ciascuna, si fa, si esprime e si dice, fosse anche in un *dire* senza parole. Tanto più che, come si vedrà in ciò che seguirà, il desiderio o l'ispirazione si annida quasi pre-originariamente nella «nuit liquide», secondo i termini di Chalier, nell'«invisibilité de la nuit [de l'embryon] qui maintient

[9] *Ibidem* (corsivo mio).

éveillé le désir de voir, d'écouter, de penser, de vivre, d'aimer, et de donner au monde sa propre clarté, celle que nul autre peut donner».[10]

È dunque nella carne, calda, sanguinante, del nostro presente ispirato dal «segreto che ci abita», così come in quel passato immemoriale di una «notte liquida» che un tempo ci ha accolti/e o che noi stessi abbiamo o avremmo potuto accogliere per farvi immergere un altro o un'altra, che il pensiero si forma, si crea, si genera. Nasce.

D'altra parte, tutto questo, ovvero la generazione del pensiero, come la sua genealogia, che non deriva da alcuna genetica né implica una predestinazione precisa, ma che al contrario richiede tutto lo stupore e l'apertura all'evento, tutto ciò esige dunque una *conversione*, secondo quanto Chalier scrive in quel passo («*convertir notre pensée en réponse à son inspiration* ») e anche in un altro successivo di vent'anni – quello dell'incipit di *Le désir de conversion* (2011),[11] in un capitolo intitolato precisamente «Le secret», che precede quello sulla conversione filosofica e sulla conversione religiosa –, dove ella scrive:

> le mot "secret" ne signifie pas que la personne concernée sache elle-même qu'en est la nature profonde. Ce secret se relie en effet, pour elle aussi, à la découverte inépuisable de ce – ou Celui – qui, en elle, l'appelle et la fait vivre ; de celui qui lui donne la force de "choisir la vie" (Dt, 30, 19), dans l'ordinaire du quotidien comme aux heures brutales et intempestives, de la souffrance et de l'angoisse ; mais c'est en effet à chacun et à chacune de découvrir comment, pour son propre compte, "choisir la vie".[12]

Il «segreto che ci abita», questo «segreto» che ci fa vivere, pensare, continuare a vivere, sperare, forse pregare, lodare o imprecare, *scrivere*, questo segreto unico e singolare per ciascuno e per ciascuna, sarebbe allora intimamente, strettamente legato alla vita, alla scelta, ogni volta, per la vita.

Ora, questa prossimità tra il segreto e la vita, se comprendo bene, non riguarda soltanto la nascita/conversione filosofica oppure la nascita/conversione spirituale, ma riguarda anche, in primo luogo, ogni nascita. Vale a dire che là dove c'è nascita c'è anche qualche cosa di segreto, un segreto inviolabile, che bisogna anzitutto accogliere come

[10] C. Chalier, *La nuit, le jour : au diapason de la création*, Éditions du Seuil, Paris 2009, p. 208.

[11] Ead. *Le désir de conversion*, cit.

[12] *Ivi*, p. 19.

tale, poi seguire, custodire, facendogli posto, lasciandolo crescere, facendolo sviluppare e così via…, in questa successione, ogni volta singolare e unica, della vita. Tuttavia, un simile discorso sul legame tra il segreto e la vita, che cosa ha a che vedere con la questione dell'alterità femminile? Se esso riguarda ogni uomo o ogni donna, capaci di scegliere la vita, perché parlarne qui, in questo discorso sulla genealogia e sulla differenza del femminile?

Molto semplicemente, molto ammirevolmente, perché tale legame rivela come pensa e opera Catherine Chalier: non si tratta tanto, per lei, come ho già detto, di tematizzare la questione dell'alterità femminile e di trattarla come un "oggetto" di studio, anche se i suoi primi libri potrebbero, a una prima vista, farlo intendere, ma ella segue questa idea come un «segreto», ovvero in modo profondamente intimo e trascendente al tempo stesso, *circoscrivendola dentro e attorno alla nascita come luogo reale e metaforico della sua gestazione e della sua apparizione*. Se infatti l'ineguaglianza vale a dire «l'exclusion de la parole et de la pensée féminins » in filosofia, deve essere «reparée»,[13] essa può esserlo soltanto attraverso *un altro modello del pensiero e un altro modo di praticarlo*, *altro* rispetto a quello che è sempre stato utilizzato – come neutro, ovvero maschile; un *altro modello* di pensiero, consistente nel disarcionarsi dal proprio "oggetto" e nell'aprirsi a ciò che lo supera o lo ispira – e fino a qui Catherine Chalier seguirebbe l'insegnamento del suo maestro Emmanuel Levinas; inoltre, questo *altro modello* e questa *altra pratica* implicano e coinvolgono proprio l'alterità femminile, poiché Chalier fa sì, forse a sua insaputa, che il tratto per eccellenza del femminile, cioè *la vita segreta delle viscere femminili e quella legate alla nascita*, così come tutte le loro declinazioni (come la fecondità, la gestazione, la filiazione, ecc. materne), diventino i *modelli* – le metafore? – di questo *anti-modello*. In altri termini, se un cambiamento per non dire una «conversione» nel pensiero è auspicabile e se questa «riparazione» dell'ineguaglianza della parola femminile in filosofia è pensabile quanto necessaria, non bisogna che le filosofe utilizzino lo stesso schema o la stessa struttura dei filosofi – vale a dire un modello in cui il soggetto filosofico resta neutro e in cui il rapporto soggetto-oggetto è quello della *maîtrise*, della padronanza e dell'assoggettamento dell'uno sull'altro o, per dirlo in modo un po' più sofisticato, quello della signoria della noesi sul noema. Occorre, al contrario, secondo Chalier, che le filosofe abbandonino tale modello

[13] C. Chalier, "Le secret qui nous habite", cit., p. 33.

per avventurarsi verso *un'altra modalità del pensiero*, spinta «*au limites du pensable*»,[14] verso un pensiero aperto a un'altra fonte di senso e che acconsenta «al risveglio» di «un questionnement intérieur»;[15] occorre anche avventurarsi verso un'altra pratica del pensiero, che implica anzitutto un allentamento della presa dominante, quella di un pensiero allergico all'altro. Chalier scrive:

> L'introduction de [leur] altérité [des femmes] dans le discours philosophique, comme dans l'herméneutique des textes de telle ou telle tradition, n'a cependant chance d'être entendue qu'à condition que se *relâche* l'emprise dominante d'une pensée "allergique" à l'autre, d'une pensée qui rêve de régir.[16]

Ci occorre, in definitiva, se vogliamo cambiare modo e passo, questo allentamento della presa dominante – di stampo virile per non dire viriloide –, questa *relâche* ugualmente pensata e praticata, benché differentemente anche da Jacques Derrida e dalle «sue» colleghe più vicine, quali Hélène Cixous, Sarah Kofman e altre ancora. Occorre trovare, o meglio, occorre lasciarsi trovare, al passivo dunque, lasciarsi sorprendere, da quest'altro modo di pensare, anzitutto aperto all'alterità dell'altro e dell'altra, al pensiero che viene e che arriva da fuori e che va accolto e custodito.

Ma come, precisamente? Dove bisogna volgersi per scorgere quest'altra via, quest'altra riva, quest'altro modo? Bisogna semplicemente lasciarsi ispirare dal proprio «segreto», risponderebbe Chalier. Ma di quale «segreto» si tratta dunque, se ciascuno o ciascuna ha un proprio segreto singolare? Credo che per la filosofa che è Catherine Chalier, e in ogni caso per colei che legge e che scrive, il «segreto», il segreto da seguire, sia quello che ci abita appunto, ovvero quello della vita: *il segreto intimo e trascendente della vita nel momento stesso della sua nascita e della sua creazione*, ancor più – ma questa è forse più la posizione dell'interprete che quella dell'autrice – il «segreto» della vita là dove essa comincia ad aprirsi, o può cominciare ad aprirsi, nella «notte liquida», da sempre e già portata nelle viscere femminili. In breve, là dove la vita nasce alla vita, là dove c'è creazione. È attorno a questo segreto dell'alterità femminile che vedo, o che voglio vedere, il

[14] *Ibidem.*
[15] *Ibidem.*
[16] *Ivi*, p. 34.

nodo più intimo della «*riparazione/réparation*» del femminile operata da Catherine Chalier.

Tuttavia, le obiezioni non tardano a sorgere. Le intuisco. Le tasto. Le formulo. Le accolgo. Infatti, pensare ciò non equivale forse allo stesso? Vale a dire, Chalier non ricade così nella stessa impasse del maestro Emmanuel Levinas che, volendo parlare dell'alterità del femminile e adottando la via metaforica, privava in *Totalité et Infini*[17] il femminile – ma anche la donna – dell'alterità del volto? E, d'altra parte, se il "riscatto" del femminile da parte di Levinas sarebbe in qualche modo avvenuto in seguito in *Autrement qu'être*,[18] grazie all'idea di una soggettività modellata e modulata sulla maternità – sempre ancora una figura, questa volta della soggettività e non dell'alterità! –, perché la filosofa rimane ancorata all'archetipo della maternità e anche se articolato attraverso quello della gestazione e della nascita, come luogo privilegiato per dire l'alterità femminile e persino quella di un pensiero al femminile e di un pensiero in conversione? In altri termini, non rischia ella, o piuttosto, non rischio io stessa, interpretandola così, di ricadere nella stessa impasse metodologica – quella di utilizzare ancora una figura, qui quella del segreto, per dire l'alterità del femminile –, *impasse* o problema che Chalier denunciava e analizzava già in *Figures du féminin* relativamente a Levinas? E, ancora più impercettibilmente, non siamo forse, Chalier e io stessa, prigioniere di uno stereotipo del femminile, poiché concepito ancora come, per, mediante la maternità, sebbene attraverso *un prima della maternità*, una certa genealogia della maternità stessa e fosse pure pensata nella forma più intima, più nascosta, quella del silenzio e dell'ombra delle viscere, della «notte liquida» e del «segreto che ci abita»?

Da pensare. Da seguire. Seguo questo segreto. Continuo a seguirlo. Esso mi riporta indietro.

In quel testo «Il segreto che ci abita», è Chalier a offrirmi i primi appigli per una possibile lettura che si allontana da simili rischi. Qui, testimoniando anzitutto delle fonti che operano ancora nei suoi primi libri, la filosofia di Levinas da un lato e l'ebraismo dall'altro, ella rivela

[17] E. Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1961, poi Poche 1992; tr. it. A. Dell'Asta, con un testo introduttivo di S. Petrosino, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1971, 1990[2].

[18] E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1974, poi Poche; tr. it. M.T. Aiello e S. Petrosino, con una introduzione di S. Petrosino, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983, 1991[2].

manifestamente la sua via, il suo modo di trattare – o, meglio, di non trattare come un "oggetto" – «il femminile». Infatti, da un lato, in modo in parte simile a Sarah Kofman e malgrado tutte le differenze dei loro lavori e approcci e l'amicizia che le ha unite, Chalier scava nelle pagine e nei passaggi più oscuri del suo maestro, così come dei maestri di quella tradizione, per mettere in luce e sotto i riflettori le *défaillances* o le *impasses* riguardanti precisamente «il femminile» e in particolare le figure utilizzate da Levinas in *Totalité et Infini*, al fine di dimostrare, con e oltre Jacques Derrida, che non solo lì «il soggetto filosofico sfugge alla neutralità», firmandosi al maschile; che non solo il suo autore resta prigioniero di certi stereotipi riguardanti precisamente l'alterità femminile, ma soprattutto che la posta in gioco dell'alterità stessa vi risulta compromessa:

> il m'est apparu alors qu'il ne suffit pas de vouloir rompre avec le discours de la symétrie et de l'opposition, comme le tente Levinas, pour entendre les "figures du féminin". Car en s'essayant à dire la rencontre avec l'altérité féminine sans en passer par la violence des concepts soumis au privilège traditionnel des déclinaisons masculines et en choisissant plutôt le langage métaphorique, le philosophe réussit-il à penser cette altérité ? J'ai tenté dans ce livre [*Figures du féminin*], de réfléchir aux difficultés de sa démarche, au sens des métaphores choisies et de m'arrêter plus particulièrement aux moments où le discours du philosophe rejoint, à son insu peut-être, celui d'une maîtrise rebelle à l'altérité, discours dont la dénonciation est pourtant au principe de son œuvre.[19]

Se è dunque vero che *Totalité et Infini*, dandosi una firma ben precisa al maschile, ha il merito di aver voluto sottrarsi all'indecidibile neutralità del soggetto filosofico, che da sempre si declina nel neutro cancellando ogni differenza, ma abortendo così ogni possibilità per il femminile di rivendicarne una sua,[20] è anche vero che questa operazione levinasiana volta all'«ineffaçable asymétrie/ineffabile asimmetria»[21] non riesce proprio là dove tenta di affrontare l'alterità femminile, pro-

[19] *Ivi*, p. 29.

[20] Neutralità che va di pari passo con una certa freddezza, ben lontana da ogni vita calda e reale, come se i filosofi (in quanto soggetto filosofico) non fossero uomini e donne come tutti gli altri, ai quali capita di essere colpiti, di avere amori, desideri, pulsioni, lutti, ecc., cioè ai quali capita di vivere e di vivere nella differenza.

[21] C. Chalier, *Figures du féminin : lecture d'Emmanuel Levinas*, cit., p. 9.

totipo/esemplare peraltro di ogni alterità, mediante figure o metafore che non le rendono né giustizia né servizio. L'indice di *Figures du féminin*, libro ancora oggi così contemporaneo e solo da poco tradotto in italiano, permette da solo di comprendere la posta in gioco di questa controversia filosofica che tenta di restituire una «dignità» al femminile. Dal canto suo Levinas, nella prefazione al libro di Chalier sulle matriarche, riprendendo il tema del libro sul femminile, scrive:

> elle [Chalier] y rejoignait par un cheminement très personnel […] le refus le plus justifié que le féminisme de notre époque oppose à toute tentative – ou à tout semblant de tentative – d'enfermer le féminin dans une condition qui, si digne qu'elle soit, séparerait encore la femme du destin le plus haut de l'humain, qui serait réservé à la virilité.[22]

Levinas inscrive dunque il percorso di Chalier in quello del femminismo militante, benché lontano dall'approccio politico-sociologico, un femminismo che critica anche coloro che, come lui, si richiamano almeno – ma dall'altro lato, dal lato del maschile – alla differenza. Al tempo stesso, egli sembra dubitare, sia pure nel registro della leggera ironia che lo caratterizzava, riguardo all'anti-modello che Chalier proporrebbe come tale. Questa «protesta» – quella di Chalier o quella del femminismo? – contro «il modello della donna semplice custode del focolare, donna detta d'interno», che si costruisce anche contro l'idea di un femminile colto nell'intrigo amoroso o nella fissità della sua mitologia, che cosa produce, in compenso e in alternativa? Non sarebbe forse, «il modello raggiunto dalla donna-professoressa, dalla donna d'affari, dalla donna-ministro?» Certamente no. «La Femminilità andrebbe più in alto. Ecco quattro vite femminili associate nella strana ambizione di fondare Israele!», scrive Levinas. Attraverso e in *Le Matriarche*, Catherine Chalier proporrebbe allora le vite delle madri di Israele che, a sentire il filosofo dell'alterità, non solo avrebbero «l'ambizione» di edificare Israele, ma che più umilmente, «nella loro femminilità, sarebbero l'avvento stesso nell'essere di questa responsabilità o, quanto meno, già rottura dell'essere mediante questa bontà».[23] Parteciperebbero così alla storia sacra unicamente nell'alternativa tra l'ambizione di essere le costruttrici di Israele e l'umiltà di

[22] Ead., *Les Matriarches*, cit., p. 8.
[23] *Ivi*, p. 9.

una bontà che provoca la «rottura dell'essere»? Sarebbe tutto? Sarebbe tutta qui la portata di quel libro?

No, c'è molto di più. In *Le Matriarche* Catherine Chalier opera allo stesso modo che in *Figure del femminile*, come già detto, ma va più lontano – certamente più lontano di quanto vi veda Levinas: ella vi propone «un'interpretazione dei volti – e non più delle figure», dei volti di queste storie di donne di *Bereshit* – dunque delle donne, invece che di un concetto, «il femminile» e delle figure femminili –, ma cercando sempre segretamente, come qui, nelle pieghe del testo, nelle sue dimenticanze e cancellazioni – qui il testo biblico e le interpretazioni di antichi saggi. Ella scopre, con e al di là dei versetti, e persino dei commentari, il ruolo cruciale di Sara, Rebecca, Lea e Rachele nell'elezione di Israele e nella sua storia, al di là della loro marginalità, quando non occultazione, nell'ermeneutica biblica di una certa tradizione rabbinica. Inoltre, prendendo le distanze da Levinas nell'argomentazione dell'articolo «Le judaïsme et le féminin» (1960), ripreso in *Difficile Liberté*,[24] che interpreta le matriarche come le «cerniere» della storia sacra, ma sempre in una prospettiva volta a considerarne l'interiorità, Chalier mostra invece come il loro risveglio e la loro intuizione, la loro determinazione e discrezione, il loro sacrificio e la loro responsabilità verso l'altro, così come la loro grazia e bellezza, non si giochino unicamente in una dimensione interiore, bensì, al contrario, in quella di un «al di fuori/*au-dehors*», di un di-fuori: il di fuori dei cammini e dei crocevia, dei pozzi certo, ma anche quello, più difficile, dell'uscita da sé per andare verso l'altro/a, per portare l'altro/a. Esposte al sole, al pericolo, persino alla morte, disposte a lasciare le loro radici e a partire, pronte ad accogliere l'altro e a seguirlo, queste donne hanno seguito il destino riservato ai loro sposi, senza essere state direttamente chiamate da Dio. Ma, nel loro silenzio, nel loro segreto, che accoglie e ascolta le parole o il gesto dell'altro – fosse anche il primo venuto, lo sposo, il fratello, il figlio e persino il cammello! –, le matriarche, e in particolare *Le Matriarche* di Chalier, decifrano l'imperativo etico del «per l'altro» e insegnano un sapere, senza sapere, un sapere di carne e di sangue, un *dire*, per dirla con un concetto levinasiano, che è pura esteriorità, pura esposizione: «al di fuori».

[24] E. Levinas, «Le judaïsme et le féminin» (1960), in *Difficile Liberté. Essai sur le judaïsme*, Albin Michel, 1976, Poche; tr. it e cura di S. Facioni, *Difficile Libertà. Saggio sul giudaismo*, Jaca Book, Milano 2004, pp. 51-60.

Ora, anche se questo «*au-dehors*/ al di fuori», attraverso il quale leggo e ho letto *Le Matriarche* presentandole al lettore italiano, sembrerebbe portarci lontano dal punto di partenza che considera il «segreto che ci abita», in un'intimità molto vicina all'interiorità, in un'intimità segreta e carnale che si confonde con la vita e che la genera, come ciò che è il più proprio del femminile, anche se questo «al di fuori» sembrerebbe un'altra metafora, un'altra figura, ma opposta a quella che sto utilizzando fin dall'inizio di questo scritto per dire il femminile, l'alterità del femminile così come la pensa Catherine Chalier, è evidente che esso è dello stesso genere e appartiene allo stesso ordine di quella, sebbene nella dimensione della sua espulsione. È infatti chiaro che la storia di quelle donne, molto impegnate nei loro problemi di fecondità e di nascita, in verità dapprima in quelli della loro sterilità, inaugura e ripete l'ingiunzione di continuare la vita nella genealogia e nella filiazione, poiché esse desiderano tutte quel passaggio al tempo dell'altro che è il tempo del nascituro, ma anche quel passaggio, quella trasmissione del senso della vita che è il senso stesso della creazione. Basterebbe ascoltare il solo imperativo di Rachele a Giacobbe: «rendimi madre, altrimenti morirò» in *Genesi* 30, 1-2, per sapere che la sua storia, come quella delle sue «sorelle» di destino, Sara, Rebecca, e poi anche, ma all'inverso, quella della sua sorella carnale Lea, sono prioritariamente, a prima vista, benché non soltanto, beninteso, storie di donne che hanno desiderato essere madri. Madri di Israele, prima di tutto. Ma le matriarche non sono semplicemente delle madri, o «delle allegorie o dei simboli» della maternità, ma molto più sottilmente sono coloro che trasmettono il *rinnovamento del senso della creazione e vegliano sul segreto della vita e della sua trasmissione*. Catherine Chalier sembra dirlo furtivamente:

> cela suppose que la vie sur laquelle elles [les Matriarches] veillent, dans la graphie silencieuse des versets, a assez de sens pour que d'autres vies viennent d'y ressourcer et découvrir, grâce à elles, la force et le sens qu'elles portent, elles aussi, de façon unique et insubstituable. Mais inversement cela suppose que ces vies nouvelles, ces vies d'aujourd'hui, offrent aux lettres leur propre temporalité pour devenir le lieu de leur renouvellement, et peut-être de leur incarnation.[25]

[25] *Ivi*, p. 2.

Se le matriarche non sono soltanto madri, né simboli né metafore della maternità, ma precisamente volti, è perché esse «ci» parlano dal silenzio dei versetti da cui emergono, per farci scoprire in noi stesse «la forza e il senso che portiamo», anche noi, come loro; allo stesso tempo, esse ci richiedono il nostro presente così come la nostra incarnazione, vale a dire la nostra temporalità, così come il nostro corpo come «luogo del loro rinnovamento». Un rinnovamento di quella «forza e [di quel] senso» dettati, forse, dalla benedizione al femminile rivolta proprio a Rebecca e iscritta nel versetto «oh sorella, diventa migliaia di miriadi» (*Gen* 24, 60), che segue quella enunciata al momento della creazione della coppia umana (*Gen* 1, 28) e che ripete la promessa fatta ad Abramo (*Gen* 22, 17) dopo la prova del Moria, certo, ma che al tempo stesso se ne differenzia, trattandosi di una benedizione specifica e singolare, poiché indirizzata a Rebecca, a questa donna apostrofata in quanto «sorella» e che si rivolge forse anche alle sue nuore, Lea e Rachele; una benedizione, infine, che riguarda in modo singolare la differenza, l'alterità del femminile, in quanto specificamente portatrice del rinnovamento del senso della vita e custode della vita, così come della creazione e della forza creativa in ciascuna.

Così, la benedizione su Rebecca si distingue dalla benedizione fatta ad Abramo, che corrisponde piuttosto alla benedizione dell'umano in generale, a quella del popolo eletto, evidentemente, e forse anche alla benedizione della linea che va dal padre al figlio, così come avrebbe potuto interpretarla Levinas[26] e come la intende, sulla scia di quello Chalier, nel suo primo libro dedicato al maestro e intitolato *Judaïsme et Altérité* (1982),[27] quando scrive che «ce qui compte [dans cette bénédiction] c'est qu'elle *ouvre un départ de soi*, une dé-substantialisation qui fait comprendre le temps comme relation de l'être fini à l'infini. Ainsi la paternité, biologique ou pas, rencontre-t-elle le souci éthique, la vigilance sans fin pour l'autre».[28] Qui, dunque, vi è ancora una paternità che domina, nonostante tutto, e benché in transito, poiché, credo, vi sia ancora una certa influenza levinassiana che agisce sull'allieva e dalla quale ella si emancipa molto rapidamente in e grazie proprio a *Figure del femminile*. Qui, in sostanza, nelle pagine intitolate «Des générations» di *Judaïsme et Altérité*,[29] Chalier si esprime sulla benedizione di

[26] *Ivi*, p. 125.
[27] C. Chalier, *Judaïsme et altérité*, Verdier, Lagrasse 1982, p. 118 (corsivo mio).
[28] *Ivi*, p. 125.
[29] *Ivi*, pp. 111-125.

Rebecca senza insistere troppo, a mio avviso, sulla differenza, perché rimane legata al senso della fecondità e della genealogia così come le intende Levinas, fosse pure nel binomio paternità-filialità (al maschile) e descritte in *Totalité et Infini*[30] sul quale la filosofa ritorna con finezza, con maggiore autonomia, subito dopo, in *Figures du féminin* e più tardi ancora, nella ripresa «L'extase du temps», che tuttavia non posso riprendere e ripercorrere qui, senza abbandonare il «segreto che ci abita». Per dirlo diversamente: se le pagine di Levinas sulla fecondità sono indispensabili, tanto per Catherine Chalier quanto per la loro interprete, poiché la fecondità vi è considerata come una riparazione del tempo, come un'apertura al di là del possibile e del continuo,[31] benché avremmo voluto, *tutte*, leggerla declinata al femminile, Chalier, da parte sua, avrebbe dovuto insistere maggiormente su questo punto, ovvero sulla differenza iscritta precisamente nella benedizione di Rebecca, che non si riduce né al senso della fecondità né a quello della nascita dell'etica. Ora, come sanno tutti i e le levinassiani/e, in *Totalité et Infini* la fecondità è infatti associata a un ricominciamento, a un rinnovamento, che non solo recupera e ripara il passato, ma lo «perdona»:

> Le temps discontinu de la fécondité rend possible une jeunesse absolue et un recommencement, tout en laissant au recommencement une relation avec le passé recommencé, dans un retour libre – libre d'une liberté autre que celle de la mémoire – vers le passé et, dans la libre interprétation et le libre choix, dans une existence comme entièrement pardonnée. Ce recommencement de l'instant, ce triomphe du temps de la fécondité sur le devenir de l'être mortel et vieillissant, est un pardon, l'œuvre même du temps.[32]

[30] E. Levinas, *Totalité e Infini*, cit., pp. 299-302, 306-318; nella versione italiana, pp. 275-279, 283-296.

[31] Il tempo della fecondità, benché non sia ancora, per Levinas, il tempo compiuto, cioè il tempo della fine dei tempi, è un frammento del tempo messianico, inscritto nella «vigilanza estrema della coscienza». Un frammento dell'infinito del tempo messianico inciso quindi nel finito della carne e dello psichismo, una delle tracce dell'Infinito o, un modo di restargli fedeli «di generazione in generazione». Inoltre, questo tempo infinito della fecondità è anche un momento di ciò che Levinas chiama «l'escatologia della pace», di questo «al di là della storia» che strappa gli individui al suo giudizio virile; di questa escatologia che restituisce persino a ogni istante il suo pieno significato di incompiutezza, il suo senso di incompiuto. Cfr. E. Levinas, *Totalité e Infini*, cit., pp. 317-318, versione italiana pp. 295-296.

[32] *Ivi*, p. 315; versione italiana pp. 292-293.

Poiché nel tempo della fecondità gli istanti si dispiegano a partire da un'altra riva, a partire dalla vita dell'altro, a partire dall'alterità del nascituro – del figlio, al maschile, scrive Levinas – e non della figlia, al femminile. Grazie all'«assolutamente nuovo» del figlio – e non della figlia –, alla sua vita nuova che rinnova il tempo del padre – e non della madre –, grazie al perdono che, senza saperlo, questa nuova esistenza compie, il passato è purificato, perdonato. Questa novità, questo imprevedibile, questa alterità che è il figlio – e non la figlia –, riscatta e interrompe il definitivo del tempo. Il tempo sarebbe così questo tempo morto, ma quanto vivificante, che separa, unendolo, il tempo del padre – e non della madre – dal tempo del figlio – e non della figlia –, questo «tra-due-tempi», questo intervallo, questo tempo discontinuo, in breve, «l'infinito del tempo».[33] Di generazione in generazione.

Ora, se tutto questo riguarda la fecondità, declinata al maschile da Levinas,[34] esprimendosi nel senso della discendenza, forse riconducibile, come dicevo, alla benedizione abramitica, che cosa accade

[33] È il titolo del paragrafo che conclude la sezione «Al di là del volto» e che contiene le riflessioni sul tempo a cui si fa qui riferimento. Una serie di domande potrebbe però sorgere: perché Levinas insiste sul tempo come perdono? Perché il passato dovrebbe essere perdonato e purificato? Non bisognerebbe forse leggere l'insistenza sul perdono come una sollecitazione a vedere, precisamente nella fecondità – e dunque nel «ricominciamento» delle generazioni future – una possibilità di riscatto quel passato che Levinas stesso definiva un «tumore della memoria», riferendosi alla Shoah? Non mi posso soffermare su questo punto, ma mi permetto di rinviare a O. Ombrosi, *L'umano ritrovato. Saggio su Emmanuel Levinas*, nuova edizione aggiornata, Marietti1820, Il Poligrafo, Bologna 2026, cap. V. Sul perdono si veda anche il bel numero *Le sfide del perdono/The Challenges of forgiveness*, O. Ombrosi e L. Sanò (cur.), *Paradosso. Rivista di filosofia*, n. 2/2021, Il Poligrafo, Padova 2021 e poiché il tema è affrontato dalla stessa Chalier, si rimanda al saggio-intervista C. Chalier e O. Ombrosi, «L'Œuvre du pardon. Un/en dialogue avec Catherine Chalier», in *ivi,* pp. 151-166.

[34] Tra le numerose critiche a Levinas circa la *signature* tutta al maschile di questa opera e di queste pagine in particolare si vedano almeno: J. Derrida, «Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas», in *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1996, pp. 117-228; tr. it. G. Pozzi, con una introduzione di G. Vattimo, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971, e sg, pp. 99-198; sempre di Derrida, Id., «En ce moment même dans cet ouvrage me voici», in *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, Paris, pp. 159-202, tr. it. R. Balzarotti, *Psyché. Invenzioni dell'altro*, I, Jaca Book, Milano 2008, pp. 173-224; L. Irigaray, « Fécondité de la caresse: lecture de Levinas », in *Éthique de la différence sexuelle*, Éditions de Minuit, Paris 1984, pp. 142-63; T. Chanter, (cur.), *Feminist Interpretations of Emmanuel Levinas*, PUP, Pennsylvania 2001; B. Bergo, «"And God Created Woman": Questions of Justice and Ontology», in *Levinas Studies*, 12, 2018, pp. 83-118.

invece con e attraverso la benedizione data specificamente a Rebecca? Sarebbe anch'essa volta a superare o a vincere la finitudine del tempo, fosse pure sotto il modo del perdono, secondo l'idea della fecondità e della genealogia espresse da Levinas? Non vi sarebbe, al contrario, una differenza, uno specifico, in questa benedizione, tutta genealogica, destinata a questa donna in particolare e alla sua linea al femminile, una benedizione data non da Dio, ma dalla madre (*Gen* 24, 60) che l'ha generata e dal fratello che è stato portato nel medesimo seno? Una benedizione che viene dopo, bisogna dirlo, dopo l'«uscita da sé» – nel momento in cui Rebecca lascia la sua famiglia e dice appunto «parto» – e dopo l'apertura all'altro – il momento in cui la matriarca comincia a seguire quello sconosciuto che è Eleazar e che la condurrà verso quell'altro sconosciuto che sarà Isacco?[35] Infine, questa benedizione che segue l'uscita da sé e da inizio all'etica, non detterebbe forse, più segretamente, qualcos'altro, qualcosa di *differente* appunto, *la differenza stessa*, iscritta esattamente là, nel «segreto che ci abita», nel segreto che si nasconde nella vita uterina e che veglia sulla vita?

Seguo questo segreto fino alla fine, in questa fine che mi porta a concludere e che mi porta a sfiorarlo appena. Seguo infine il segreto fino alla sua risalita, vale a dire fino alla sua origine e genealogia, fino al segreto della «nuit matricielle/notte matriciale»,[36] così come Catherine Chalier lo descrive, avvicinandovisi soltanto anch'ella, in *La Nuit, le jour*:

> La naissance est une venue au jour qui se célèbre comme un évènement incomparable. L'enfant sort de la longue nuit utérine, nuit encore mystérieuse malgré toutes les prouesses de la technologie […]. Cette nuit reste pourtant invisible car il y a toujours un amont des images qu'on en montre. C'est précisément cet amont ou cette origine incommensurable au commencement de la vie individuée qui reste protégée par cette invisibilité.[37]

Non si nasconderebbe forse lì, allora, nel segreto di questa «invisibilità», nella «notte uterina», il più segreto della vita, questo «a monte» e questa «origine» che resta e deve restare, grazie ai veli e alle ombre della «notte matriciale», invisibile e protetto/a? Non si nasconderebbe

[35] Cfr. C. Chalier, *Judaïsme et altérité*, cit., p. 125.
[36] Ead., *La nuit, le jour : au diapason de la création*, cit., p. 203.
[37] *Ivi*, p. 202.

forse lì, nella «notte liquida», tutto «il segreto che ci abita» e sul quale anche «noi» dovremo vegliare e per di più filosoficamente e farci portare da esso? «L'oscurità di questa notte» ci sfugge, tuttavia: essa sfugge al sapere e agli sguardi indiscreti di coloro che si suppone possano decifrarla dall'esterno, ma sfugge anche a coloro che vi sono coinvolti dall'interno: sfugge al feto, che non può vedere la «notte liquida», ma può soltanto percepirla tutt'intorno, poiché vi è immerso quando vi è immerso; sfugge anche a colei che porta questa notte o che la *porterebbe* – sottolineo il condizionale –, non cogliendo altro che le forme di colei o colui che vi si formerebbe o vi si è formata/o, come pure i suoi movimenti, reali, immaginati o solo sognati; anche a lei, a colei che porta o porterebbe, sfugge questa oscurità, della quale ella è tuttavia e in qualche modo complice e sul cui segreto veglia o sente di dover vegliare. La «notte uterina» o la «notte matriciale» resta impercettibile, fuggitiva, oscura, in una profonda amnesia fin dall'istante della creazione e della creazione dell'altro e dell'altra che verranno, forse un giorno, forse mai – ma è poi lo stesso – a prendere forma, vita. Essa resta segreta. E anche lì, quando giunge il venire alla luce dell'altro o dell'altra, «elle se referme sur son secret/essa si richiude nel suo segreto».[38] È dunque tale segreto, quello della vita, del rinnovamento del senso della vita, e forse del senso stesso della creazione, piuttosto che quello del tempo, che intendo e che ho voluto intendere questo «segreto che ci abita», così come Catherine Chalier me lo ha segretamente trasmesso e affidato attraverso un'altra trasmissione, altrettanto creatrice – quella del suo insegnamento, della sua opera e della sua scrittura, sempre tesa, come riporta il titolo del suo ultimo libro, sull'«eccezione del bene».[39] Un'opera, certo, formata, pensata e vissuta, in ascolto e «au diapason de la création/ all'unisono della creazione».

Bibliografia

B. Bergo, «"And God Created Woman": Questions of Justice and Ontology», in «Levinas Studies», 12 (2018), pp. 83-118.

C. Chalier, *Figures du féminin. Lecture d'Emmanuel Levinas*, Verdier, Paris 1982; 2ª ed., Éditions des femmes-Antoinette Fouque,

[38] *Ivi*, 208.

[39] C. Chalier, *L'exception du bien*, Salvator, Paris 2026.

Paris 2007; tr. it. di F. Neri, *Le figure del femminile in Levinas*, Morcelliana, Brescia 2020.
—, *Judaïsme et altérité*, Verdier, Lagrasse 1982.
—, *Les Matriarches. Sarah, Rebecca, Léa et Rachel*, prefazione di E. Levinas, Cerf, Paris 1986; tr. it. e postfazione di O. Ombrosi, *Le Matriarche. Sarah, Rebecca, Lea e Rachele*, Giuntina, Firenze 2002.
—, *La nuit, le jour, au diapason de la création*, Seuil, Paris 2009.
—, *Le désir de conversion. Rosenzweig, Bergson, Weil, Merton, Hillesum*, Seuil, Paris 2011; tr. it. di V. Lucattini Vogelman, Giuntina, Firenze 2015.
—, *L'exception du bien*, Salvator, Paris 2026.
—, «Le secret qui nous habite», in *Provenance de la pensée, femmes/philosophie*, F. Collin (cur.), «Les Cahiers du Grif», n. 46 (1992), pp. 29-39.
C. Chalier – O. Ombrosi, «L'Œuvre du pardon. Un/en dialogue avec Catherine Chalier», in *Le sfide del perdono / The Challenges of Forgiveness*, O. Ombrosi – L. Sanò (cur.), «Paradosso. Rivista di filosofia», n. 2 (2021), Il Poligrafo, Padova 2021, pp. 151-166.
T. Chanter (cur.), *Feminist Interpretations of Emmanuel Levinas*, Penn State University Press, Pennsylvania 2001.
F. Collin (cur.), *Provenance de la pensée, femmes/philosophie*, «Les Cahiers du Grif», n. 46, 1992.
J. Derrida, «Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas», in Id., *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967, pp. 117-228; tr. it. di G. Pozzi, con introduzione di G. Vattimo, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971, pp. 99-198.
—, «En ce moment même dans cette ouvrage me voici», in Id., *Psyché. Inventions de l'autre*, Galilée, Paris 1987, pp. 159-202; tr. it. di R. Balzarotti, *Psyché. Invenzioni dell'altro*, vol. I, Jaca Book, Milano 2008, pp. 173-224.
L. Irigaray, «Fécondité de la caresse. Lecture de Levinas», in Ead., *Éthique de la différence sexuelle*, Éditions de Minuit, Paris 1984, pp. 142-163.
E. Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, La Haye 1961; tr. it. di A. Dell'Asta, con testo introduttivo di S. Petrosino, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1971, 2ª ed. 1990.

—, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, La Haye 1974; tr. it. di M.T. Aiello – S. Petrosino, con introduzione di S. Petrosino, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983, 2ª ed. 1991.
—, «Le judaïsme et le féminin», in Id., *Difficile Liberté. Essai sur le judaïsme*, Albin Michel, Paris 1976; tr. it. e cura di S. Facioni, *Difficile Libertà. Saggio sul giudaismo*, Jaca Book, Milano 2004, pp. 51-60.
O. Ombrosi, *L'umano ritrovato. Saggio su Emmanuel Levinas*, nuova edizione aggiornata, Marietti1820, Il Poligrafo, Bologna 2026.
O. Ombrosi – L. Sanò (cur.), *Le sfide del perdono / The Challenges of Forgiveness*, «Paradosso. Rivista di filosofia», n. 2 (2021), Il Poligrafo, Padova 2021.

Natascia Mattucci

Immaginazione e immaginari
Letteratura e politica in Arendt

1. *Il pantheon letterario di Hannah Arendt*

La scrittura per Hannah Arendt ha sempre fatto parte di quel processo di comprensione che conduce ogni questione a un diverso livello di profondità. Una ricerca di senso degli eventi capace di generare una sorta di appagamento soprattutto quando gli altri comprendono allo stesso modo e il mondo finisce per essere un luogo meno estraneo. È in questo bisogno di sentire il mondo ospitale tanto quanto potrebbe esserlo una casa che la politica e la letteratura iniziano a incontrarsi nella vita e nel pensiero della filosofa. Il lavoro di comprensione è, innanzitutto, un «processo di autocomprensione».[1] Difficile non notare come negli scritti di Arendt vi sia una presenza vistosa di riferimenti a opere letterarie simile a un museo immaginario aperto al quale attingere per scavare la superficie degli eventi e rompere la loro spiegazione più epidermica, quella preliminare, la strada corta dalle parole sempre uguali.[2] La ricchezza di riferimenti letterari, poetici e filosofici – Kafka, Benjamin, Conrad, Faulkner, Melville, per dirne alcuni – formano una specie di sottosuolo del testo al quale attingere per innesti che permettano di schiudere significati inediti. È lei stessa a sottolineare in un'intervista che «le poesie sono in un certo senso sempre lì, sullo sfondo dei miei pensieri».[3]

La letteratura ha avuto un ruolo di prim'ordine nella formazione filosofica di una giovane che, seppur considerata difficile, appare da subito una lettrice forte: «A scuola, Hannah Arendt aveva un

[1] H. Arendt, *Comprensione e politica (le difficoltà del comprendere)*, tr. it. P. Costa, in *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, S. Forti (cur.), Feltrinelli, Milano 2003, p. 82.

[2] B. Levet, *Le musée imaginaire d'Hannah Arendt. Parcours littéraire, pictural, musical de l'oeuvre*, Stock, Paris 2011.

[3] H. Arendt, *"Che cosa resta? Resta la lingua". Una conversazione con Günther Gaus*, tr. it. P. Costa, in *Archivio Arendt 1. 1930-1948*, S. Forti (cur.), Feltrinelli, Milano 2001, p. 48.

suo modo di "trovarsi" che colpiva le compagne: mentre tutte le altre si riunivano in gruppi a chiacchierare durante la ricreazione o alla mensa, lei camminava a passo di marcia facendo il giro del cortile, le mani intrecciate dietro alla schiena, le trecce al vento, assorta nei suoi pensieri solitari».[4] Cresciuta con la madre e con i nonni dopo la prematura scomparsa del padre, la sua vivacità intellettuale emerge dalle annotazioni materne sulla crescita della figlia e, in particolare, sull'ammirazione suscitata nella cerchia di amici per via dell'avidità con la quale «leggeva tutto» – filosofia, poesia, letteratura francese e tedesca – anche romanzi non reputati adatti alla sua età come quelli di Thomas Mann.[5] Negli anni della progressiva invasione nazista dell'Europa, quelli dello sradicamento e della disappartenenza come ebrea perseguitata, costretta a peregrinare tra un confine e l'altro fino all'approdo americano, si forma leggendo autori «bizzarramente diversi tra loro» come Marcel Proust, Carl von Clausewitz e Georges Simenon.[6] Riferimenti narrativi che prepareranno il terreno per le fondamenta del lavoro sui totalitarismi, consentendole di guardare da una prospettiva inedita alla crisi dello Stato-nazione e all'antisemitismo.[7] Se Proust ha rappresentato un richiamo per ricostruire la storia dell'antisemitismo in Europa, la conoscenza dei metodi della polizia francese appresi dalle pagine di Simenon, scrittore prolifico come pochi, ha fatto maturare un crescente interesse verso la sorte dei profughi obbedienti che si erano presentati ai prefetti per essere registrati. Il celebre trattato di Clausewitz sulla guerra è stato, non da ultimo, lo sfondo prospettico per l'analisi della crisi Stato-nazione consegnata a uno dei capitoli ancora oggi più contemporanei delle *Origini del totalitarismo*.

La letteratura è stata uno degli strumenti indispensabili impiegati nella difficile e originale arte dei confini che la filosofa ha praticato in quello che le appariva un presente ridotto in frantumi da molti punti di vista. Arendt ha saputo tradurre la percezione dei confini – geografici, politici, ma anche conoscitivi – in una continua domanda di senso, e lo ha fatto in un periodo storico profondamente ostile alle vite marginalizzate di profughi, apolidi, minoranze religiose che facevano

[4] E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. 1906-1975. Per amore del mondo*, tr. it. D. Mezzacapa, Bollati Boringhieri, Torino 1990, p. 61.

[5] *Ivi*, p. 62.

[6] *Ivi*, p. 192.

[7] *Ivi*, pp. 192-193.

esperienza quotidiana della perdita di un posto in cui sentirsi al sicuro, che fosse una casa o una patria. Da ebrea tedesca e profuga a causa delle persecuzioni naziste, ha cercato di comprendere le condizioni di questa esclusione politica valicando molte frontiere nazionali prima di trovare riparo negli Stati Uniti, terra in cui metterà a frutto un metodo di lavoro da cittadina del mondo attraversando senza ringhiera e senza testamento i rigidi steccati tra saperi blindati, il più delle volte, proprio dalle accademie. Come farà il primo marito Günther Anders guardando ai fotomontaggi di John Heartfield,[8] Arendt prende a prestito da Franz Kafka e soprattutto da Walter Benjamin l'arte del montaggio per disporre in una costellazione citazioni tra loro non necessariamente pertinenti al fine di dare loro risalto, nell'attesa che la nuova combinazione schiuda inedite strade di senso. Questa capacità di individuare confini e oltrepassarli sembra una modalità che continua a essere poco frequentata dal pensiero contemporaneo. Sarà per questo che oggi più che mai gli esercizi filosofici di Arendt appaiono appassionati e partigiani. Pensare per lei rappresenta un'attività politica purché la parola "politica" apra alle domande fondamentali sulla *res publica* che non possono e non debbono essere affidate ai tecnici di professione.

Arendt ha preso posizione nel mondo attraverso il pensiero a partire dalla consapevolezza della rottura del filo d'Arianna che la tradizione filosofica aveva prima tessuto e poi tramandato per secoli, nonché dal bisogno di ri-coniugare al presente le domande primordiali sulla nostra coesistenza. Il totalitarismo è stato un fatto determinato, privo di precedenti capaci di illuminarne la portata, che ha infranto la continuità storica occidentale e con essa l'autorevolezza di una tradizione che assegna un nome, tramanda e conserva.[9] Nel fatto compiuto della frattura della nostra tradizione, racchiuso altresì nel celebre aforisma di René Char così caro ad Arendt – «la nostra eredità non è preceduta da alcun testamento» –, si muovono i suoi esercizi di pensiero politico condotti attraverso un'interpretazione critica del passato e una sperimentazione per il futuro.[10] A questa urgenza vanno ricondotti i tanti "che cosa" che danno avvio alle sue speculazioni intorno alla po-

[8] G. Anders, *Uomo senza mondo. Scritti sull'arte e la letteratura*, tr. it. A. Aranyossy, P.P. Portinaro, Spazio Libri Editori, Ferrara 1991.

[9] H. Arendt, *Tra passato e futuro*, tr. it. T. Gargiulo, Garzanti, Milano 2001, p. 52.

[10] *Ivi*, p. 25.

litica come filo conduttore del suo itinerario filosofico, esplorandone parole e concetti. La sua è un'analisi di precisione che esige passione per il distinguere e il tracciare confini semantici contingenti sui quali eventualmente ritornare. Un'arte dei confini, praticata nel tentativo di smarcarsi da insidiose equiparazioni e vacui aloni verbali, che si traduce in un incessante esercizio ermeneutico, talvolta filologico e storico, volto a decostruire e ricostruire distinzioni semantiche muovendosi a proprio agio in una interdisciplinarità feconda quando si tratta di mettere in prospettiva l'oggetto di analisi. Un'arte che ha, per sua stessa dichiarazione, aspetti sperimentali perché «suo scopo preciso è scoprire le origini autentiche dei concetti tradizionali per distillarne quell'essenza originaria che è ormai svanita persino dalle parole chiave del linguaggio politico […] lasciando soltanto gusci vuoti con i quali si vorrebbero accomodare quasi tutti i problemi».[11] Nella distilleria filologica arendtiana critica e sperimentazione attingono incessantemente a un immaginario politico-letterario in cui i classici della filosofia incontrano Omero, Sofocle, Kafka, Faulkner quando la realtà diventa impenetrabile e il pensiero si sgancia da ogni appiglio concreto. In un presente in cocci che ha mandato in frantumi corrimano ideologici e sicuri equipaggi metafisici, ogni singola vita e ogni singolo racconto possono diventare un capo al quale tenersi nel tentativo di comprendere il proprio tempo. Non è un caso che siano le parabole kafkiane a occupare un posto privilegiato tra passato e futuro nel pantheon arendtiano. Come particolari raggi luminosi, gli affreschi di Kafka possiedono «una capacità radiologica di rivelare la struttura interna del fatto stesso».[12]

2. *Raccontare la vita, per esempio*

Gli esercizi di Arendt muovono dalla consapevolezza del profondo intreccio tra pensiero ed esperienza, una bussola costante per indicare la rotta al suo filosofare. Alla cura nell'esaminare i significati sedimentati in un'espressione ha sempre accompagnato l'analisi di esperienze storiche esemplari, fatta con l'ausilio di quell'immaginaria galleria di opere d'arte, fucina di chiarimenti e citazioni in cui immergersi come un benjaminiano pescatore di perle. Nel suo

[11] *Ivi*, p. 38.
[12] *Ivi*, p. 29.

ultimo lavoro postumo, *La vita della mente*, sottolinea il legame tra linguaggio e metafora, precisando che «analogie, metafore e emblemi sono i fili con cui la mente si tiene stretta al mondo anche quando, per distrazione, abbia perduto il contatto diretto con esso, ed assicurano l'unità dell'esperienza dell'uomo».[13] È soprattutto la questione dell'appartenenza a essere per lei un oggetto di analisi esplorabile sia attraverso la costellazione politico-concettuale ad essa connessa – patria, Stato, diritti, minoranze – sia, in modo del tutto originale, attraverso la narrazione di vite disappartenenti – paria, esiliati, rifugiati – incapaci di stare al passo. La mancanza di mondo è sia un problema filosofico-politico, sia un'esperienza di vita da affidare al racconto. Ritrarre vite marginalizzate o vinte, al fine di sottrarle all'azione di rimozione che la storia ufficiale esercita implacabilmente su di esse, è un'attività letterario-politica che Arendt ha portato avanti negli anni. Lo storytelling di alcuni paria, più o meno noti, finisce per intrecciarsi con la storiografia dei grandi eventi dando vita a una trama storica complessa. Ad Arendt interessa provare a obiettivare con la narrazione biografica il contesto del vivere, nella convinzione che alcune persone nella propria esistenza si trovino in situazioni tali da poter essere paragonate a un crocevia nel quale la vita assume sembianze concrete. Vita e destino non sono concetti sui quali discettare astrattamente. Raccontare vite e destini reali, fornirne esempi, è un modo di ricostruire il tessuto del vivere quotidiano senza rinunciare a interrogativi che aiutino a cogliere lo spirito del tempo. Le biografie e i ritratti d'eccezione di paria del pensiero, prossimi e lontani, dicono di come i tempi bui abbiano incontrato qualche lampo fuggevole nel mondo artistico dei pochi che con la loro esistenza hanno mostrato come la realtà rimanga tale a dispetto dell'azione deformante che l'ideologia compie.[14]

La letteratura, tuttavia, non è solo ferro del mestiere per arrivare laddove filosofia e storia si fermano. È la stessa scrittura arendtiana a farsi letteraria quando è la vita in frantumi a sfuggire al racconto e alla comprensione. Nello zibaldone che andrà accumulando nei vent'anni cruciali della sua attività filosofico-politica, Arendt annota la preoccupazione per lo sradicamento patito dai profughi e anche da quanti

[13] H. Arendt, *La vita della mente*, tr. it. G. Zanetti, il Mulino, Bologna 2009, p. 196.

[14] H. Arendt, *L'umanità in tempi bui*, tr. it. B. Magni, Mimesis, Milano-Udine 2023.

sono rimasti: se chi è stato cacciato è sradicato nel senso di strappato alla sua terra, chi è riuscito a portare con sé le radici è sprovvisto di un terreno in cui coltivarle, mentre chi è rimasto si è visto portar via il terreno da sotto i piedi e assiste inerme all'avvizzimento delle sue radici.[15] Il tema dello sradicamento come perdita di un suolo che copra e dia profondità alle radici di quanti perdono un luogo significativo in cui dispiegare la propria esistenza relazionale è un assillo costante nelle prime opere. In questa linea si può collocare lo scritto *Noi profughi,* un'immagine amara e asciutta della sofferenza dell'apolidia, per certi versi un autoritratto profondamente letterario delle strategie adattive dei profughi ebrei raccontate dall'interno, dando voce alla lacerazione dell'identità e ai segnali dell'alienazione.[16] Il senso profondo dell'appartenere è descritto prevalentemente attraverso una traiettoria negativa costellata di incontri con vite spezzate, a volte reali a volte evocate attraverso la facoltà immaginativa.

Di questa letteratura politica uno degli esempi più luminosi è la biografia che Arendt ha dedicato a Rahel Levin Varnhagen.[17] Uno scritto che si colloca tra lo sfaldarsi dell'appartenenza culturale tedesca e l'avvio di riflessioni sull'identità ebraica. Un racconto lontano da intenti apologetici che sottrae all'afasia l'esistenza vulnerabile di una donna ebrea vissuta sullo sfondo dell'Illuminismo tedesco al confine tra *parvenu* e paria. Arendt descrive con ostinato distacco lo sforzo vano compiuto da Varnhagen per uscire dall'ebraismo e coprirne la vergognosa nudità attraverso la stabilità matrimoniale e l'ascesa sociale. Il suo è un tentativo emblematico di valicare confini di nascita e classe che discriminano tra marginalizzazione e appartenenza. Arendt sceglie di osservare il generale contesto del vivere attraverso la piega di un'esistenza che, malgrado la sua singolarità, sembra incarnare l'esempio vivente di quel che il senso comune tramanda sulla vita. Questa biografia appare una sorta di «esempio per il banale», un paradigma di ciò che accade a tutti o a molti, ma in modo così individuale da dover essere nascosto come un segreto.[18] Il racconto di una vita capace di attivare

[15] H. Arendt, *Quaderni e diari. 1950-1973*, tr. it. C. Marazia, Neri Pozza, Vicenza 2007, pp. 43-44.

[16] H. Arendt, *Noi profughi*, in *Ebraismo e modernità*, tr. it. G. Bettini, Feltrinelli, Milano 1993, pp. 35-49.

[17] H. Arendt, *Rahel Varnhagen. Storia di una donna ebrea*, tr. it. L. Ritter Santini, Il Saggiatore, Milano 2004.

[18] *Ivi*, p. 103.

l'immaginazione, ben al di là di un caso usato per illustrare un concetto astratto, rimanda al significato kantiano degli esempi, tanto caro ad Arendt.[19] Varnhagen avrà sempre a che fare con un mondo più elevato di quello a cui apparterebbe per nascita, un mondo che guarda solo dagli spiragli e che la ricaccia fuori dai confini dell'appartenenza, nel regno delle ombre misconosciute. La condizione di battezzata e sposata in nome della quale ha dissimulato ogni verità, represso e usato le passioni come strumento d'ascesa sociale, non le assegna un posto nel mondo ma solo un rifugio temporaneo, una patria fittizia. Lo status di *parvenu* tollerata ma non riconosciuta da una società che la espone a continue umiliazioni la porrà dinanzi a una bancarotta personale.

Con questo racconto Arendt affresca una biografia che, per quanto lontana, rappresenta l'avvio di riflessioni politiche sul proprio tempo. La scelta di occuparsi di una vita in frantumi, vinta dalla storia, come sarà per altri testi letterario-politici come quello su Rosa Luxemburg, apre a una scrittura inedita delle donne. Una delle poche pensatrici ad aver lasciato una profonda traccia nella storia della filosofia sceglie di raccontare dall'interno i segni traumatici che potere e dominio lasciano nell'esistenza. Arendt inaugura un modo differente di ripensare la narrazione storica attraverso i racconti biografici e l'immaginario letterario. La storia ebraica moderna, che ha avuto inizio con gli ebrei di corte ed è continuata con gli ebrei milionari e filantropi, ha in parte dimenticato una tendenza altra della tradizione ebraica, quella di Rahel Varnhagen, Bernard Lazare, Franz Kafka, Charlie Chaplin. Con la forza immaginativa del racconto biografico Arendt assicura questa tradizione minoritaria di paria alla sottile rete della memoria che la narrazione sa opporre all'oblio in cui solitamente precipitano le vite disappartenenti. Tra le prime ad aver conferito dignità filosofico-letteraria al ritratto biografico, Arendt scrive di come vi siano esistenze che per via di circostanze talora drammatiche acquistano un valore esemplare diventando il crocevia in cui si appaesano eventi di portata storica. I tempi di catastrofi e disastri del primo Novecento sono stati anche quelli di vite che sono riuscite a far brillare una luce nel buio. Donne e uomini profondamente segnati da apolidia, esclusione, misconoscimento, che hanno trasformato gli eventi in racconti consegnando la loro storia a occhi così avvezzi al buio da far fatica a distinguere.

[19] Mi permetto di rinviare a N. Mattucci, *La politica esemplare. Sul pensiero di H. Arendt*, FrancoAngeli, Milano 2012.

Le parole possono occultare o schiudere, soprattutto di fronte all'estremo. È Arendt stessa a ricordare che «fino al momento esatto in cui la catastrofe toccò tutto e tutti essa era dissimulata, non dalla realtà ma dalle parole, le parole ingannevoli e meravigliosamente efficaci di quasi tutte le personalità ufficiali che, di continuo e con molteplici e fantasiose varianti, trovavano spiegazioni esaurienti per ogni sgradevole evento e per ogni giustificato timore».[20] Se la caratteristica della sfera pubblica, come la filosofa ha ribadito a più riprese, è quella di far luce sulle questioni umane garantendo un luogo in cui gli individui possano mostrare "chi" sono attraverso parole e azioni, allora quella luce viene spenta quando le parole insabbiano realtà e verità.

3. *Immaginazione politica, immaginari letterari*

Per Arendt comprendere equivale a sentirsi a casa nel mondo senza rinunciare al bisogno di capire il senso profondo delle vicende umane. Un'urgenza diversa dalla teoria che cerca di ricondurre la singolarità di un evento alla sovranità di un principio e dalle spiegazioni meccanicistiche della storia. Un'esigenza tradotta in uno spazio aperto di vite ed eventi esplorati, quando necessario, con una bussola interiore. La domanda di Arendt è come sia possibile riabitare la realtà quando l'orrore trascende ogni categoria razionale e giudizio morale, come accaduto con l'hitlerismo. Un interrogativo che l'accompagna nell'analisi della comparsa dei governi totalitari, evento spartiacque del XX secolo, la cui comprensione non può essere svenduta come perdono o condono. La comprensione implica il farsi carico della realtà, accettarla, e in questo senso riconciliarsi con essa. Il suo è un tentativo di accogliere il tempo in cui si vive, senza passare oltre l'accaduto, impegnandosi a indagare le condizioni di possibilità di un massacro prodotto per via amministrativa. La difficoltà che si presenta nel comprendere l'universo concentrazionario appare ancor più ardua quando fa capolino l'idea che i totalitarismi, più che forme di governo, siano stati un regno dell'insensatezza impossibile da spiegare. Il pensiero, infatti, conserva la forza di fronteggiare il male quando riesce a trasformare l'esperienza in un evento comprensibile dal punto di vista umano situandosi in un presente che di umano sembrava avere ben poco. Nella prefazione alla prima edizione dell'opera dedicata al tota-

[20] H. Arendt, *L'umanità in tempi bui*, cit., p. 22.

litarismo Arendt si smarca da sentieri storiografici battuti, incapaci a suo dire di gettare una luce sulla terribile novità dell'accaduto. È questa originalità che richiede un attento lavoro di distinzione, lessicale e concettuale, senza negare l'atroce, dedurre il fatto inaudito da precedenti, o spiegarlo attraverso affermazioni generali che attutiscono l'urto dell'esperienza. La comprensione è un cammino di senso alla ricerca di equilibrio mentre teniamo sulle spalle il fardello del nostro tempo evitando che il peso ci schiacci. «Comprendere significa insomma affrontare spregiudicatamente, attentamente la realtà, qualunque essa sia».[21]

Tra il dare conto delle ragioni sottese alla formazione dei regimi e il bisogno di esaminare quanto accaduto procedendo con messe a fuoco progressive c'è una distanza. Mentre il cammino storico si interessa di cause oggettive, l'andatura ermeneutica ha a cuore le condizioni di vivibilità del mondo. La comprensione, pertanto, non riguarda la conoscenza scientifica o il possesso di dati certi e dimostrabili, ma il venire a patti con un mondo che ha prodotto al suo interno l'impresa della propria distruzione. È proprio nella comprensione del Novecento che Arendt esplora le potenzialità sconfinate della facoltà immaginativa. Un tempo disumano, come quello totalitario, può essere accolto con il dono di un «cuore comprensivo» che consenta di convivere con gli altri «sempre estranei» in una stessa realtà.[22] Il richiamo biblico al dono della comprensione allude alla facoltà dell'immaginazione, quella che sa penetrare l'oscurità del cuore umano e l'opacità delle cose. Nel caso dell'essenza di un fenomeno come il totalitarismo, quell'oscurità è il «nocciolo intimo» che si schiude all'immaginazione, «bussola interiore» capace di porre gli oggetti alla giusta distanza.[23] L'immaginazione non va equiparata alla fantasia, perché si tratta della più chiara delle visioni offerte dalla mente allorché questa si espande. Nel richiamare al pensiero quel che non si dà alla vista e metterlo in prospettiva, l'immaginazione «ci dà la forza sufficiente per porre ciò che è troppo vicino a una distanza tale da poterlo vedere e comprendere senza distorsioni e pregiudizi; ci dà la generosità per colmare gli abissi da ciò che è troppo lontano da noi come se ci fosse familiare».[24] Nel dialogo

[21] H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, tr. it. A. Guadagnin, Einaudi, Torino 2004, p. LXXX.

[22] H. Arendt, *Comprensione e politica (le difficoltà del comprendere)*, cit., p. 97.

[23] *Ibidem.*

[24] *Ibidem.*

interminabile tra vicinanza e distanziamento dall'oggetto analizzato si dispiega il lavoro ermeneutico della comprensione, quello che sa esplorare la natura profonda di un presente in frantumi per renderlo nuovamente abitabile. L'attitudine rappresentativa dell'immaginazione può essere condivisa e alimentata attraverso la narrazione. È quel che Arendt ha intuito facendo del rapporto tra comprensione, immaginazione e racconto uno degli intrecci più fecondi della sua opera. Per questa ragione l'uso della letteratura non rappresenta una mera operazione cosmetica a supporto delle sue riflessioni filosofiche, ma l'avvio di un nuovo modo di pensare e raccontare il mondo.

Nel discorso pronunciato in occasione del conferimento del premio Lessing, Arendt ricorda la tendenza diffusa nella Germania postbellica a seppellire gli anni del nazismo e a sminuire l'orrore attraverso il sentimentalismo. Se il passato non può essere padroneggiato una volta per tutte, non si può comunque rinunciare a conoscerlo e a sopportarne il peso. Per cercare di spiegare il senso della comprensione Arendt ricorre a un esempio, meno doloroso di quello nazista, riferito alla Prima guerra mondiale. Per accedere al senso del passato le spiegazioni ricche e minuziose possono essere fuorvianti. In alcuni casi abbiamo bisogno di un esempio, ossia di un'immagine del pensiero che colleghi mondo fenomenico e attività spirituale per rappresentare ciò che è stato. Nel caso della Prima guerra mondiale, il possesso fittizio dell'esperienza basato su una mole variegata di descrizioni è apparso inadeguato alla comparsa del romanzo di William Faulkner, *Una favola,* un'opera d'arte che, a distanza di anni, è riuscita a rendere manifesta la verità segreta degli avvenimenti.[25] Sono pagine avare di descrizioni, spiegazioni e ancor più di fatti addomesticati o risolti. Eppure il lettore in esse è portato a rivivere una condizione emotiva così tragica da iniziare ad accettare che qualcosa di simile sia potuto accadere. È la tragedia più di altre forme letterarie a produrre un processo di riconoscimento attraverso la sofferenza. L'agire diviene patire e la trama degli atti individuali acquisisce un senso nella lettura retrospettiva dei fatti, quando si rivive il passato una seconda volta nella sofferenza che la memoria è in grado di riattivare. Una memoria di questo tipo ha bisogno innanzitutto di decantazione e distanza, ma anche di abiti letterari dopo che la collera è divenuta silente. Non possiamo né dominare, né disfare il passato, cionondimeno il lamento che scaturisce dal ricordo può permetterci

[25] H. Arendt, *L'umanità in tempi bui*, cit., p. 43.

di convivere con esso. Attraverso il racconto l'evento si apre a una presenza ideale del lettore che si trova coinvolto in una trama sentimentale che lo lega alla società. La forza dell'identificazione immaginaria nell'esperienza degli altri, come insegna Faulkner, dimostra come l'arte possa svelare il significato di un evento facendo esclamare al lettore: «sì, è così che andarono le cose».[26] Una trama diventa un evento realmente accaduto quando ne facciamo esperienza una seconda volta attraverso la sofferenza che la memoria sa suscitare retrospettivamente. Non si può mai padroneggiare un accadimento ma si può continuare a raccontarlo perché il mondo appaia meno ostile.

La letteratura rappresenta una fonte attraverso la quale è possibile penetrare l'essenza di un fenomeno, nonché gettare una nuova luce sui suoi significati. La narrazione talvolta può schiudere il senso profondo degli avvenimenti più della storia. Per questo motivo, nel distinguere i diversi significati depositati in una parola, l'esperienza storica non andrebbe mai scissa dal supporto di una galleria di opere d'arte, vera e propria miniera per l'immaginazione. La letteratura, specie quella che ha raccontato la traiettoria disumanizzante concentrazionaria, rappresenta uno strumento determinante per attivare una "memoria pensante", unico argine morale alla ripetibilità delle situazioni politiche estreme. L'ermeneutica di fatti che apparirebbero incomprensibili a un primo sguardo può essere alimentata grazie a quella facoltà umana di rappresentarsi esperienze non vissute in prima persona. L'immaginazione è quella particolare capacità di costruire immagini mentali per stare dove non stiamo, rendendo presente ciò che è assente e di cui non abbiamo necessariamente fatto esperienza diretta. Questa facoltà umana non è data una volta per tutte, ma è soggetta a contrazioni ed estensioni, come fosse un muscolo. L'arte, la musica e la letteratura rappresentano un nutrimento per immaginare, sentire e responsabilizzarsi. A volte c'è bisogno di un esempio che getti un ponte tra mondo fenomenico e attività spirituale per farsi un'idea di quel che è stato. La letteratura, mediante la descrizione persuasiva, può consentire un salto immaginario nelle vite altrui, aprendo all'immedesimazione nei sentimenti raccontati.

Il rapporto tra immaginazione politica e immaginari letterari è un prezioso segnavia per riflettere sulla costruzione della memoria pubblica di eventi tragici collettivi. Il filosofo Tzvetan Todorov si è a lungo

[26] *Ibidem.*

interrogato sulla possibilità di apprendere una lezione morale dalla conoscenza dei mali estremi del XX secolo, e ha constatato come la complessa navigazione nel ricordo collettivo dovrebbe evitare sia lo scoglio della sacralizzazione sia quello della trivializzazione.[27] La tentazione potrebbe portare a ritenersi depositari del bene in un vero e proprio culto museale, quasi intoccabile, del passato stesso, con il conseguente anatema verso chiunque si addentri nel lavoro ermeneutico di comprensione. Non meno pericolosa è la banalizzazione della memoria, in una indistinzione del tempo storico dove tutto si assomiglia e compara, fino a mascherare il passato per annullare il presente. Questo doppio pericolo pone un interrogativo profondamente politico che riguarda la memoria pubblica, ovvero il modo di dire un passato al quale l'identità collettiva attinge per vivere il presente e pensare il futuro. Il modo in cui Arendt pensa attraverso la letteratura, da sempre alimento della sua eterodossia, può aprire un varco nella via stretta per evitare, nella navigazione della memoria e della comprensione, i due scogli segnalati: eventi muti e cristallizzati, eventi saccheggiati come merce in forma di *spectaculum*. Per quanto paradossale possa apparire, il racconto del male può fungere da scaturigine del bene se quella narrazione contribuisce a rendere il mondo meno estraneo e sa attivare l'immaginazione come attitudine rappresentativa. L'intreccio tra letteratura, immaginazione e memoria è parte della cifra stilistica di Primo Levi in *Se questo è un uomo*, un'opera costellata di richiami letterari che consentono all'autore di trasformare una testimonianza in un affresco chirurgico dell'animo umano.[28] È la poetica stessa di Levi, unita alle considerazioni etico-filosofiche che attraversano il suo testo, a far compiere ancora oggi a chi legga il suo memoriale su Auschwitz un salto immaginario capace di attivare un dialogo silenzioso con sé stessi che amplia il sentire attraverso l'immaginazione.

In conclusione, Arendt ha messo in luce come la condizione umana, con i suoi enigmi e il bisogno di senso, possa essere compresa nelle sue innumerevoli pieghe attraverso l'ausilio di opere d'arte. L'esercizio biografico e letterario le hanno permesso di recuperare quel-

[27] T. Todorov, *Memoria del male, tentazione del bene. Inchiesta su un secolo tragico*, tr. it. R. Rossi, Garzanti, Milano 2019.

[28] P. Levi, *Se questo è un uomo*, A. Cavaglion (cur.), Einaudi, Torino 2012. Mi riferisco, in particolare, all'edizione commentata da Alberto Cavaglion nella quale le parole leviane sono accompagnate dalle loro fonti letterarie, filosofiche, religiose, figurative.

la dimensione incarnata assente nella filosofia. Letteratura, musica e arte contribuiscono ad alimentare la nostra sensibilità e intelligenza quando i concetti appaiono insufficienti. I cuori comprensivi sono cuori intelligenti, attenti, capaci di sentire con o di mettersi a distanza quando necessario.

Bibliografia

G. Anders, *Uomo senza mondo. Scritti sull'arte e la letteratura*, tr. it. A. Aranyossy, P.P. Portinaro, Spazio Libri Editori, Ferrara 1991.

H. Arendt, *Noi profughi*, in *Ebraismo e modernità*, tr. it. G. Bettini, Feltrinelli, Milano 1993, pp. 35-49.

—, *"Che cosa resta? Resta la lingua". Una conversazione con Günther Gaus*, tr. it. P. Costa, in *Archivio Arendt 1. 1930-1948*, S. Forti (cur.), Feltrinelli, Milano 2001, pp. 35-59.

—, *Tra passato e futuro*, tr. it. T. Gargiulo, Garzanti, Milano 2001.

—, *Comprensione e politica (le difficoltà del comprendere)*, tr. it. P. Costa, in *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, S. Forti (cur.), Feltrinelli, Milano 2003, pp. 79-98.

—, *Rahel Varnhagen. Storia di una donna ebrea*, tr. it. L. Ritter Santini. Il Saggiatore, Milano 2004.

—, *Le origini del totalitarismo*, tr. it. A. Guadagnin, Einaudi, Torino 2004

—, *La vita della mente*, tr. it. G. Zanetti, il Mulino, Bologna 2009.

—, *Quaderni e diari. 1950-1973*, tr. it. C. Marazia, Neri Pozza, Vicenza 2007.

—, *L'umanità in tempi bui*, tr. it. B. Magni, Mimesis, Milano-Udine 2023.

B. Levet, *Le musée imaginaire d'Hannah Arendt. Parcours littéraire, pictural, musical de l'oeuvre*, Stock, Paris 2011.

P. Levi, *Se questo è un uomo*, A. Cavaglion (cur.), Einaudi, Torino 2012.

N. Mattucci, *La politica esemplare. Sul pensiero di H. Arendt*, FrancoAngeli, Milano 2012.

T. Todorov, *Memoria del male, tentazione del bene. Inchiesta su un secolo tragico*, tr. it. R. Rossi, Garzanti, Milano 2019.

E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. 1906-1975. Per amore del mondo*, tr. it. D. Mezzacapa, Torino, Bollati Boringhieri 1990.

Laura Sanò

«Forse mi ama»
Sulla soglia della distanza in Simone Weil

Nel panorama speculativo del Novecento, il pensiero di Simone Weil occupa una posizione difficilmente assimilabile alle principali tassonomie teoriche del suo tempo. Se l'estraneità ai confini disciplinari e la refrattarietà a ogni sistemazione univoca ne hanno spesso reso complessa la collocazione, è proprio là dove l'indagine filosofica si intreccia con la tensione mistica, con l'urgenza politica e con le lacerazioni del presente storico che esso rivela il proprio tratto più riconoscibile.[1]

Non fu certamente agevole, per Simone Weil, abitare il proprio tempo. Nata in una famiglia di origine ebraica, sebbene cresciuta al di fuori di ogni appartenenza religiosa, assistette al progressivo dissolversi del mondo entro il quale aveva creduto di poter trovare dimora.

[1] Fra i numerosi studi dedicati a Simone Weil si vedano il fascicolo monografico *Simone Weil lectrice de la Bible*, «Cahiers Simone Weil» XXVI/2 (juin 2003); D. Canciani, *Simone Weil. Il coraggio di pensare. Impegno e riflessione politica tra le due guerre*, Edizioni Lavoro, Roma 1996; Id., *Tra sventura e bellezza. Riflessione religiosa ed esperienza mistica in Simone Weil*, Edizioni Lavoro, Roma 1999; D. Canciani – G. Fiori – G. Gaeta – A. Marchetti, *Simone Weil. La passione della verità*, Morcelliana, Brescia 1984; L. Cavani – I. Moscati, *Lettere dall'interno. Racconto per un film su Simone Weil*, Einaudi, Torino 1974; G. Di Salvatore, *L'inter-esse come «metaxù» e «praxis». Assonanze e dissonanze tra Simone Weil e Hannah Arendt*, Giappichelli, Torino 2006; R. Fulco, *Corrispondenze al limite. Simone Weil: il pensiero e la luce*, Studium, Roma 2002; Ead., *Soggettività e potere. Ontologia della vulnerabilità in Simone Weil*, Quodlibet, Macerata 2020; M. Marianelli, *La metafora ritrovata. Miti e simboli nella filosofia di Simone Weil*, Città Nuova, Roma 2004; F. Negri, *La passione della purezza. Simone Weil e Cristina Campo*, Il Poligrafo, Padova 2005; A. Putino, *Simone Weil e la passione di Dio*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1997; F.R. Recchia Luciani, *Simone Weil. Tra filosofia ed esistenza*, Pensa MultiMedia, Lecce 2012; S. Tarantino (cur.), *Pensiero e giustizia in Simone Weil*, Aracne, Roma 2009; W. Tommasi, *Simone Weil. Segni, idoli e simboli*, FrancoAngeli, Milano 1993; Ead., *Simone Weil. Esperienza religiosa, esperienza femminile*, Liguori, Napoli 1997.

La guerra e le persecuzioni antisemite la costrinsero ad abbandonare la Francia, consegnandola a un esilio che, ben oltre la distanza geografica, assunse la forma più profonda di uno sradicamento interiore senza ritorno. Fu nel vivo di questa perdita, mentre la storia sembrava negare ogni possibilità di riparo, che maturò uno dei caratteri più distintivi della sua filosofia, ossia l'impossibilità di separare l'esercizio del pensiero dalla vulnerabilità del reale. [2]

Fra i nuclei che attraversano con maggiore continuità la sua meditazione, il rapporto tra il *bene* e la *necessità* occupa una posizione centrale, poiché impone di mantenere congiunti due ordini irriducibili senza attenuarne l'inconciliabilità. Com'è noto, con il termine *necessità*[3] Weil designa l'insieme delle leggi impersonali che regolano il mondo e alle quali ogni essere finito rimane sottoposto, dalle determinazioni della materia e del corpo fino ai meccanismi sociali e storici attraverso cui la forza assoggetta gli individui, senza riconoscere alcuna distinzione tra innocenza e colpa. Non si tratta dunque soltanto di una costrizione esterna o di un limite contingente, ma della struttura stessa di una realtà nella quale le cause producono inesorabilmente i propri effetti e perfino la sofferenza non trova alcuna compensazione inscritta nell'ordine delle cose. Poiché la necessità rimane irrimediabilmente impermeabile a qualsiasi istanza etica, il senso del bene non può trovare risposta nell'evocazione di una potenza capace di spezzare la trama del mondo o di affrancare l'esistente dalla cogenza della forza. Il nodo teorico risiede piuttosto nel concepire come il bene possa farsi principio di un ordine che non ne rispecchia specularmente la compiutezza, manifestandosi senza fare mai appello a una logica di ingerenza provvidenziale.

[2] Per un approfondimento di alcuni temi qui soltanto accennati, mi permetto di rinviare, una volta per tutte, ai capitoli dedicati a Simone Weil in L. Sanò, *Un pensiero in esilio. La filosofia di Rachel Bespaloff*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 2007; Ead., *Donne e violenza. Filosofia e guerra nel pensiero del Novecento*, Mimesis, Milano-Udine 2012.

[3] Sulla necessità, intesa come legge impersonale e ordine indifferente della materia, si vedano in particolare S. Weil, *L'amore di Dio e la sventura*, in Ead., *Attesa di Dio*, M.C. Sala (cur.), con un saggio di G. Gaeta, Adelphi, Milano 2008, pp. 171-190; Ead., *L'«Iliade», poema della forza*, in Ead., *La Grecia e le intuizioni precristiane*, tr. it. M. Harwell Pieracci – C. Campo, Borla, Torino 1967, pp. 9-41; Ead., *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, Adelphi, Milano 1983, pp. 65-102. Cfr. inoltre Ead., *Quaderni*, voll. I-IV, G. Gaeta (cur.), Adelphi, Milano 1982-1993, passim. Cfr. S. Tarantino, *Réflexions sur les ascendances kantiennes de la pensée de Simone Weil. Force morale et liberté*, «Tumultes» 46/1 (2016), pp. 95-110.

Da questa profonda asimmetria muove la riflessione weiliana, chiamata a misurarsi con l'aporia di una realtà che, sebbene legata alla propria origine divina, reca in sé l'impronta di un'irriducibile estraneità, visibile nell'imperfezione, nei meccanismi ciechi della materia e nel dramma del male. Le questioni che attraversano la sua indagine riguardano la misura di tale frattura e la configurazione d'amore che in essa può custodirsi. Come concepire, infatti, un atto creativo che, pur scaturendo dall'*agape* divina,[4] consegna l'esistente all'esperienza della radicale distanza?

Per accostarsi a tale questione, appare particolarmente significativo soffermarsi su uno scritto dal carattere fortemente enigmatico, nel quale affiorano alcuni dei motivi più profondi della meditazione weiliana. Nel maggio del 1942, mentre si preparava a lasciare Marsiglia per imbarcarsi con i genitori alla volta degli Stati Uniti, Simone Weil affidò all'amico Gustave Thibon gli undici *Quaderni* composti fino ad allora in Francia. Proprio in chiusura dell'ultimo quaderno, Weil appuntò una breve pagina in prosa, rimasta in un primo momento priva di titolo e preceduta unicamente da una singolare notazione che la definiva come l'inizio di un libro destinato a raccogliere quelle e altre annotazioni. Tale indicazione rivela come l'autrice non considerasse quel brano un frammento isolato, bensì la soglia d'ingresso di un'opera più ampia entro cui collocare la materia dei propri pensieri. Questa funzione introduttiva troverà poi piena conferma in una stesura successiva, contenuta verso la fine del primo dei *Quaderni americani*, dove il testo riceverà esplicitamente il titolo di *Prologo*.[5]

[4] Per un approfondimento del concetto di *agape* in Simone Weil, inteso come forma radicale dell'amore rivolto anche al nemico, mi permetto di rinviare al capitolo dedicato a questo tema in L. Sanò, *Donne e violenza. Filosofia e guerra nel pensiero del Novecento*, cit., pp. 132-144. Per una più ampia ricostruzione filosofica e teologica della nozione di *agape*, cfr. U. Curi, *La cognizione dell'amore. Eros e filosofia*, Feltrinelli, Milano 1997, in particolare il cap. IV, pp. 166 ss.; A. Nygren, *Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, tr. it. N. Gay, il Mulino, Bologna 1971; C. Fabro, *Introduzione*, in S. Kierkegaard, *Gli atti dell'amore*, introduzione, traduzione e note di C. Fabro, Rusconi, Milano 1983; R. Bodei, *Ordo amoris. Conflitti terreni e felicità celeste*, il Mulino, Bologna 1991; S. Givone, *Eros/Ethos*, Einaudi, Torino 2000. Più in generale, sulle diverse configurazioni dell'esperienza amorosa, si vedano M. Bettetini, *Quattro modi dell'amore*, Laterza, Roma-Bari 2012; N. Fusini, *I volti dell'amore*, Mondadori, Milano 2003; Ead., *L'amore necessario*, Mondadori, Milano 2008.

[5] Cfr. D. Canciani – M.A. Vito, *Perché partire dal Prologo*, in S. Weil, *L'ultima soglia. Poesia e poesie*, D. Canciani – M.A. Vito (curr.), Castelvecchi, Roma 2025, p. 39.

La narrazione si configura come un racconto dalla straordinaria carica espressiva, in cui il dramma della relazione tra il divino e l'umano abbandona la mediazione concettuale per incarnarsi in una tessitura densamente allegorica. La scena iniziale è segnata dall'irruzione di una presenza in una stanza, che conduce l'io dapprima in una chiesa, e successivamente in una mansarda; qui vengono condivisi il pane e il vino, e la conversazione si svolge con la naturalezza di una consuetudine familiare, all'interno di una prossimità essenziale quanto esclusiva. Mentre la luce del giorno si alterna alla notte e il tempo sembra sottrarsi alla propria successione ordinaria, ogni distanza pare per un momento dissolversi. Poi, senza alcun preavviso, l'intimità si spezza e colui che aveva chiamato, guidato e accolto l'io gli impone bruscamente di andarsene, lo respinge e lo riconsegna al mondo.

L'espulsione costituisce il vero punto di svolta del racconto, allorché la presenza d'un tratto si sottrae, lasciando dietro di sé un luogo ormai inaccessibile. Ogni dono sembra revocato e l'io resta solo, smarrito, consegnato a un'inquietudine profonda che trova forma nelle strazianti parole conclusive: «So che non mi ama. Come potrebbe amarmi? Eppure, nel mio intimo qualcosa, un punto di me, non può fare a meno di pensare, tremando di paura, che forse, malgrado tutto, mi ama».[6]

L'oscillazione che anima questo passaggio oltrepassa il semplice piano psicologico e apre un'interrogazione insieme ontologica ed esistenziale. Attraverso la finzione allegorica si avverte in realtà la pressione di una domanda che Weil sembra rivolgere a sé stessa con una sincerità quasi commovente: io sono finita, limitata, esposta al male e soggetta alla necessità. Come potrebbe allora Dio amarmi, se sono così distante da lui? Come può ciò che appartiene all'ordine della perfezione rivolgersi a una creatura tanto segnata dalla fragilità e dall'inadeguatezza?

Poche righe, dense e insieme impenetrabili, nelle quali si condensa l'esperienza dolorosa dello strappo tra Dio e la sua creatura. Eppure, proprio quando la separazione sembra farsi definitiva, sopravvive un pensiero esile, privo di garanzie ma impossibile da estinguere, che trova forma nell'esitazione di quel «forse […] mi ama». È in questo avverbio che si racchiude la tensione ultima del *Prologo*. La lontananza

[6] S. Weil, *L'ultima soglia. Poesia e poesie*, cit., p. 43.

dall'Origine non viene negata né addolcita, rimanendo tuttavia solcata dalla possibilità di un amore incondizionato che persiste come intuizione profonda. In una simile sospensione affiora una delle strutture cardinali dell'esperienza weiliana, entro cui la frattura tra l'umano e il divino resta irriducibile e, al contempo, misteriosamente abitata da una prossimità che non si lascia afferrare.

Non si tratta, dunque, di saturare questo vuoto, bensì di sostenerlo e illuminarne il senso. È precisamente all'interno di una simile distanza che prende forma la concezione weiliana della *creazione*.[7] Ciò che la drammaturgia del *Prologo* esibisce non pertiene unicamente alla sfera dell'esperienza mistica o all'intimità del soggetto, ma investe l'architettura stessa della relazione tra l'Assoluto e il mondo, tra la sorgente dell'essere e l'esistente che da essa deriva senza riassorbirsi in essa.

Meditato a partire da tale asimmetria, il mondo manifesta la cifra di un dono che, nel momento stesso in cui si elargisce, si eclissa, spalancando il luogo entro cui ciò che è altro da Dio può affermare la propria singolarità. L'atto creatore risponde invero a una logica paradossale, in cui dare l'essere equivale ad arretrare, abdicare alla totalità e consentire che la creatura sussista in forma propria. Piegata alla fragilità, al limite e al dominio impersonale della necessità, la realtà trova proprio in questa contrazione divina il fondamento della propria consistenza, pur nella permanenza del legame invisibile che la tiene unita alla sua fonte.

Si chiarisce in tal modo una concezione della *creazione* nella quale sono state riconosciute significative consonanze con alcune dottri-

[7] Sul tema della creazione, concepita da Simone Weil non come manifestazione della potenza divina, ma come atto di rinuncia, abdicazione e apertura di una distanza entro la quale la creatura possa ricevere un'esistenza autonoma, si vedano anzitutto S. Weil, *Quaderni*, vol. II, G. Gaeta (cur.), Adelphi, Milano 1985, pp. 96-98 e 112; Ead., *Quaderni*, vol. III, G. Gaeta (cur.), Adelphi, Milano 1988, p. 277, dove la creazione viene accostata alla Passione e definita essa stessa come una forma di lacerazione divina; Ead., *Quaderni*, vol. IV, cit., pp. 78, 124, 148-149 e 187; Ead., *Attesa di Dio*, cit., soprattutto il saggio *L'amore di Dio e la sventura*, pp. 171-190; Ead., *L'amore di Dio*, saggio introduttivo di A. Del Noce, tr. it. G. Bissaca, A. Cattabiani, Borla, Torino 2010, pp. 77 e 316. In questi testi la creazione viene pensata come il gesto mediante il quale Dio, rinunciando a occupare la totalità dell'essere, lascia sussistere ciò che è altro da sé e si sottopone volontariamente all'ordine della necessità, anticipando nella rinuncia creatrice la spoliazione dell'Incarnazione e della Passione.

ne della mistica ebraica e, in particolare, con il motivo cabbalistico della contrazione divina.[8] Più che postulare una derivazione diretta, si tratta di individuare una comune figura speculativa, secondo cui l'alterità può acquistare una consistenza propria soltanto laddove l'origine rinuncia a colmare ogni spazio e lascia sussistere ciò che non coincide con essa. Per Weil la creazione non costituisce, infatti, l'atto mediante il quale Dio afferma la propria sovranità, ma il gesto con cui volontariamente si autolimita. Nei *Quaderni* questa intuizione trova una formulazione particolarmente incisiva, allorché Weil afferma che «Dio non è onnipotente perché è creatore. La creazione è abdicazione. Ma è onnipotente nel senso che la sua abdicazione è volontaria».[9]

A essere messa in questione è, anzitutto, l'idea stessa di onnipotenza. Lungi dal coincidere con la capacità di occupare interamente l'essere, di impedirne ogni frattura o di preservare il mondo dalla sofferenza, la potenza divina si rivela nel *sacrificio* con cui accetta che l'altro trovi luogo fuori di sé. Creare significa dunque non estendere ovunque la propria presenza, ma aprire una distanza entro la quale ciò che non è Dio possa darsi nella propria autonoma espressione. [10]

Una profonda *kenosi* costituisce dunque la cifra dell'atto creativo, inteso come un movimento di arretramento mediante il quale Dio accorda al mondo la possibilità di un'esistenza distinta. Tra questo gesto primordiale e la dimensione del sacrificio non vi è alcuna discontinuità, bensì il compimento di una sola dinamica spogliativa, come Weil esplicita chiaramente quando scrive che «la creazione è passione. La mia esistenza è come una lacerazione di Dio, una lacerazione che è amore».[11] In questo duplice movimento si manifesta un amore che consente alla creatura di perseverare nella propria finitezza,

[8] Sulla formulazione weiliana del ritrarsi di Dio come gesto costitutivo della creazione, cfr. S. Weil, *Quaderni*, vol. II, cit., pp. 270-285; Ead., *L'amore di Dio e la sventura*, in Ead., *Attesa di Dio*, cit., pp. 171-190. Per un'interpretazione complessiva della metafisica weiliana della creazione, del vuoto e della rinuncia divina, si veda M. Vetö, *La metafisica religiosa di Simone Weil*, Arianna, Casalecchio di Reno 2001, pp. 68 ss.

[9] S. Weil, *Quaderni*, vol. IV, cit., p. 148.

[10] Cfr. S. Weil, *L'amore di Dio*, cit., p. 77.

[11] S. Weil, *Quaderni*, vol. IV, cit., p. 124.

anche quando il prezzo di tale autonomia è l'esposizione al male, alla colpa e alla sventura.[12]

Accogliere la condizione creaturale significa dunque ricevere la vita a partire da un sacrificio originario, da un ritrarsi divino che la rende possibile e da un amore capace di tollerare la separazione. Scegliendo di non occupare tutto lo spazio con la propria pienezza, l'Assoluto affida l'essere umano a un mondo governato dalla necessità — a quella *pesanteur*[13] in virtù della quale ogni realtà finita rimane esposta al condizionamento, alla caduta e alla pressione impersonale delle cause. Anche il movimento conclusivo del *Prologo* trova spiegazione all'interno di questa dinamica. Dopo essere stato chiamato e accolto in una prossimità quasi assoluta, l'io viene respinto e ricondotto verso il basso, restituito alla gravità della propria finitezza. Tale congedo non costituisce soltanto la perdita dolorosa di un'unione originaria, bensì il reingresso entro quel dominio della forza a cui nessun vivente può sottrarsi.

È proprio a partire da questa configurazione che si comprende il significato weiliano della *sventura*, nella quale la lontananza da Dio si inscrive nell'esistenza con una concretezza quasi fisica. Sotto la pressione cieca della necessità, l'anima si trova esposta al dolore del corpo, allo smarrimento interiore, all'umiliazione sociale e alla perdita di ogni sostegno. La *sventura* porta così al suo grado estremo l'esperienza dell'assenza di Dio e può essere intesa nella sua radicalità soltanto «come una distanza»,[14] poiché rende visibile la struttura stessa del-

[12] Per un approfondimento cfr. A. Putino, *Simone Weil e la passione di Dio*, cit.; F.R. Recchia Luciani, *Simone Weil. Tra filosofia ed esistenza*, cit., pp. 183-216; S. Tarantino (cur.), *Pensiero e giustizia in Simone Weil*, cit.; W. Tommasi, *Simone Weil. Segni, idoli e simboli*, cit.; Ead., *Simone Weil. Esperienza religiosa, esperienza femminile*, cit.

[13] Sulla *pesanteur*, intesa come la forza che sottopone ogni realtà finita ai meccanismi della necessità e trascina l'essere umano verso il basso, cfr. S. Weil, *L'ombra e la grazia*, introduzione di G. Hourdin, tr. it. F. Fortini, Bompiani, Milano 2002, in particolare le sezioni *La pesanteur e la grazia* e *La necessità e l'obbedienza*; Ead., *Quaderni*, vol. I, cit., p. 376; Ead., *Quaderni*, vol. II, cit., passim. Nel lessico weiliano la *pesanteur* non designa soltanto la gravità fisica, ma l'insieme delle dinamiche materiali, psichiche e sociali che operano secondo la causalità necessaria e tendono a ricondurre ogni essere verso il basso. A questo movimento si oppone la grazia, che non abolisce la necessità né interviene sul suo stesso piano, ma introduce nell'anima un orientamento soprannaturale verso il bene.

[14] *Ivi*, p. 177.

la condizione creaturale nei segni concreti della sua lacerazione. In questo senso Weil può affermare che il «male del mondo – che noi vediamo dovunque sotto forma di infelicità o di delitto – è un segno della nostra distanza da Dio. Ma questa distanza è amore e come tale deve essere amata, non dico che si debba amare il male, ma bisogna amare Dio attraverso il male».[15]

Risulta tuttavia decisivo misurare la difficoltà di un simile assunto, che non converte affatto il male in un valore morale né attribuisce alla sventura una funzione salvifica. Il male rimane ciò che ferisce, umilia e distrugge, così come la *sventura* continua a designare la prova in cui l'essere umano viene colpito fin nella propria sostanza ontologica. Cionondimeno, entrambi rendono manifesta la separazione entro cui il mondo esiste, mostrando quanto la realtà creata sia sottomessa alla cogenza della necessità. Pensare tale lontananza come forma dell'amore divino non significa affatto assolvere il male, bensì riconoscere nell'abdicazione di Dio il prezzo sacrificale che consente al mondo di esistere, dischiudendo la possibilità di volgersi al bene perfino nell'abbandono più desolato.

Viene qui a rifrazione il plesso più denso e aporetico dell'ontologia weiliana. L'essere si rivela infatti solcato da una *contraddizione*[16] vertiginosa, un'antinomia che non ammette alcuna composizione dialettica senza sminuirne la radicalità. Pur scaturendo dall'atto creativo divino, il mondo sosta in un'irrimediabile scissione; assoggettato all'imperio della necessità, custodisce cionondimeno un'intrinseca vocazione al bene; cinto dall'opacità della sventura, lascia pure balenare il chiarore della bellezza. Nessuna di queste polarità elide l'altra. È proprio nella permanenza di tale tensione irrisolta che si manifesta lo statuto tragico della creatura, ancorata dalla gravità all'ordine immanente del mondo e, al tempo stesso, protesa verso un'eccedenza che non le è dato appropriarsi.

[15] S. Weil, *Quaderni*, vol. IV, cit., p. 78.

[16] Sul tema della contraddizione, cfr. A. Devaux, *Dalla contraddizione sperimentata all'unione dei contrari*, in *Speciale Simone Weil*, «Prospettiva Persona» 4 (1993), pp. 17-47; G.P. Di Nicola – A. Danese, *Simone Weil. Abitare la contraddizione*, cit. La riflessione weiliana risente profondamente dell'eredità del pensiero greco e, in particolare, di Eraclito e Platone, i cui motivi ricorrono diffusamente nei *Quaderni*, cit., e in *La Grecia e le intuizioni precristiane*, cit. Su questo aspetto, si veda G. Di Salvatore, *L'inter-esse come «metaxù» e «praxis». Assonanze e dissonanze tra Simone Weil e Hannah Arendt*, cit., pp. 25-50.

Da questa impostazione si chiarisce anche la funzione dei *metaxy*.[17] Se la distanza tra Dio e il mondo non può essere soppressa, il reale custodisce tuttavia forme, figure e momenti capaci di orientare l'anima verso ciò che la trascende. I *metaxy* designano precisamente queste soglie disseminate nell'esperienza, attraverso le quali il sensibile, senza cessare di essere tale, può rinviare a ciò che eccede ogni rappresentazione. Non ricompongono la separazione, né colmano lo scarto tra l'umano e il divino. Lo rendono piuttosto percorribile, trasformando la lontananza in tensione e l'intervallo in cammino.

Weil definisce *metaxy* «ogni rappresentazione che ci attrae verso il non rappresentabile». A questa funzione partecipano le grandi figure mediatrici, quali «il Giusto perfetto, la Sapienza visibile, l'Amore, Prometeo, l'Anima del mondo»,[18] ma anche esperienze apparentemente più prossime e concrete. La «contemplazione di ciò che è bello, l'esercizio dell'intelligenza, i dolori senza consolazione, la morte senza credenza nell'immortalità – tutti questi sono *metaxy.* Tutto ciò che strappa».[19] Persino la compassione, la sventura, il bene e il male possono assumere tale valore, nella misura in cui sottraggono l'anima alla chiusura dell'immediato e la espongono a un ordine superiore.

[17] Al concetto di *metaxy* Simone Weil dedica alcuni penetranti frammenti raccolti in S. Weil, *L'ombra e la grazia*, cit., pp. 259-264. Anche Ead., *La Grecia e le intuizioni precristiane*, cit., testimonia il tentativo costante dell'autrice di riconoscere nella cultura greca figure di mediazione capaci di orientare il sensibile verso ciò che lo trascende. Sul significato del *metaxy* nel pensiero weiliano si vedano, tra gli altri, B. Halda, *L'évolution spirituelle de Simone Weil*, Beauchesne, Paris 1964; S. Quinzio, *La Grecia di Simone Weil*, «Tempo presente» XII/2 (1967), pp. 98-100; J.P. Little, *Heraclitus and Simone Weil: The Harmony of Opposites*, «Forum for Modern Language Studies» V/1 (1969), pp. 72-79; Id., *The Theme of Mediation in the Writings of Simone Weil*, Ph.D. Thesis, Durham University, Durham 1970; S. Fraisse, *Simone Weil et le monde antique*, in *Simone Weil. Philosophe, historienne et mystique*, G. Kahn (cur.), Aubier Montaigne, Paris 1978; W. Ruppolo, *Il senso della mediazione in Simone Weil*, in *Le rivoluzioni di Simone Weil*, G. Invitto (cur.), Capone, Lecce 1990, pp. 29-34; G.P. Di Nicola – A. Danese, *Simone Weil. Abitare la contraddizione*, cit.; A. Del Noce, *Filosofi dell'esistenza e della libertà. Spir, Chestov, Lequier, Renouvier, Benda, Weil, Vidari, Faggi, Martinetti, Rensi, Juvalta, Mazzantini, Castelli, Capograssi*, F. Mercadante – B. Casadei (curr.), Giuffrè, Milano 1992; G. Di Salvatore, *L'interesse come «metaxù» e «praxis». Assonanze e dissonanze tra Simone Weil e Hannah Arendt*, cit.; S. Carta Macaluso, *Il metaxy. La filosofia di Simone Weil. Un approccio al femminile*, Armando, Roma 2003.

[18] S. Weil, *Quaderni*, vol. III, cit., pp. 119 e 134.

[19] S. Weil, *Quaderni*, vol. IV, cit., p. 406; cfr. anche Ead., *Quaderni*, vol. I, cit., p. 228.

Perché possano esercitare questa funzione, tuttavia, non basta che siano presenti. Occorre saperli discernere, accoglierli e interpretarli. Il loro significato non si impone con evidenza, ma domanda un'*attenzione*[20] capace di sottrarsi alla precipitazione dell'immaginazione e al desiderio di possesso. Solo uno sguardo reso puro può cogliere, nelle realtà finite, la loro capacità di rinviare oltre sé stesse. Per questo Weil insiste sulla necessità di non «privare nessun essere umano dei suoi *metaxy*, […] che riscaldano e nutrono l'anima e senza i quali, eccetto per la santità, una vita *umana* non è possibile».[21]

Riconoscere nei *metaxy* non semplici realtà finite, ma varchi attraverso cui il sensibile rinvia al trascendente, richiede una disposizione che in Simone Weil riveste un valore al tempo stesso conoscitivo e spirituale. «L'attenzione è la sola facoltà dell'anima che dia accesso a Dio».[22] Anziché esaurirsi nella tensione dell'intelletto o nella pretesa della volontà di appropriarsi di ciò che osserva, l'*attenzione* si definisce come una pura accoglienza. Si tratta di una postura di sospensione e di ascolto in cui il pensiero desiste da ogni intenzione di controllo nei confronti del reale.

Non sorprende, allora, che Weil descriva l'*attenzione* come uno sguardo nel quale «l'anima si svuota completamente del proprio contenuto per accogliere in sé l'essere che sta guardando così com'è, in tutta la sua verità».[23] La conoscenza non procede qui dalla conquista dell'oggetto, ma da una disciplina di spossessamento. Solo rinunciando a sostituire le proprie immagini alla realtà, l'anima diviene capace di accoglierne la presenza senza alterarla. Una vigilanza ricettiva costituisce la sola via per accostarsi alle cose senza piegarle a un'interpretazione preventiva, come Weil chiarisce quando nota che l'«attenzione consiste nel sospendere il proprio pensiero, nel lasciarlo disponibile, vuoto e permeabile all'oggetto».[24] Reso libero dall'urgenza di imporsi, il pensiero può permanere nell'attesa e lasciare che ciò che gli sta di fronte si manifesti secondo la propria misura. L'attenzione costituisce,

[20] Cfr. L. Sanò, *La mano invisibile della giustizia. Rachel Bespaloff tra tragedia e responsabilità*, «Paradosso» II (2025), pp. 66-77. Cfr. S. Tarantino, *Simone Weil pensatrice dell'alterità*, «Paradosso» II, (2024), pp. 39-52.

[21] S. Weil, *L'ombra e la grazia*, cit., p. 261.

[22] S. Weil, *La condizione operaia*, G. Gaeta (cur.), Adelphi, Milano 2012, p. 290.

[23] S. Weil, *Attesa di Dio*, cit., p. 200.

[24] S. Weil, *Riflessione sul buon uso degli studi scolastici in vista dell'amore di Dio*, in Ead., *Attesa di Dio*, cit., p. 197.

sotto questo profilo, l'eco interiore della *kenosi* divina, esplicandosi come un vero e proprio gesto di desostanzializzazione dell'io. In essa, il soggetto abdica alla propria egemonia, rinunciando alla pretesa di assimilare l'alterità entro il perimetro dei propri schemi concettuali.

È precisamente a questa trasformazione che Weil assegna il nome, tanto denso quanto problematico, di *décréation*.[25] Il termine non designa l'annientamento dell'essere né una volontà nichilistica di dissoluzione, ma il consenso a deporre quanto, nell'io, pretende di costituirsi come principio assoluto. A essere dismessi sono la volontà di dominio, l'attaccamento, l'ambizione, l'avidità, il bisogno di affermazione, vale a dire tutte le forme attraverso le quali il soggetto tenta di occupare il luogo dell'origine e di convertire il reale in prolungamento di sé. Decrearsi significa sottrarsi a questa usurpazione, rinunciando non alla propria esistenza, ma alla pretesa di possederla come qualcosa che abbia in sé il proprio fondamento.

Si ricompone così, secondo un movimento circolare, la trama profonda del pensiero weiliano. La *creazione* inaugura lo scarto ontologico entro il quale la realtà finita riceve la possibilità di sussistere; la *sventura* ne imprime la durezza estrema nella carne e nello spirito; i *metaxy* trasfigurano tale intervallo in una soglia, disseminando nel sensibile tracce capaci di orientare verso l'invisibile; l'*attenzione* insegna a sostare in questo vuoto senza violarlo; la *décréation*, infine, porta a compimento sul piano umano il movimento di rinuncia inaugurato dall'atto creatore, configurandosi come il ritrarsi consapevole dell'io affinché ciò che è altro da sé possa apparire senza essere assimilato o posseduto.

La fragilità umana cessa allora di figurare come mera diminuzione e si rivela, più radicalmente, la condizione di una risposta capace di raccogliere, nel vuoto lasciato dal ritrarsi divino, l'eventualità sempre esposta dell'amore. È su questo orizzonte che la riflessione weiliana approda alla dimensione del *silenzio*, inteso non come assenza, ma come il luogo in cui la distanza tra la creatura e il Creatore si converte in ascolto, come l'autrice attesta in una tra le sue pagine più dense:

[25] Cfr. *ivi*, pp. 193, 197, 199, 201 e *passim*; Ead., *Quaderni*, vol. III, cit., pp. 164, 257, 386. Sul nesso tra creazione, *kenosi*, lontananza da Dio e *décréation*, cfr. G.P. Di Nicola – A. Danese, *Simone Weil. Abitare la contraddizione*, prefazione di A.A. Devaux, Edizioni Dehoniane, Roma 1991; R. Fulco, *Corrispondere al limite. Simone Weil: il pensiero e la luce*, cit., in particolare il saggio *Attenzione e de-creazione*, pp. 169-174.

> Dio ha creato per amore, per l'amore. […] Dio stesso, dato che nessun altro avrebbe potuto farlo, è andato alla distanza massima, ha toccato la distanza infinita da sé. […] Questa lacerazione, in cui l'amore supremo pone il legame della suprema unione, risuona perpetuamente attraverso il cosmo, al fondo del silenzio, come due note separate e fuse in un'armonia pura e straziante. È questa la parola di Dio. La creazione tutta intera non ne è che la vibrazione. Quando la musica umana nella sua più grande purezza ci attraversa l'anima, è questo che noi avvertiamo per suo tramite. Quando abbiamo appreso ad ascoltare il silenzio, è questo che noi cogliamo, più distintamente, per suo tramite.[26]

A dare forma a questa relazione è l'immagine musicale di due note che, pur restando distinte, concorrono a una medesima armonia. La loro unità non nasce dalla soppressione della distanza, ma dalla capacità di accordarsi senza dissolvere la propria singolarità. L'accordo assume la frattura e la trasfigura in risonanza, facendo della lontananza il luogo stesso in cui il legame diventa udibile attraverso la separazione.

Soltanto un ascolto educato al *silenzio* sa cogliere questa intesa profonda. Anziché cercare una presenza immediata, l'anima impara a riconoscere nell'assenza la traccia di un'armonia che non si impone. Come l'*attenzione*, anche la disposizione all'ascolto esige lo svuotamento dell'io, la rinuncia a colmare il vuoto con le proprie figurazioni e la disponibilità a ricevere ciò che si annuncia senza rivestirsi di evidenza.

Un'immagine poetica di Simone Weil custodisce con rara efficacia la sintesi di questo movimento. Si tratta di un componimento dal titolo *La porta*, redatto nell'autunno del 1941, in cui si narra la vicenda di una creatura che, stremata dall'erranza e dalla sete, giunge dinanzi a una soglia serrata, oltre la quale immagina giardini, acque fresche e la promessa di una dimora. La porta oppone al suo desiderio una resistenza incrollabile, finché la sua inattesa apertura non ne svela la reale natura. Scrive infatti Weil:

> «Guardiamo la porta; è chiusa, incrollabile.
> Con gli occhi fissi, lacrimiamo di dolore;
> La guardiamo sempre, il peso del tempo ci opprime.
> […]

[26] S. Weil, *L'amore di Dio e la sventura*, in Ead., *Attesa di Dio*, cit., pp. 177-178.

Aprendosi, la porta lasciò passare tanto silenzio
E non apparvero né i giardini né alcun fiore;
Solo l'immenso spazio pieno di vuoto e di luce
D'un tratto fu presente ovunque, colmò il cuore,
E lavò gli occhi quasi ciechi sotto la polvere».[27]

La soglia chiusa genera inquietudine e dolore. Dinanzi a essa, tuttavia, la creatura impara gradualmente il valore dell'attesa, cosicché, quando la porta infine si schiude, la realtà eccede ogni previsione. In luogo delle immagini consolatorie dei giardini e dei fiori irrompe unicamente «tanto silenzio» e, con esso, la vastità di uno spazio intessuto di vuoto e di luce.

È il *silenzio* decisivo che sopraggiunge solo quando le figurazioni del desiderio si sono consumate, allorché la creatura cessa di pretendere che il vero si riveli alla misura delle proprie attese e lo sguardo, affrancato dalla polvere che lo accecava, si rende da ultimo capace di accogliere. Schiudendosi, la porta non consegna un oggetto da possedere, bensì apre su una radura eterea nella quale l'anima, deposta ogni volontà di dominio, può trasformarsi in puro ascolto.

In questa prospettiva, il *Prologo*, assunto da Weil come soglia inaugurale di un'opera destinata a raccogliere la materia più profonda del suo pensiero, torna a illuminare retrospettivamente l'intero itinerario fin qui percorso. L'esitazione che ne segna la chiusa, sospesa tra abbandono e fedeltà, lascia affiorare l'ipotesi paradossale che proprio la lontananza possa custodire una forma intima d'amore. Il creato appare allora simile a quella porta chiusa che espone la creatura al vuoto, la educa all'attesa. Si apre così uno spazio che soltanto l'attenzione e la rinuncia rendono abitabile. Se la creazione non è che la vibrazione di un'originaria lacerazione amorosa, l'esitazione che si condensa nel «forse mi ama» rappresenta, allora, la risposta più sobria e insieme più alta che l'essere umano, in quanto creatura, sia capace di pronunciare, la nota tremante con cui l'anima, nel fondo del *silenzio*, continua ad accordarsi all'amore che, ritraendosi, le ha consentito di esistere.

[27] S. Weil, *La porta*, in Ead., *L'ultima soglia. Poesia e poesie*, cit., pp. 107-109.

Bibliografia

M. Bettetini, *Quattro modi dell'amore*, Laterza, Roma-Bari 2012.
R. Bodei, *Ordo amoris. Conflitti terreni e felicità celeste*, il Mulino, Bologna 1991.
D. Canciani – G. Fiori – G. Gaeta – A. Marchetti, *Simone Weil. La passione della verità*, Morcelliana, Brescia 1984.
D. Canciani – M.A. Vito, *Perché partire dal Prologo*, in S. Weil, *L'ultima soglia. Poesia e poesie*, D. Canciani – M.A. Vito (curr.), Castelvecchi, Roma 2025.
D. Canciani, *Simone Weil. Il coraggio di pensare. Impegno e riflessione politica tra le due guerre*, Edizioni Lavoro, Roma 1996.
—, *Tra sventura e bellezza. Riflessione religiosa ed esperienza mistica in Simone Weil*, Edizioni Lavoro, Roma 1999.
S. Carta Macaluso, *Il metaxy. La filosofia di Simone Weil. Un approccio al femminile,* Armando, Roma 2003.
L. Cavani – I. Moscati, *Lettere dall'interno. Racconto per un film su Simone Weil*, Einaudi, Torino 1974.
A. Del Noce, *Filosofi dell'esistenza e della libertà*. Spir, Chestov, Lequier, Renouvier, Benda, Weil, Vidari, Faggi, Martinetti, Rensi, Juvalta, Mazzantini, Castelli, Capograssi, F. Mercadante, B. Casadei (curr.), Giuffrè, Milano 1992.
A. Devaux, *Dalla contraddizione sperimentata all'unione dei contrari*, in Speciale Simone Weil, «Prospettiva Persona» 4 (1993).
G. Di Salvatore, *L'inter-esse come «metaxù» e «praxis». Assonanze e dissonanze tra Simone Weil e Hannah Arendt*, Giappichelli, Torino 2006.
C. Fabro, *Introduzione*, in S. Kierkegaard, *Gli atti dell'amore*, introduzione, traduzione e note di C. Fabro, Rusconi, Milano 1983.
S. Fraisse, *Simone Weil et le monde antique*, in *Simone Weil. Philosophe, historienne et mystique*, G. Kahn (cur.), Aubier Montaigne, Paris 1978.
R. Fulco, *Corrispondere al limite. Simone Weil: il pensiero e la luce*, Studium, Roma 2002.
—, *Soggettività e potere. Ontologia della vulnerabilità in Simone Weil*, Quodlibet, Macerata 2020.
N. Fusini, *I volti dell'amore*, Mondadori, Milano 2003.
S. Givone, *Eros/Ethos*, Einaudi, Torino 2000.
J.P. Little, *Heraclitus and Simone Weil: The Harmony of Opposites*,

«Forum for Modern Language Studies» V/1 (1969).
—, *The Theme of Mediation in the Writings of Simone Weil*, Ph.D. Thesis, Durham University, Durham 1970.
M. Marianelli, *La metafora ritrovata. Miti e simboli nella filosofia di Simone Weil*, Città Nuova, Roma 2004.
F. Negri, *La passione della purezza. Simone Weil e Cristina Campo*, Il Poligrafo, Padova 2005.
A. Nygren, *Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, tr. it. N. Gay, il Mulino, Bologna 1971.
A. Putino, *Simone Weil e la passione di Dio*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1997.
S. Quinzio, *La Grecia di Simone Weil*, «Tempo presente» XII/2 (1967).
F.R. Recchia Luciani, *Simone Weil. Tra filosofia ed esistenza*, Pensa MultiMedia, Lecce 2012.
W. Ruppolo, *Il senso della mediazione in Simone Weil*, in *Le rivoluzioni di Simone Weil*, G. Invitto (cur.), Capone, Lecce 1990.
L. Sanò, *La mano invisibile della giustizia. Rachel Bespaloff tra tragedia e responsabilità*, «Paradosso» II (2025).
—, *Donne e violenza. Filosofia e guerra nel pensiero del Novecento*, Mimesis, Milano-Udine 2012.
—, *L'amore necessario*, Mondadori, Milano 2008.
S. Tarantino (cur.), *Pensiero e giustizia in Simone Weil*, Aracne, Roma 2009.
—, *Réflexions sur les ascendances kantiennes de la pensée de Simone Weil. Force morale et liberté*, «Tumultes» 46/1 (2016), pp. 95-110.
—, *Simone Weil pensatrice dell'alterità*, «Paradosso» II, (2024), pp. 39-52.
W. Tommasi, *Simone Weil. Segni, idoli e simboli*, FrancoAngeli, Milano 1993.
S. Weil, *L'ultima soglia. Poesia e poesie*.
—, *La condizione operaia*, G. Gaeta (cur.), Adelphi, Milano 2012.
—, *Quaderni*, vol. II, G. Gaeta (cur.), Adelphi, Milano 1985.
—, *Attesa di Dio*, M.C. Sala (cur.), con un saggio di G. Gaeta, Adelphi, Milano 2008.
—, *L'ombra e la grazia*, introduzione di G. Hourdin, tr. it. F. Fortini, Bompiani, Milano 2002

Rita Fulco

Compagne di pensiero
Su alcune figure femminili in Simone Weil

Alla madre di Simone Weil, Salomea Reinherz che l'ha partorita, e custodita con tutto l'amore possibile.

1. *La costellazione delle compagne*

Nell'esperienza di Simone Weil le figure femminili non rappresentano un dettaglio a margine, come, invece, viene sottolineato da chi puntualizza, spesso polemicamente, il fatto che Weil non sia stata una femminista. Le donne, nel suo itinerario filosofico sono, a mio avviso, delle reali compagne di pensiero, nel senso forte: presenze che educano lo sguardo, mettono alla prova la misura del giusto, alimentano la facoltà di attenzione e, non di rado, fungono da segnavia per orientare l'azione.

Muovendo dalla trama, volutamente eterogenea, con cui Weil tesse il dialogo con i propri interlocutori e le proprie interlocutrici, cercherò di mostrare come ciascuna delle figure su cui mi soffermerò custodisca una via d'accesso all'ordine della giustizia, oppure a quello soprannaturale del bene. Donne non come semplici figuranti, ma "funzioni" del pensare e del vivere, siano esse maestre, compagne, amiche, allieve. Da Maria di Nazareth, a Elettra, all'amica Albertine Thévenon, alle operaie.

Fra le amiche di Weil, però, non posso non fare, all'inizio, un breve cenno a Simone Pétrement, che occupa certamente un posto singolare.[1] Compagna di studi all'Henri-IV e poi all'École normale, Pétrement è diventata la biografa di Weil certamente più autorevole: *La vie de Simone Weil*[2] resta ancora oggi una fonte imprescindibile

[1] A Simone Pétrement (1907-1992) è stato dedicato un volume doppio dei «Cahiers Simone Weil», 2-3 (1993).

[2] Cfr. S. Pétrement, *La vie de Simone Weil*, Fayard, Paris 1973 (nuova edizione 1997); tr. it. parziale di E. Cierlini, *La vita di Simone Weil*, M.C. Sala (cur.), Adelphi, Milano 1994.

per conoscere Simone Weil, la sua vita e il suo pensiero. La sua non è una biografia agiografica; è, invece, una costruzione scrupolosa, che tiene insieme i fili, spesso contraddittori, di una vita in cui metodo filosofico e cammino spirituale insistono l'uno sull'altra. La biografia restituisce in modo documentato il ritmo degli anni Trenta – le cattedre, le assenze, la fabbrica, la Spagna – e illumina l'ultimo biennio marsigliese e londinese con un equilibrio raro tra empatia e critica. *La vie de Simone Weil* è preziosa perché mostra, dall'interno, con lettere e testi ai tempi inediti, anche la rete di donne, che qui mi interessa in particolare, che hanno reso possibile l'itinerario weiliano, dalle compagne militanti alle allieve, fino alle interlocutrici "spirituali". La densità documentaria di Pétrement consente anche di calibrare il "peso" effettivo delle figure femminili nei carteggi e nei quaderni, evitando la tentazione di farne simboli puramente retorici.

Un altro breve cenno voglio dedicarlo anche alle allieve di Weil, che tanta importanza e tanta gioia hanno dato alla sua vita. La raccolta *Piccola cara… Lettere alle allieve*[3] ci restituisce un ritratto etico e affettivo della Simone Weil insegnante, che sa relazionarsi con cura alle sue giovani allieve; nelle tredici lettere alle tre ex allieve (Suzanne Faure, Simone Gilbert, Huguette Baur), Weil tenta di far loro aprire lo sguardo alle cose della vita – il modo di condurre gli studi, i rischi degli slanci del cuore, la serietà della situazione politica, la testimonianza della fabbrica. Il tono è confidenziale e fermo: Weil respinge ogni dinamica di dipendenza carismatica e, insieme, chiede alle ragazze forza e gioia. Le lettere testimoniano che l'educazione, per Weil, non è l'arte di proteggere dall'urto del mondo, ma di preparare lo spirito a tale urto, senza perdere la propria unità interiore, come spiega, in modo lucido e poetico al contempo, Maria Concetta Sala, nella sua intensa introduzione al carteggio.[4]

Lasciando come orizzonte imprescindibile queste straordinarie compagne della vita di Simone Weil, vorrei qui soffermarmi su alcune figure paradigmatiche, da cui certamente Weil apprende strade per la

[3] S. Weil, *Piccola cara… Lettere alle allieve*, tr. it. e cura di M.C. Sala, Marietti, Genova 1998.

[4] M.C. Sala, *Il tepore dell'attenzione*, in *Piccola cara… Lettere alle allieve*, cit., pp. 9-31. Ho riflettuto sul rapporto con le allieve in Rita Fulco, *Una filosofia in atto e pratica: soggettività e insegnamento*, in Ead., *Soggettività e potere. Ontologia della vulnerabilità in Simone Weil*, Quodlibet, Macerata 2020, pp. 31-38.

trascendenza e percorsi per un'immanenza illuminata: maestre di una filosofia come maniera di vivere.[5]

2. *Maria di Nazareth, o della Vergine di Giustizia*

Innanzitutto, ma senza nessuna ambizione di esaustività, vorrei approfondire una figura che Weil, con un suo tipico modo di procedere, "depersonalizza", per farne un paradigma. Mi riferisco a Maria di Nazareth, che non è quasi mai trattata nella sua unicità di "madre di Gesù", ma sempre legata, per analogia, ad altre figure come quella della Grande Madre, o quella del "Porta-impronte", modo in cui Weil nomina la Madre nel *Timeo*; alla Vergine dello Zodiaco, a Demetra, o all'idea orientale di Prakṛti, tutte accomunate dal concetto di *giustizia*.[6]

Mi sembra, però, interessante il fatto che in uno dei rari luoghi in cui evoca Maria in quanto madre di Gesù, Weil lo faccia proprio evidenziandone il ruolo di *maestra*, di educatrice del suo figlio divino, quindi dell'umanità tutta, che nel Figlio è rappresentata. Si tratta non di un passo del Vangelo, ma di una ballata inglese:

> *The Bitter Withy*, ballata inglese scoperta nel 1868. Gesù vuole giocare a palla. Tre bambini nobili si rifiutano di giocare con lui. Egli fa un ponte [sull'acqua] con alcuni raggi solari e ci passa sopra; quelli gli vanno dietro e annegano. Maria lo prende sulle ginocchia e lo frusta con tre colpi di ramo di salice. Allora egli dice: "The bitter withy [...] shall be the very first tree that perishes at the heart".[7]

[5] Quest'espressione è mutuata da P. Hadot, *La filosofia come maniera di vivere*, in Id., *Esercizi spirituali e filosofia antica*, tr. it. A.M. Marietti, A.I. Davidson (cur.), Einaudi, Torino 2005, pp. 155-157; Id., *La filosofia come modo di vivere. Conversazioni con Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson*, tr. it. A.C. Peduzzi e L. Cremonesi, Einaudi, Torino 2008. Espressione ripresa anche in alcune opere di Foucault. Si veda, in particolare, Michel Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, tr. it. M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2016. Sul rapporto tra la "filosofia in atto e pratica" di Weil e la "filosofia come maniera di vivere" ho riflettuto in Rita Fulco, *Souci de soi et spiritualité: distance et proximité entre Simone Weil et le «dernier Foucault»*, «Cahiers Simone Weil», 2 (2024), pp. 199-213.

[6] Cfr. S. Weil, *Quaderni*, vol. III, tr. it. e cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1988, p. 124. Sulla figura della *madre*, con importanti riferimenti alla lettura weiliana del femminile, si veda il prezioso lavoro di lettura genealogica, che articola madre/materia/natura, offerto da S. Tarantino, *Άνευ μητρός / Senza madre. L'anima perduta dell'Europa. María Zambrano e Simone Weil*, La Scuola di Pitagora, Napoli 2014.

[7] S. Weil, *Quaderni*, vol. IV, tr. it. e cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1993, p. 104.

Weil omette alcuni versi della ballata, che, invece, io trovo interessanti, poiché da essi si evince il fatto che Maria intervenga a seguito dell'invocazione delle madri dei ragazzi annegati, che la invitano a riportarsi in cielo il suo divino bambino, perché proprio a causa sua i loro figli sono morti. "Docile Maria": così la invocano le madri. Lei, ascoltandole, richiama il figlio in cielo e, dopo averlo preso sulle sue ginocchia, lo punisce, frustandolo tre volte con un ramo di salice. Il piccolo Gesù non si ribella contro la madre; maledice, invece, il ramo che lo ha fatto soffrire. In questo strano disordine di cause ed effetti, Maria sembra aver avuto la responsabilità di lasciare andare suo figlio a giocare nel mondo, fidandosi eccessivamente di lui, e cedendo alle sue preghiere di farlo scendere sulla Terra a giocare con gli altri bambini. È mancata in lei la consapevolezza di una verità importante: l'onnipotenza innocente dell'infanzia, senza coscienza etica, può trasformarsi in violenza pura, una violenza divina, senza sangue, direbbe Benjamin,[8] ma, per questo, una violenza che nel mondo è ancor più terribile. Maria che vede e ascolta il dolore delle madri, deve, dunque, rimediare, e insegnare al bambino divino il dolore che le sue azioni, senza i giusti limiti, possono causare nel mondo. Quel bambino che, prima, facendo annegare gli altri, non conosceva ancora il dolore, ma solo la propria onnipotenza, impara a conoscere il dolore derivante dall'onnipotenza scatenata, e lo conosce attraverso le mani della madre. Maria insegna al Figlio divino l'umanità, preconizzando le altre terribili frustate che il Figlio riceverà da quegli stessi uomini, che poi lo uccideranno. Maria è figura di maestra *giusta*, che ripone fiducia, ma che, poi, sa anche frenare e punire. Gesù, d'altra parte, non può rimproverare Maria, perché Maria è la madre che lo ha nutrito, è la creazione stessa da cui Egli, come uomo, proviene; il suo Porta-impronte, direbbe Platone, come Weil stessa sottolinea:

> La Vergine è la Grande Madre (la Terra). Essa è rimasta intatta nel concepimento come pure nel parto perché era, in quanto Maria, giovane ebrea, un'incarnazione della Madre, della Matrice, della Nutrice,

[8] Cfr. W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, tr. it. e cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 1995, pp. 5-30. Sul tema della violenza e della non-violenza in Simone Weil si veda M. Esposito, *Rethinking Non-violence with Simone Weil*, «Shift. International Journal of Philosophical Studies», 1-2 (2020), pp. 237-243.

> del Porta-impronte del Timeo che ogni divenire, ogni generazione lascia intatta. [La Celeste – Afrodite, nata dalla castrazione del Cielo – è il Verbo al femminile].[9]

Maria è figura del divino, ma non è Dio; tuttavia, insegna a Dio, lo partorisce e lo guida. È il *metaxù* per eccellenza, senza cui Gesù non sarebbe venuto nel mondo; e, tuttavia, essa è creatura di Dio. L'unità di Maria e di Gesù è, dunque, di una qualità del tutto speciale, come spiega Weil commentando iperbolicamente, come suo costume, il *Timeo*:

> Poiché per la teologia cattolica la Santa Vergine occupa in cielo un posto capitale, non si tratta di Maria, ma di qualcosa che si trova con il Verbo in un rapporto analogo al rapporto di Maria con Gesù; altrimenti come la si potrebbe mettere al di sopra degli stessi angeli? È Demetra; la Grande Madre; Astarte, Cibele, ecc. La Santa Vergine si è incarnata in Maria come il Verbo in Gesù. Ed è proprio questo ciò che Platone chiama qui la Madre.[10]

Ciò che unisce questa rivelazione della Santa Vergine cosmica alla manifestazione di Gesù è la Giustizia: «La Vergine è la Giustizia. La Vergine dello Zodiaco, che reca una spiga. Vergine cosmica, nell'Apocalisse. La Vergine è la creazione sotto l'aspetto della purezza. (Una donna vivente è stata pura al punto da equivalere alla purezza perfetta della creazione considerata in quanto tale».[11] Nella figura di questa donna ebrea, il cui ebraismo è pienamente riconosciuto e proclamato, Weil riconosce l'incarnazione della Giustizia.[12] Questa originale e potente ermeneutica, offre, dal punto di vista metafisico, Maria come maestra di Giustizia.

Ma c'è anche una declinazione pratica di questa maestria, relativa sempre alla ricerca del soprannaturale. La sua figura di madre è, infatti, altrettanto paradigmatica che quella di maestra. Madre che nutre

[9] S. Weil, *Quaderni*, vol. III, cit., p. 290. Questa ricerca dell'alterità attraverso le tradizioni spirituali caratterizza in modo radicale il pensiero di Weil. Sul tema dell'alterità e dell'attenzione si vedano le dense riflessioni di L. Sanò, *Il prisma dell'attenzione. L'alterità nel pensiero di Simone Weil*, «Paradosso», 2 (2024), pp. 67-82; S. Tarantino, *Simone Weil pensatrice dell'alterità*, «Paradosso», 2 (2024), pp. 39-52.

[10] S. Weil, *Quaderni*, vol. III, cit., p. 79.

[11] S. Weil, *Quaderni*, vol. IV, cit., pp. 119-120.

[12] Forse non si è abbastanza considerata la conseguenza di tale riconoscimento rispetto alla lettura weiliana del popolo ebraico. Ma questa sarebbe un'altra ricerca. Sul rapporto di Weil con l'ebraismo si veda l'importante volume di R. Chenavier, *Simone Weil, une Juive antisémite? Éteindre les polémiques*, Gallimard, Paris 2021.

a partire dal pianto del bambino, tanto che Weil interpreta questa figura relazionale come analoga al rapporto che si crea con l'anima singolare nella ricerca di Dio:

> Se l'anima gridasse verso Dio la sua fame del pane di vita, senza interruzione alcuna, instancabilmente, come grida un neonato che la madre dimentica di allattare […]. Il grido è la prima tecnica di cui l'essere umano dispone. Si grida per ottenere ciò che il lavoro non potrebbe mai procurare. Il primo nutrimento fluisce dalla madre ed è accordato alle grida del bambino; nessun lavoro vi ha parte.[13]

Questa figura archetipica di madre – che prescinde dai limiti delle singole madri – insegna che per ricevere il nutrimento che mantiene in vita, latte-e-amore, non occorre alcuna *performance*, non occorre essere *produttivi* ed *efficienti*, non occorre lavorare. Basta piangere, cioè, fuor di metafora, entrare in relazione manifestando un bisogno, e si verrà nutriti, perché la Madre è "piena di grazia" come scrive Weil citando il Vangelo di Luca: «La VergineMadre. Il seme del Padre, che è il Figlio, è ricevuto e bevuto da noi solo attraverso lei. "Ti saluto, Maria, piena di grazia" (*Lc* 1,28)».[14]

La Vergine è, così, la forma sovrana dell'attenzione: *decreazione* come atto e rinuncia all'atto. Questa "attesa attenta" è la postura spirituale su cui si regge la vigilanza delle vergini del vangelo; è distacco dai moti dell'io, purificazione dello sguardo, affinché la realtà si dia come "misura giusta". È un'ermeneutica coraggiosa, certo discutibile sul terreno della teologia dogmatica, ma poderosa sul piano fenomenologico. "Vergine" è il nome della disponibilità senza appropriazione, per questo vicina alla simbolica dell'acqua, ma sempre in relazione con le altre figure spirituali con le quali forma, di diritto, secondo Weil, una vera e propria Trinità:

> L'acqua è la Vergine, il fuoco è lo Spirito, il sangue è il Cristo. Dio, la Vergine e il Cristo nella sua umanità formano una trinità che è l'immagine dell'altra. […] La Madre del Cristo è l'intera Creazione.

[13] S. Weil, *Quaderni*, vol. IV, cit., pp. 119. Sulle questioni pratiche, relativamente alle donne e alla ricerca del soprannaturale, cfr. S. Weil, *Quaderni*, vol. III, cit., p. 313.

[14] S. Weil, *Quaderni*, vol. IV, cit., pp. 275.

> Maria è un equivalente della Creazione. Da qui l'Immacolata Concezione. La Creazione come totalità è senza macchia. Tutto il male che vi si trova è soltanto sofferenza.[15]

In *Forme dell'amore implicito di Dio* e nell'*Autobiografia spirituale* l'"attendere" non equivale a inerzia, bensì alla forma più alta di giustizia: lasciare che l'altro (fatto, persona, evento) sia quel che è. È la stessa logica che governa la nota definizione weiliana dell'attenzione come la forma più rara e pura di generosità. In questo orizzonte, Maria appare anche come figura-ponte tra le "madri antiche" (Demetra, Cibele, Astarte), le figure astrali come la Vergine dello Zodiaco, quelle filosofiche, come la Madre platonica e il cristianesimo: la *Santa Vergine* "incarnata in Maria" sta al Figlio come il "ricettacolo" sta al *Logos* – analogie che aiutano a comprendere perché l'ordine del mondo, pur intriso di necessità, possa farsi *metaxú*, luogo di legami che congiungono, senza confondere i piani.

3. *Elettra, o dello spirito saldo nell'attesa*

Un'altra eminente figura dell'attesa attiva è certamente Elettra. Nel 1936 Weil redige, pensando di pubblicarli su *Entre Nous*, il giornale di fabbrica di Rosières, tre brevi testi destinati alle operaie e agli operai, tra cui i saggi *Antigone*,[16] *Elettra* e *Filottete*.[17] Se Antigone

[15] *Ivi*, p. 103.

[16] S. Weil, *Antigone*, in Ead., *La rivelazione greca*, M.C. Sala e G. Gaeta (cur.), Adelphi, Milano 2014, pp. 13-18. Cfr. su Antigone: S. Tarantino, *L'Antigone de Maria Zambrano et de Simone Weil*, «Cahiers Simone Weil», 1 (2023), pp. 41-55; M. Cabaud Meaney, *Antigone and the Moral Law: Glimpses*, in Ead., *Simone Weil's Apologetic Use of Literature Her Christological Interpretations of Ancient Greek Texts of the Supernatural*, Oxford University Press, Oxford 2007, pp. 77-114.

[17] Cfr. S. Weil, *Elettra*, in Ead., *La rivelazione greca*, cit., pp. 19-28; Ead, *Filottete*, in *La rivelazione greca*, cit., p. 29. La rivista «Entre nous» era destinata agli operai dell'officina di Rosières. Fondata da Victor Bernard, direttore tecnico delle officine, al fine di favorire un rapporto con i lavoratori. Dei tre testi weiliani solo quello su Antigone venne effettivamente pubblicato su «Entre nous»: cfr. M.C. Sala, *Nota sui testi*, in S. Weil, *La rivelazione greca*, cit., p. 450. Ho riflettuto sui testi contenuti in *La rivelazione greca* in Rita Fulco, *Potere, violenza, governo della città,* in M.C. Sala (cur.), *Abitare la vita, abitare la storia. A proposito di Simone Weil,* Marietti, Genova 2015, pp. 49-60, e, più recentemente, in R. Fulco, *Simone Weil e la rivelazione greca: una via per salvare l'umano*, in A.M. Anselmo, L. Cardullo (cur.), *Il Pensiero Greco nelle Filosofie del Novecento*, Armando Siciliano, Messina 2026, pp. 331-338. Sulla questione dell'alterità nell'Elettra si sofferma acutamente S. Tarantino, *Simone Weil pensatrice dell'alterità*, cit., in particolare si vedano le pp. 41-44.

mostra l'obbedienza alla legge non scritta, Elettra incarna, per Weil, l'atto dell'attendere – non cercare, ma attendere – come forma della fiducia, o, ancor più, della "fede". Mi sembra importante precisare che Weil, pur conoscendo e avendo tradotto l'intera tragedia – per lei *tradurre* era un modo di conoscere ed entrare quasi in simbiosi con il testo[18] – in realtà si concentri, trascriva e commenti più volte i versi 1218-1229, cioè quelli dedicati al momento del ritorno di Oreste e al dialogo del riconoscimento tra Oreste ed Elettra. Di questo dialogo esistono, addirittura, sette versioni, la cui traduzione Simone Weil ha eseguito per destinatari differenti, ma anche, questione importante, ha annotato nei suoi *quaderni*, quindi per se stessa, come se vi fossero *due* ordini di comprensione per accostarsi alla figura di Elettra: uno più intimo e personale, e un altro pubblico.[19]

Nel commento all'*Elettra* scritto per il giornale delle Fonderie Rosierès l'accento è posto sulla rappresentazione che Sofocle offre della *miseria umana*. Simone Weil, sapeva che avrebbe parlato a chi sperimentava la sventura in modo continuativo, per questo voleva chiarire il fatto che l'*Elettra* non fosse una tragedia destinata esclusivamente a spiriti raffinati, ma, anzi, proprio a chi quella sventura sperimentava nelle proprie vite:

> La storia di Elettra è fatta per toccare tutti coloro che nel corso della propria vita hanno avuto occasione di sperimentare che cos'è la sventura. Certo, questa è una storia molto antica. Ma la miseria, e l'umiliazione, e l'ingiustizia, e il sentimento di essere completamente soli, di essere alla mercé della sventura, abbandonati da Dio e dagli uomini, queste cose non sono antiche. Sono di tutti i tempi. Sono cose che la vita infligge tutti i giorni a coloro che non hanno fortuna.[20]

[18] Mi sono soffermata sulla questione della "trasposizione" di alcuni concetti chiave in R. Fulco, *"Seul ce qui est juste est légitime". Limite du politique et obligation de justice*, in R. Chenavier, T. Pavel (cur.), *Simone Weil, réception et transposition*, Classiques Garnier, Paris 2019, pp. 307-320.

[19] Inoltre, i vv. 1224-1226 – che nella traduzione di Weil risuonano: *Oh luce benedetta! – Luce benedetta, è vero. – Oh voce, sei dunque qui*| *– Non tendere più l'orecchio altrove. – Ti tengo tra le mie braccia*|*– Tienimi così per sempre* –, appaiono in greco, in modo non sempre completo, sulla copertina e sulla quarta di copertina di diversi quaderni.

[20] S. Weil, *Elettra*, in *La rivelazione greca*, cit., p. 19. In edizioni italiane recenti, le riscritture di Antigone ed Elettra destinate agli operai sono state riproposte proprio in questa luce: due ritratti femminili della resistenza interiore alla forza, fondati non

Come è evidente, Weil comunica innanzitutto una coralità tragica che sia comprensibile nel suo proprio tempo, utilizzando parole, come "sfortuna". I suoi compagni e le sue compagne di lavoro avevano, infatti, avuto la sfortuna di apprendere la sventura alla catena di montaggio. Cosa fare, dunque, di fronte a questa sventura? Quale insegnamento può venire da Elettra?

Il rischio di disumanizzarsi, alla catena di montaggio, è sempre in agguato, e, al contempo, tanto la rabbia quanto la rassegnazione assediano gli sventurati. Weil decide per questo di concentrarsi su una figura, come quella di Elettra, anch'essa in bilico sull'abisso della disumanizzazione, ma che rappresenti, soprattutto, la capacità di *resistenza*, di *attesa* e di *fedeltà* a un bene che *non si vede*, che è lontano, ma nel quale non si smette di credere: «pur costretta a obbedire, in fondo al cuore non si assoggetta. […]; suo padre non può darle alcun soccorso, perché è morto; ma è a suo padre che resta fedele».[21] Weil sapeva, proprio perché aveva lavorato insieme a loro, fino a che punto gli operai e le operaie fossero sempre sul punto di cedere, di diventare, come lei stessa si è sentita, bestie da soma, obbedienti e docili, oppure brutali nei rapporti reciproci. Weil mostra Elettra nella sua indignazione continua e palese, ma anche nella sua pura fedeltà all'amore del padre, nonché animata da una speranza nell'avvenire di una giustizia che la liberi, infine, dalla sua condizione di miseria. La giustizia, però, senza la sua capacità di attesa e fedeltà, sarebbe impossibile.

Tuttavia, Sofocle lascia capire che anche una figura di pura resistenza come Elettra, se per troppo tempo è costretta all'avvilimento, rischia l'abbrutimento.[22] Elettra, però, preferisce questa sorte all'essere, come la sorella Crisotemi, sempre alla ricerca del male minore. Quando Crisotemi la sollecita a cedere ai due sovrani, al fine di vivere tranquilla, Elettra risponde di non chiederle di tradire coloro che ama.

sulla reazione ma sulla fedeltà, cfr. S. Weil, *Filosofia della resistenza. Antigone, Elettra e Filottete*, tr. it. A. Nuti, F.R. Recchia Luciani (cur.), il Melangolo, Genova 2020. Si veda anche l'edizione Farina: S. Weil, *Antigone, Elettra*, tr. it. e cura di M. Trentadue, Farina, Roma 2020. La figura di Antigone è, ovviamente, fondamentale per molte filosofe contemporanee, cfr. ad esempio: V. Surace, *Desideri inconfessabili. L'Antigone di Judith Butler*, «Logoi.ph», 21 (2023), pp. 50-60.

[21] S. Weil, *Elettra*, cit., p. 21.

[22] Weil traduce e commenta i versi in cui Elettra dice al coro: «In queste condizioni, amiche, non posso essere né ragionevole, né buona. Coloro a cui si è fatto troppo male non possono evitare di diventare malvagi» (*ivi*, p. 23).

La purezza dell'attesa di giustizia di Elettra, la sua capacità di resistenza, sarà ciò che consentirà l'accoglienza di Oreste, con il suo carico di amore e di violenta giustizia, che metterà fine alla schiavitù di Elettra. Il commento di Weil per gli operai si chiude con questa scena di gioia, di rivoluzione della pazienza, la potremmo chiamare, in cui amore e attesa vengono, infine esauditi. Un'interpretazione che si poteva sperare desse motivazione alla resistenza degli operai e delle operaie.

Nel commento al dialogo di Elettra e Oreste scritto per il suo amico domenicano Padre Perrin, il tono cambia, si fa "intimo", e Weil parla di una rappresentazione, addirittura, mistica.[23] Da ciò si comprende l'enorme differenza dei due piani di scrittura cui accennavo prima. In questa scrittura più intima, Simone Weil è concentrata sulla ricerca spirituale, quella che l'ha condotta a studiare le tradizioni religiose di tutto il mondo. Al di là delle singole rappresentazioni, ad essere ricercata è la modalità di relazione dell'anima con il divino, di cui Elettra appare paradigma:

> Se leggiamo questi versi senza pensare alla vicenda di Elettra e di Oreste, la risonanza mistica è evidente («Non chiedere mai più altrove», «Oramai tienimi così per sempre»). […] Si tratta di un riconoscimento, tema frequente nel folklore. Si crede di avere dinanzi a sé uno straniero, e invece è l'essere più amato. Così accadde a Maria Maddalena e a un certo giardiniere.[24]

[23] Si segnalano alcune letture concentrate sul rapporto tra femminile e mistica in Weil: S.K. Pinnock, *Mystical Selfhood and Women's Agency: Simone Weil and French Feminist Philosophy*, in A.R. Rozelle-Stone & L. Stone (eds.), *The Relevance of the Radical: Simone Weil 100 Years Later*, Continuum, New York 2010, pp. 205-220; J.C. Eaton, *Simone Weil and Feminist Spirituality*, «Journal of the American Academy of Religion», 4 (1986), pp. 691-704. Interessanti le riflessioni di F. Negri, *La passione della ragione in Simone Weil. Dalla ragione naturale alla ragione soprannaturale*, «Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia», 11 (2009).

[24] Cfr. S. Weil, *Discesa di Dio*, in Ead., *La rivelazione greca*, cit., pp. 162-163. Si veda *Gv*, 20,11-18. Maria Villela-Petit ha sintetizzato in modo limpido questo punto: Elettra non cerca Oreste; lo attende, e in quell'attesa si chiarisce il suo metodo di lettura come *riconoscimento di somiglianze*, procedura che non spiega i testi ma li lascia congiungersi, cfr. M. Villela-Petit, *Simone Weil et les tragiques grecs,* «L'Herne», 105 (2014), pp. 209-217. Si veda anche M. Cabaud Meaney, *Electra – Waiting on God*, in Ead., *Simone Weil's Apologetic Use of Literature Her Christological Interpretations of Ancient Greek Texts of the Supernatural*, cit., pp. 178-206.

E poco più avanti, con una variazione minima, ma significativa scrive: «Vi è qui un doppio riconoscimento. Dio riconosce l'anima in virtù delle sue lacrime, quindi si fa riconoscere. Quando l'anima estenuata ha cessato di attendere Dio, […] se ha orrore dei beni di quaggiù che hanno la pretesa di sostituirlo, allora Dio, dopo qualche tempo, giunge sino a lei, si mostra, le parla, la tocca».[25]

Si tratta di un piano completamente differente di scrittura, di parole e di orizzonte, che per Weil, però, avevano la stessa importanza di quello pubblico. Si tratta di due vie che Simone Weil offre per seguire la maestria e la testimonianza di Elettra. Una via dell'immanenza, potremmo dire, e una della trascendenza. Una via verso la giustizia degli uomini, e una verso quella, *disarmata e disarmante*, che viene dal contatto con il soprannaturale, in un appuntamento celeste, di cui Elettra e Oreste diventano, in questa lettura, eminenti figure.

4. *Albertine Thévenon, o del rapporto tra lavoro e pensiero*

Quando nel dicembre 1934 Weil abbandona la cattedra per entrare come operaia in fabbrica, compie, oltre che un gesto di profonda solidarietà con i lavoratori e le lavoratrici, un esperimento rigoroso di *verifica del reale*: far passare per il corpo la legge della necessità, incarnata nei meccanismi dell'industria, per capire che cosa accada all'anima sotto la pressione della velocità e dell'ordine.[26] Il *Journal d'usine*[27] e i testi confluiti in *La condition ouvrière*[28] registrano

[25] S. Weil, *Discesa di Dio*, cit., p. 163.

[26] Sulla questione dell'importanza della *realtà* per Weil, cfr. R. Chenavier, *Simone Weil. L'attenzione al reale*, tr. it. e cura di F. Negri, Asterios, Trieste 2016; C. Basili, *Simone Weil pensatrice del reale*, «Rivista Italiana di Filosofia Politica», 3 (2022), pp. 195-218.

[27] S. Weil, *Diario di fabbrica*, tr. it. e cura di M.C. Sala, Marietti, Genova 2015; si vedano anche le importanti riflessioni di Giancarlo Gaeta, *Un racconto di formazione*, in *ivi*, pp. 7-19 (ripreso come Id., *Una nuova coscienza di sé*, in *Leggere Simone Weil*, Quodlibet, Macerata 2018, pp. 91-102). Sulla questione del lavoro si veda S. Tarantino, *L'intelligence 'naturelle' du travail chez Simone Weil*, «Cahiers Simone Weil», 1 (2025), pp. 27-42. Mi sono soffermata sulla questione del lavoro in Weil in R. Fulco, *Giustizia e spiritualità del lavoro. La prospettiva di Simone Weil*, «Paradosso», 2 (2025), pp. 129-140.

[28] S. Weil, *La condizione operaia*, tr. it. F. Fortini, SE, Milano 1994. Sulla questione operaia e il periodo di fabbrica si vedano, tra gli altri, le recenti riflessioni di M. Esposito, *Soglia,* in Ead., *Gli spazi di mezzo. Pratiche e politiche dei corpi*, Mimesis, Milano-Udine 2025, pp. 25-68.

con spietata precisione l'emergere di una "docilità da bestia da soma" e, insieme, gli improvvisi lampi di dignità che affiorano quando il gesto ritrova ritmo, misura, forma contemplabile.

Albertine Thévenon – militante sindacale della Loira, insieme al marito Urbain – è fra le compagne più concrete della vicenda weiliana. Scrive, nel 1950, l'*Avant-propos* – non riportato nelle edizioni italiane[29] – alla prima edizione de *La Condition ouvrière* e conserva un carteggio in cui l'amicizia ha il tono severo delle cose necessarie. Le tre lettere di Weil ad Albertine (1934-35) illuminano sia la grammatica affettiva di Weil, sia la sua analisi del lavoro. Lo scambio epistolare tra Simone Weil e Albertine Thévenon costituisce un osservatorio privilegiato per comprendere la genesi e il lessico della riflessione weiliana sulla fabbrica, ma consegna, al contempo, il profilo umano e politico di un'interlocutrice, Albertine, che non è stata semplice destinataria delle lettere, ma compagna critica e partecipe di un'esperienza intellettuale e militante fuori dal comune. Albertine, infatti, ricostruisce l'incontro con Simone Weil, avvenuto nel 1932, nel *milieu* dei sindacalisti rivoluzionari della Loire (Monatte, Louzon), e il progressivo coinvolgimento della giovane *agrégée* nelle attività di studio, sostegno e militanza: dall'uso della paga per acquistare libri destinati al circolo di Saint-Étienne, alla scelta di vivere con cinque franchi al giorno come i disoccupati di Le Puy, fino alla partecipazione al sindacato degli insegnanti e alle delegazioni dei senza lavoro. Albertine sottolinea il passaggio, per nulla retorico, dall'analisi alla prova del reale. Il punto è decisivo anche per l'autodefinizione politica: Albertine registra l'antistalinismo precoce di Simone Weil e la sua critica all'"oppressione in nome della funzione", cioè alla potenza burocratica che, nell'organizzazione del lavoro, rischiava di sostituire un dominio a un altro. Dunque l'*Avant-propos* dialoga con gli scritti coevi di Weil (come *Perspectives* del 1933[30]), ma, soprattutto, accredita la fabbrica come luogo in cui le idee si lasciano mettere alla prova dell'esperienza. Albertine offre un ritratto non agiografico di Simone, che vi appare capace di rigore

[29] È davvero una perdita notevole il fatto di non aver riportato nelle edizioni italiane disponibili l'introduzione di Albertine Thévenon. In francese è possibile reperirla, attualmente, a mia conoscenza, solo nell'edizione originaria, del 1951, cfr. A. Thévenon, *Avant-propos*, in S. Weil, *La condition ouvrière*, Gallimard, Paris 1968, pp. 7-17.

[30] S. Weil, *Prospettive. Andiamo verso una rivoluzione operaia?*, in Ead., *Oppressione e libertà*, tr. it. L. Basile, Orthotes, Napoli-Salerno 2015, pp. 21-41.

e di allegria, di semplicità e di non conformismo; nel quale l'austerità non è culto dell'ascetismo, ma tensione verso un principio di giustizia "ab-soluta", sino alla formula paradossale della propria radicale non-pretesa, cioè il non aver diritto a nulla, poiché tanti non hanno diritto a nulla, come Weil scrive nella prima lettera ad Albertine. La coerenza estrema di questa scelta è, per Albertine, la chiave dell'unità di una vita che non si lascia scindere tra fasi "politiche" e fasi "mistiche". Dall'*Avant-propos* emerge con rara nettezza anche la figura di Albertine, che è, al contempo, *testimone* e *critica*. Albertine, infatti, rifiuta gli "esperimenti" dall'alto, dubita della possibilità di *scegliere* uno stato, quello di proletariato, che è, per definizione, condizione di fatto, non posa esistenziale. Teme per la salute e l'inesperienza manuale della giovane *agrégée*. Allo stesso tempo, riconosce in Weil un'*attenzione* capace di trasformare la prova in conoscenza, e la conoscenza in fraternità. Albertine non mitizza, direi, ma *sigilla*, con l'autorità di chi è stata testimone della vita di Weil, la coerenza di un itinerario che unisce Le Puy, Saint-Étienne, Marsiglia e Londra sotto il segno della giustizia.

In sintesi, direi che la maestria di Albertine ha a che fare anche con il suo saper essere amica che ascolta, come emerge dalle lunghe lettere che Simone le ha inviato.[31] In questo senso, Albertine non è un semplice "addresse", ma è una *coautrice* del processo di verità. Leggendo insieme le pagine dell'*Avant-propos* con le tre lettere ricevute da Simone Weil, si comprende che il *carteggio* è molto più che un corredo documentario al *Journal d'usine*: è il luogo in cui la verità del lavoro trova la sua *forma dialogica*. Senza Albertine, la prova rischierebbe di rimanere inarticolata o di piegarsi alle semplificazioni ideologiche; senza Weil, l'*esperienza* si dissolverebbe in vischiosità quotidiana. Insieme, danno vita a una *scuola di realtà* in cui filosofia e politica si tengono alla distanza giusta: la filosofia come misura dell'attenzione; la politica come cura della dignità contro l'arbitrio.

Le lettere ad Albertine, lette insieme alle pagine del *Journal d'usine*, e ad altre lettere, per esempio a Boris Souvarine, offrono, in filigrana, uno sguardo su una costellazione di figure femminili, quelle delle operaie, che, lungi dall'essere comparse, sono *singolarità* che si inscrivono in una riflessione etica e sociale. Attraverso le loro storie, appena accennate, emerge, da un lato, la *durezza* dei rapporti: gelosie

[31] Cfr. S. Weil, *Tre lettere a Albertine Thévenon*, in Ead., *La condizione operaia*, cit., pp. 121-128.

per le "buone commesse", rivalità alimentate dal cottimo, indifferenza o persino compiacimento quando una collega riceve un "cattivo lavoro" o viene rimproverata dal capo. Dall'altro, emergono gesti di bontà, come quello della colletta per un'operaia malata. In ogni caso, ciò che sembra chiaro è che il femminile nell'ambiente operaio sia *esposto* in modo peculiare alla violenza della fabbrica, come Weil scrive a Souvarine; il lavoro alla catena di montaggio procura, infatti, non di rado, malattie ginecologiche, tubercolosi, e trasforma la maternità in motivo di stigma o di ricatto:

> Ieri sera, uscendo, ero in uno stato che non puoi nemmeno immaginarti (per fortuna le emicranie mi davano almeno un po' di tregua); allo spogliatoio, ero stupita che le operaie fossero ancora capaci di chiacchierare e non mostrassero di avere in cuore la rabbia concentrata che era penetrata in me. Alcune tuttavia (due o tre) mi hanno espresso sentimenti analoghi. Sono le operaie malate, quelle che non possono riposarsi. Tu sai che lo sforzo al pedale delle presse è una pessima cosa per le donne; un'operaia mi ha detto di avere avuto una salpingite e di non avere potuto ottenere d'essere messa altrove. Ora finalmente non è più alle macchine; ma la sua salute è definitivamente rovinata.[32]

La "doppia oppressione", di genere e di classe, è qui senza proclami, nella concretezza dell'offesa. Per questo motivo sono convinta che anche le operaie, al contrario di quanto suggerirebbero le poche notazioni esplicite negli scritti weiliani, non costituiscano un mero sfondo, ma soggetti su cui l'attenzione di Weil è stata piena di cura, e a partire da cui Weil impara anche a misurare e soppesare le parole *giustizia* e *gioia*.

Dunque, in conclusione, sono convinta che la geografia femminile nel pensiero di Simone Weil non si limiti ad assumere un ruolo marginale. Essa costruisce una *pratica* del pensare, che è inseparabile da un'etica della forma: attendere, ascoltare, accogliere, leggere, riconoscere, giudicare, sono tutti verbi che si declinano al femminile, ma senza cadere nello stereotipo. Simone Pétrement insegna l'*onestà del raccontare*; le allieve l'*ascolto* e la *gioia che educa*; Maria il *vuoto che ospita*, la *fedeltà che misura*, la *materia che nutre*; Elettra l'*attesa che riconosce*; Albertine l'*amicizia che tiene insieme*; le operaie la *durezza che rivela la realtà*. In questa scuola di filosofia come maniera di vivere, le "compagne" non chiedono emozioni illusorie, ma *alleanza con il vero*.

[32] S. Weil, *Lettera a Boris Souvarin*, in *La condizione operaia*, cit., p. 135.

Su questo sfondo, si comprende meglio perché Weil, in uno dei passaggi più celebri di *Attesa di Dio*, colleghi la pienezza dell'amore del prossimo alla domanda «Qual è il tuo tormento?».[33] Non si tratta di un moto emotivo, ma di un atto di conoscenza che non possiede, ma *vede e accoglie*. Le "compagne di pensiero" mi sembrano, in ultima istanza, proprio le più fedeli custodi di questa domanda.

Bibliografia

C. Basili, *Simone Weil pensatrice del reale*, in «Rivista Italiana di Filosofia Politica», 3 (2022), pp. 195-218.

W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, in Id., *Angelus Novus*, tr. it. e cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 1995, pp. 5-30.

M. Cabaud Meaney, *Simone Weil's Apologetic Use of Literature. Her Christological Interpretations of Ancient Greek Texts of the Supernatural*, Oxford University Press, Oxford 2007.

R. Chenavier, *Simone Weil, une Juive antisémite? Éteindre les polémiques*, Gallimard, Paris 2021.

—, *Simone Weil. L'attenzione al reale*, tr. it. e cura di F. Negri, Asterios, Trieste 2016.

R. Chenavier – T. Pavel (cur.), *Simone Weil, réception et transposition*, Classiques Garnier, Paris 2019.

J.C. Eaton, *Simone Weil and Feminist Spirituality*, in «Journal of the American Academy of Religion», 4 (1986), pp. 691-704.

M. Esposito, *Rethinking Non-violence with Simone Weil*, in «Shift. International Journal of Philosophical Studies», 1-2 (2020), pp. 237-243.

—, *Soglia*, in Ead., *Gli spazi di mezzo. Pratiche e politiche dei corpi*, Mimesis, Milano-Udine 2025, pp. 25-68.

M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, tr. it. di M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2016.

R. Fulco, *Giustizia e spiritualità del lavoro. La prospettiva di Simone Weil*, in «Paradosso», 2 (2025), pp. 129-140.

[33] S. Weil, *Riflessione sul buon uso degli studi scolastici in vista dell'amore di Dio*, in *Attesa di dio*, tr. it. e cura di M.C. Sala, Adelphi, Milano 2008, p. 200. Sul tema della cura dell'altro come sguardo attento e giusto si concentra T. Greco, *Curare il mondo con Simone Weil*, Laterza, Roma-Bari 2023.

—, *Potere, violenza, governo della città*, in M.C. Sala (cur.), *Abitare la vita, abitare la storia. A proposito di Simone Weil*, Marietti, Genova 2015, pp. 49-60.
—, *Simone Weil e la rivelazione greca: una via per salvare l'umano*, in A.M. Anselmo – L. Cardullo (cur.), *Il Pensiero Greco nelle Filosofie del Novecento*, Armando Siciliano, Messina 2026, pp. 331-338.
—, *Souci de soi et spiritualité: distance et proximité entre Simone Weil et le «dernier Foucault»*, in «Cahiers Simone Weil», 2 (2024), pp. 199-213.
—, *Una filosofia in atto e pratica: soggettività e insegnamento*, in Ead., *Soggettività e potere. Ontologia della vulnerabilità in Simone Weil*, Quodlibet, Macerata 2020, pp. 31-38.
G. Gaeta, *Un racconto di formazione*, in S. Weil, *Diario di fabbrica*, cit., pp. 7-19; ripreso come Id., *Una nuova coscienza di sé*, in Id., *Leggere Simone Weil*, Quodlibet, Macerata 2018, pp. 91-102.
T. Greco, *Curare il mondo con Simone Weil*, Laterza, Roma-Bari 2023.
P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, tr. it. di A.M. Marietti, A.I. Davidson (cur.), Einaudi, Torino 2005.
—, *La filosofia come modo di vivere. Conversazioni con Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson*, tr. it. A.C. Peduzzi – L. Cremonesi, Einaudi, Torino 2008.
F. Negri, *La passione della ragione in Simone Weil. Dalla ragione naturale alla ragione soprannaturale*, in «Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia», 11 (2009).
S. Pétrement, *La vie de Simone Weil*, Fayard, Paris 1973 (nuova ed. 1997); tr. it. parziale di E. Cierlini, *La vita di Simone Weil*, M.C. Sala (cur.), Adelphi, Milano 1994.
S.K. Pinnock, *Mystical Selfhood and Women's Agency: Simone Weil and French Feminist Philosophy*, in A.R. Rozelle-Stone – L. Stone (eds.), *The Relevance of the Radical: Simone Weil 100 Years Later*, Continuum, New York 2010, pp. 205-220.
A.R. Rozelle-Stone – L. Stone (eds.), *The Relevance of the Radical: Simone Weil 100 Years Later*, Continuum, New York 2010.
M.C. Sala, *Il tepore dell'attenzione*, in S. Weil, *Piccola cara… Lettere alle allieve*, cit., pp. 9-31.
L. Sanò, *Il prisma dell'attenzione. L'alterità nel pensiero di Simone Weil*, in «Paradosso», 2 (2024), pp. 67-82.

V. Surace, *Desideri inconfessabili. L'Antigone di Judith Butler*, in «Logoi.ph», 21 (2023), pp. 50-60.
S. Tarantino, *Ἄνευ μητρός / Senza madre. L'anima perduta dell'Europa. María Zambrano e Simone Weil*, La Scuola di Pitagora, Napoli 2014.
—, *L'Antigone de Maria Zambrano et de Simone Weil*, in «Cahiers Simone Weil», 1 (2023), pp. 41-55.
—, *L'intelligence «naturelle» du travail chez Simone Weil*, in «Cahiers Simone Weil», 1 (2025), pp. 27-42.
—, *Simone Weil pensatrice dell'alterità*, in «Paradosso», 2 (2024), pp. 39-52.
A. Thévenon, *Avant-propos*, in S. Weil, *La condition ouvrière*, Gallimard, Paris 1968, pp. 7-17.
S. Weil, *Antigone*, in Ead., *La rivelazione greca*, M.C. Sala, G. Gaeta (cur.), Adelphi, Milano 2014, pp. 13-18.
—, *Antigone, Elettra*, tr. it. e cura di M. Trentadue, Farina, Roma 2020.
—, *Attesa di Dio*, tr. it. e cura di M.C. Sala, Adelphi, Milano 2008.
—, *La condizione operaia*, tr. it. di F. Fortini, SE, Milano 1994.
—, *Diario di fabbrica*, tr. it. e cura di M.C. Sala, Marietti, Genova 2015.
—, *Discesa di Dio*, in Ead., *La rivelazione greca*, cit., pp. 162-163.
—, *Elettra*, in Ead., *La rivelazione greca*, cit., pp. 19-28.
—, *Filosofia della resistenza. Antigone, Elettra e Filottete*, tr. it. di A. Nuti, F. Recchia Luciani (cur.), il Melangolo, Genova 2020.
—, *Filottete*, in Ead., *La rivelazione greca*, cit., p. 29.
—, *Oppressione e libertà*, tr. it. di L. Basile, Orthotes, Napoli-Salerno 2015.
—, *Piccola cara… Lettere alle allieve*, tr. it. e cura di M.C. Sala, Marietti, Genova 1998.
—, *Quaderni*, 4 voll., tr. it. e cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1982-1993 (voll. III, 1988; vol. IV, 1993).
—, *La rivelazione greca*, M.C. Sala, G. Gaeta (cur.), Adelphi, Milano 2014.
—, *Riflessione sul buon uso degli studi scolastici in vista dell'amore di Dio*, in Ead., *Attesa di Dio*, cit.
—, *Tre lettere a Albertine Thévenon*, in Ead., *La condizione operaia*, cit., pp. 121-128.
M. Villela-Petit, *Simone Weil et les tragiques grecs*, in «L'Herne», 105 (2014), pp. 209-217.

Valentina Surace

Il desiderio dell'altro
Judith Butler interprete della *Fenomenologia dello spirito*

1. *La decostruzione del Soggetto*

La genealogia del pensiero di Judith Butler, incentrato sulla decostruzione delle categorie identitarie (genere, sesso, razza, nazionalità, classe, dis-abilità), si radica nella sua interpretazione della *Fenomenologia dello Spirito* hegeliana. Butler sottrae queste categorie alla pretesa di essenzialismo, mostrando che esse non rimandano a una *natura* umana data una volta per tutte, bensì a una *condizione* umana storicamente e socialmente prodotta, per usare un'espressione arendtiana. La sua interpretazione di Hegel le permette di vedere l'identità non come un fondamento ontologico, ma come un processo relazionale e costitutivamente instabile. Il soggetto, lungi dall'essere originariamente autonomo, è sempre il risultato di una rete di relazioni da cui dipende.

Per decostruire l'istanza del soggetto della metafisica tradizionale, Butler decide di «schierare [*deploy*]»[1] il desiderio hegeliano, che ha uno spettro di significati che va dal desiderio naturale volto a consumare l'oggetto materiale fino al desiderio di riconoscimento [*Anerkennung*]. Prendendo le mosse dal concetto di Soggetto-Sostanza, Butler contesta a quei pensatori che considerano Hegel «il paladino del "soggetto", di una metafisica di chiusura o della presenza che esclude la

[1] J. Butler, *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, Columbia University Press, New York 2012[2]; tr. it. G. Giuliani, *Soggetti di desiderio*, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 19. Per un'introduzione a *Soggetti di desiderio*, si segnala il saggio di Ph. Sabot, *Spectres de Hegel. À propos de* Subjects of Desire *de Judith Butler*, in *Judith Butler. Trouble dans le sujet, trouble dans les normes*, F. Brugère - G. le Blanc (cur.), PUF, Paris 2009, pp. 21-34. Per un'introduzione generale al pensiero di Butler, mi permetto di rinviare a V. Surace, *Soggetti precari. L'ontologia sociale di Judith Butler*, Mimesis, Milano-Udine 2023.

differenza»,[2] di sottovalutare ciò su cui, nel Novecento, gli interpreti francesi della *Fenomenologia* avevano maggiormente insistito, ovvero «la critica immanente del soggetto auto-identico».[3]

Nella *Prefazione* Hegel afferma che la sostanza *è* Soggetto e in quanto tale è «il movimento del porre se stesso [*die Bewegung des Sichselbstsetzens*], […] è la mediazione del divenire-altro-da-sé con se stesso. […] La pura *negatività semplice*».[4] La copula "è" in questo contesto, secondo Butler, significa «diviene»;[5] di conseguenza, non designa una condizione statica, ma un movimento, in tedesco *Bewegung*, termine che conserva il significato di *Weg*, via, passaggio, tra il *non*-più e il *non*-ancora; e, infine, la negatività designa «l'ineguaglianza della sostanza verso se stessa».[6] Il sé, pertanto, non è un *dato*, ma un essere in *atto*, nell'atto di farsi, negandosi come in-sé. Come nota Nancy – alla cui interpretazione Butler è debitrice per sua stessa ammissione –, il classico principio di identità Io=Io vuol dire solo ex-posizione, «passaggio e salto nell'altro di ciò che non è mai stato in sé».[7] Formulando il principio identitario non come l'«immota tautologia»[8] Io

[2] J. Butler, *Soggetti di desiderio*, cit., p. 196.

[3] *Ivi*, p. 196. Hegel e la *Fenomenologia* ricevono un rinnovato interesse in Francia grazie alla pubblicazione del testo di Jean Wahl sulla "coscienza infelice" nel 1929 (J. Wahl, *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, tr. it. F. Occhetto, I.L.I., Milano 1972) e al seminario tenuto da Kojève all'*École pratique des Hautes Études* di Parigi, dal 1933 al 1939, a cui presero parte molti studiosi, come Bataille, Lacan, Merleau-Ponty e Hyppolite (A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla "Fenomenologia dello Spirito" tenute dal 1933 al 1939 all'École Pratique des Hautes Études raccolte e pubblicate da Raymond Queneau*, tr. it. e cura G.F. Frigo, Adelphi, Milano 1996). A proposito della *Hegel-Renaissance*, si segnalano, tra gli altri, A. Bellantone, *Hegel in Francia* (1817-1941), 2 voll., Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2006 e B. Braugh, *French Hegel. From Surrealism to Postmodernism*, Routledge, New York-London 2003.

[4] G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, tr. it. E. De Negri, RCS, Milano 2001, I, p. 14.

[5] J. Butler, *Soggetti di desiderio*, cit., p. 21.

[6] G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., I, p. 29.

[7] J.-L. Nancy, *Hegel. L'inquietudine del negativo*, tr. it. A. Moscati, Cronopio, Napoli 2010, p. 55. Secondo Butler, Nancy «libera Hegel del tropo della totalità, insistendo sul fatto che l'"inquietudine" del sé è esattamente la sua modalità di divenire, la sua definitiva non-sostanzialità nel tempo, e la sua specifica espressione di libertà» (J. Butler, *Soggetti di desiderio*, cit., p. XIX), intesa non come il libero arbitrio di un soggetto padrone di sé, ma come esperienza della negatività della sostanza, liberazione da ogni stabile fissità.

[8] J. Hyppolite, *Genesi e struttura della "Fenomenologia dello Spirito" di Hegel*, tr. it. G.A. De Toni, La Nuova Italia, Firenze 1999, p. 193.

= Io, ma come Io = divenire Altro, Hegel «ci ha fornito una nozione ex-statica del sé, il quale si colloca necessariamente, al di fuori di se stesso, non è uguale a sé, ma diverso sin dall'inizio».[9] Lo stesso che ritorna in sé non è l'uguale, anzi persino il termine "ritorno", per Butler, è «una sorta di impropria denominazione».[10] Il prezzo della conoscenza di sé è la perdita di sé, ciò significa che, per essere se stesso, il sé deve attraversare tale perdita, con la conseguenza che non verrà mai restituito com'era prima di incontrare l'altro.[11] La determinazione fondamentale della filosofia hegeliana, pertanto, è l'uscire fuori da sé [*ausser sich*] e non il ritorno a sé, l'*Aufhebung*, che non può essere considerata «una struttura puramente appropriativa»[12] né può esse-

[9] J. Butler, *Undoing Gender*, Routledge, New York-London 2004; tr. it. e cura F. Zappino, *Fare e disfare il genere*, Mimesis, Milano-Udine 2014, p. 227. Che l'essere sia fuori di sé – sottolinea Butler – è un'intuizione che «deriva dall'idealismo tedesco e dalle più antiche tradizioni ex-statiche medievali» (J. Butler, *Fare e disfare il genere*, cit., p. 230). Butler ricostruisce l'etimologia di estasi «per sottolineare come ha fatto Heidegger, il significato originale del termine, il quale implica l'essere al di fuori di se stessi» (*ivi*, p. 213, nota 10). Per Heidegger «l'espressione "estatico" non ha nulla a che fare con stati di estasi o simili. La comune espressione greca *ekstatikón* significa l'uscir-fuori-di-sé. Essa si ricollega al termine "esistenza" […] e questa, considerata dal punto di vista ontologico, è l'unità originaria dell'esser-fuori-di-sé pervenente-a-sé» (M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, tr. it. A. Fabris, Il Melangolo, Genova 1999, pp. 255-256). Per Heidegger l'essenza estatica dell'esistenza non viene intesa adeguatamente «se ce la si rappresenta solo come uno "star fuori" (*Hinausstehen*), dove per "fuori" (*Hinaus*) si intende il "via da" (*Weg von*) l'interno di un'immanenza della coscienza e dello spirito. In questo caso, infatti, l'esistenza verrebbe rappresentata ancora dal punto di vista della "soggettività" e della "sostanza", mentre invece resta da pensare il "fuori" (*Aus*) come dispiegarsi (*Auseinander*) dell'apertura dell'essere stesso» (M. Heidegger, *Introduzione a "Che cos'è metafisica?"*, in *Segnavia*, tr. it. F. Volpi, Adelphi, Milano 2002, p. 326). Ho approfondito il concetto di estaticità del soggetto hegeliano, mostrando che l'estasi, in tal caso, non è lo stato di quiete in cui l'anima raggiunge l'agognata unione con Dio, ma il movimento inquieto del corpo desiderante verso l'altro, in cui esso vede se stesso, non è una trascendenza verso l'alto, ma l'apertura originaria a una dimensione interrelazione, in V. Surace, *Corpi estatici. Judith Butler interprete dell'*ausser sich *hegeliano*, «Lo Sguardo - rivista di filosofia», 33 (2021), pp. 413-424.

[10] J. Butler, *To Sense What Is Living in the Other Hegel's Early Love*, in *Senses of the Subject*, Fordham University Press, New York 2015; tr. it. M. Anzalone, *Sentire ciò che nell'altro è vivente. L'amore nel giovane Hegel*, Orthotes, Napoli-Salerno 2014, p. 75.

[11] J. Butler, *Giving an Account of Oneself*, Fordham University Press, New York 2005; tr. it. F. Rahola, *Critica della violenza etica*, Feltrinelli, Milano 2006, p. 42: «il soggetto hegeliano del riconoscimento oscilla inevitabilmente tra una condizione di perdita e una di estasi».

[12] J. Butler, *Commentary* to J.C. Flay, *Hegel, Derrida and Bataille's Laughter*, in *Hegel and His Critics. Philosophy in the Aftermath of Hegel*, W. Desmond (ed.), State University of New York Press, Albany 1989, p. 175.

re equiparata ad «un progetto di totalizzazione».[13] Su questo aspetto Butler si misura criticamente con Derrida, che intende l'*Aufhebung* come una sorta di «strategia di occultamento: non l'incorporazione della differenza in un'identità, ma la denegazione della differenza al fine di porre un'identità fittizia».[14] Pertanto, «sembra che la negazione inclusa nella *Aufhebung* sia interpretata da Derrida come un divieto o

[13] *Ibidem*. L'interpretazione butleriana risente di quella di Nancy, il quale cerca di «leggere *altrimenti* [autrement] Hegel» (J.-L. Nancy, *La remarque spéculative (un bon mot de Hegel)*, Galilée, Paris 1973, p. 30) e, in particolare, la «parola d'accesso [*mot de passe*]» (*ivi*, p. 78) al suo pensiero, *Aufhebung*, intesa come ciò che «precede e rende possibile la differenza» (*ivi*, p. 53), come il rapporto che media e «rileva [*relève*] la possibilità stessa della *Logica*» (*ivi*, p. 61) identitaria. Nancy sottolinea che *logós* indica l'identico non come sostanza, ma come atto, l'atto di porsi come altro da sé, di alterar*si*. Già Heidegger aveva sottolineato che Hegel si riappropria del senso originario della logica, in base a cui il principio di identità non dice solo «"ogni A è esso stesso lo stesso", bensì "con sé stesso (*mit ihm selbst*) ogni A è esso stesso lo stesso". Nella stessità è contenuta questa relazione del "con"» (M. Heidegger, *Identità e differenza*, tr. it. G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2009, p. 29). Ciò significa che «lo stesso [*das Selbe*] non è l'uguale [*das Gleiche*], giacché mentre nell'uguale la diversità svanisce, nello stesso la diversità appare» (*ivi*, p. 58).

[14] J. Butler, *Soggetti di desiderio*, cit., p. 204. Nonostante riconosca a Hegel di aver pensato la «differenza assoluta» come identità e relazione, come mediazione tra sé e l'altro (J. Derrida, *Violenza e metafisica. Saggio sul pensiero di Emmanuel Levinas*, in *La scrittura e la differenza*, tr. it. G. Pozzi, Einaudi, Torino 2002, p. 197, nota 1), Derrida gli rimprovera di averla caratterizzata come *contraddizione* «per poterla risolvere, interiorizzare, rilevare, secondo il procedimento sillogistico della dialettica» (Id., *Posizioni. Scene, atti, figure della disseminazione*, tr. it. M. Chiappini e G. Sertoli, ombre corte, Verona 1999, pp. 55-56); pertanto, «la *différance* deve segnare […] il punto di rottura col sistema dell'*Aufhebung*» (*ivi*, p. 56). Secondo Derrida, per Hegel la *negazione* è un'uscita fuori di sé che è «il cammino obbligato di un ritorno a sé» (Id., *Il pozzo e la piramide. Introduzione alla semiologia di Hegel*, in *Margini della filosofia*, tr. it. M. Iofrida, Einaudi, Torino 1997, p. 111. Per questo tema, si rimanda a C. Resta, *Pensare al limite. Tracciati di Derrida*, Guerini, Milano 1990, pp. 106-131) e l'*Aufhebung* è un'auto-produzione o l'economia conservativa dello "stesso", in cui tutte le relazioni apparentemente esterne sono assimilate in una totalità. Tuttavia, osserva Butler, Derrida sembra rivedere le sue posizioni nell'introduzione a *Typographies* di Lacoue-Labarthe e in *Glas* (cfr. J. Butler, *Soggetti di desiderio*, cit., p. XXII). Nel primo di questi testi, Derrida afferma che la «negazione non equivale necessariamente a un lavoro dialettico» (J. Derrida, *Désistance*, in *Psyché. Invenzioni dell'altro II*, tr. it. R. Balzarotti, Jaca Book, Milano 2009, p. 240), anzi può significare una certa de-costituzione [*désistement*], e, nel secondo, punta a «far apparire forze di resistenza all'*Aufhebung* […] e mostrare che tali forze di resistenza non costituiscono a loro volta negatività ri-levabili» (J. Derrida, *Glas*, tr. it. e cura S. Facioni, Bompiani, Milano 2006, p. 230).

una repressione di ciò che minaccia di eccedere la dialettica e rivelarne il suo stato come meno che assoluto».[15] Tuttavia, sottolinea Butler, «per Hegel l'atto di assimilazione è simultaneo ad una revisione radicale del soggetto stesso».[16]

2. *Desidero ergo sum*[17]

Il soggetto hegeliano non è una *res*, ma un *actum* e non è *cogitans*, ma *desiderans*, dal momento che il desiderio – spiega Butler – è sempre «ricerca dell'identità in ciò che sembra differente».[18] Hegel introduce quasi *en passant* la nozione di desiderio [*Begierde*],[19] che, in realtà, è il vero motore del viaggio della coscienza; è Kojève, secondo Butler, a dare inizio all'«interesse filosofico nei confronti del desiderio»[20] hegeliano, mettendo in luce che solo «come Desiderio l'uomo si costituisce e si rivela – a sé e agli altri – come un Io»[21] e che questo Io non sarà «"identità" o eguaglianza con sé, ma "negatività negatrice". Detto altrimenti l'essere di questo Io sarà divenire».[22] Il desiderio esprime l'inquietudine del soggetto, poiché la sua soddisfazione non è mai il raggiungimento di un'assolutezza o totalità; se l'autocoscienza potesse soddisfare definitivamente il proprio desiderio, questa

[15] J. Butler, *Commentary* to J.C. Flay, cit., p. 177.

[16] *Ivi*, p. 176.

[17] Montanaro sintetizza nella formula *Desidero ergo sum* il fatto che il desiderio rappresenti il filo rosso dell'orizzonte teoretico di Butler, la quale opera una serie di riprese di questo tropo filosofico, centrale nelle produzioni dei *maîtres à penser* coi quali si confronta (Kojève, Lacan, Deleuze), mostrando come il testo da cui parte e a cui torna è la *Fenomenologia dello Spirito*, cfr. M. Montanaro, *Desiderio - Corpo - Riconoscimento nella produzione di Judith Butler*, «Quaderni di Donne & Ricerca» 18 (2010), https://www.cirsde.unito.it/sites/c555/files/2024-05/quaderno_montanaro.pdf.

[18] J. Butler, *Soggetti di desiderio*, cit., p. 10.

[19] G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 145. Per una ricostruzione del complesso uso semantico che Hegel fa del concetto di *Begierde*, il desiderio sensibile, distinto da *Begehren*, il desiderio nell'accezione più ampia, sulla scorta delle interpretazioni di Kojève e Butler, si veda B. Marte, *L'appetizione hegeliana, la* Begierde*, come "attività di una mancanza"*, «Kainos» 7 (2007), http://www.kainos.it/numero7/ricerche/marte.html.

[20] J. Butler, *Soggetti di desiderio*, cit., p. 8.

[21] A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 18

[22] *Ivi*, p. 19.

quieta sazietà si rivelerebbe come una sorta di «morte in vita».[23] Sebbene Hegel difenda la possibilità ideale di raggiungere se stessi, non manca di accennare ai vari modi in cui questa mediazione può non riuscire, al punto che definisce la via percorsa dalla coscienza una «via della disperazione [*Weg der Verzweiflung*]».[24] La disperazione – osserva Butler –, come per Kierkegaard, è una malattia che «caratterizza il fallimento di un sé a conoscere o diventare pienamente se stesso»,[25] a mediare con ciò che inizialmente appare diverso per «divenire a casa nell'alterità [*to become at home in otherness*]».[26]

L'autocoscienza hegeliana, che ha bisogno dell'altro per essere se stessa, sembra inserirsi in quella lunga tradizione filosofica, risalente a Platone e al suo celebre mito degli androgini, che connette il desiderio alla mancanza e al bisogno di ricongiungersi con l'altro, da cui si

[23] J. Butler, *Soggetti di desiderio*, cit., p. 17. Butler prende a prestito quest'espressione da Derrida, che la riferiva alla piramide, monumento funerario che custodisce l'anima, il soffio vivente (J. Derrida, *Il pozzo e la piramide*, cit., p. 122).

[24] G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 70. Come insegna Kierkegaard, la disperazione è un mis-rapporto, un «rapporto squilibrato [*misforhold*]», che interrompe gli sforzi del soggetto di divenire se stesso (S. Kierkegaard, *La malattia per la morte*, tr. it. E. Rocca, Donzelli, Roma 1999, p. 16).

[25] J. Butler, *Kierkegaard's Speculative Despair*, in *Senses of the Subject*, cit., p. 113. Nel fatto che il soggetto hegeliano non è trasparente a se stesso e nel suo viaggio va incontro a una serie di disavventure, che sono veri e propri misconoscimenti è possibile ravvisare, secondo Butler, il punto d'incontro con il soggetto lacaniano. Il soggetto desiderante hegeliano non è auto-evidente come l'*ego cogito*: infatti, «ci sono pause e rotture e diversi tipi di inversioni nella *Fenomenologia* che non possono essere catalogate come forme di *Aufhebung*» (J. Butler, *Commentary* to J.C. Flay, cit., p. 174). Eppure, Lacan critica Hegel «per aver limitato la sua analisi del desiderio a un'analisi dell'auto-coscienza o, in termini psicoanalitici, del conscio [...], per aver trascurato l'opacità dell'inconscio e per aver esteso il presupposto cartesiano di una coscienza trasparente» (J. Butler, *Soggetti di desiderio*, cit., p. 210). Per Lacan, il soggetto è costituito a partire dalla proibizione del godimento [*jouissance*] di unirsi al corpo materno, che la coscienza tenta di nascondere. L'inconscio è il fantasma dell'altro perduto, l'Altro non-recuperabile, non-sradicabile, non-rappresentabile e non-dicibile, che viene rimpiazzato da oggetti libidici supplementari, compensatori dell'oggetto primitivo. In tal modo, la dinamica del desiderio assume la forma di un misconoscere [*méconnaître*], che, però, è essenziale alla conoscenza di sé [*me connaître*] (cfr. J. Lacan, *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano*, in *Scritti*, tr. it. G.B. Contri, Einaudi, Torino 2002, II, p. 811).

[26] J. Butler, *Kierkegaard's Speculative Despair*, in *Senses of the Subject*, cit., p. 114.

è stati separati.[27] Butler interpreta, però, questa mancanza in termini psicoanalitici, insistendo sul fatto che per Hegel l'autocoscienza è definita da una «partizione *originaria* [*Ur-teil*]»,[28] quella che per Lacan è una «mancanza-a-essere [*manque-à-être*]»,[29] una beanza [*béance*],[30] una faglia aperta nell'essere, una «*Spaltung* o scissione»[31] del soggetto. Butler parla di *disgregazione ontologica*, dal momento che l'alterità si situa al cuore del sé stesso, ovvero, usando un'espressione derridiana, che «l'altro è in me prima di me»;[32] difatti, osserva Butler, «se si presuppone che il sé esista e poi si scinda, si presume che lo status ontologico del sé sia autosufficiente prima di subire tale scissione».[33]

Pertanto, la mancanza, che rivela la lacerazione della coscienza, è condizione di apertura all'altro, tant'è che Butler la lega con l'altra accezione tradizionale del desiderio, ossia l'appetito, la brama di raggiungere (qualcosa), e lo fa tramite il concetto hegeliano di *forza* [*Kraft*], che è «l'impulso che una realtà nascente manifesta per trovare per sé una determinata forma esteriore – la riformulazione hegeliana

[27] Cfr. Platone, *Simposio o sull'amore*, tr. it. F. Zanatta, Feltrinelli, Milano 2010, 189a-193d, pp. 67-77.

[28] G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, tr. it. B. Croce, Laterza, Roma-Bari 2002, § 166, p. 165.

[29] J. Lacan, *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi 1964*, tr. it. S. Loaldi e I. Molina, A. Caccia (cur.), Einaudi, Torino 1979, p. 30. La «mancanza-a-essere [*manque-à-être*]» non è la «mancanza di essere [*manque d'être*]» nel senso sartriano, cfr. J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla*, tr. it. G. Del Bo, Il Saggiatore, Milano 2008, p. 653.

[30] Cfr. J. Lacan, *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, cit., p. 170.

[31] J. Lacan, *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano*, cit., p. 819. Per Lacan, la *Spaltung*, la divisione strutturale del soggetto, è simboleggiata «dalla sbarra obliqua di nobile bastardaggine che imprimiamo all'S del soggetto per notarlo come quel dato soggetto: $» (Id., *La direzione della cura e i principi del suo potere*, in *Scritti*, cit., p. 630). Recalcati interpreta la mancanza lacaniana non come *negativa*, ma come *generativa*, in quanto nutre il nostro desiderio, che non è solo rimpianto nostalgico per una pienezza irraggiungibile, ma potenza che rende la mancanza condizione di apertura all'Altro. L'esperienza del desiderio, per Recalcati, non è l'esperienza di un Io-padrone, dell'identico, ma di un indebolimento della credenza narcisistica dell'Io, di una perturbazione dell'identità, di una *disidentità* (cfr. M. Recalcati, *Abitare il desiderio. Sul senso dell'etica*, Marcos y Marcos, Milano 1991).

[32] J. Derrida, *«Ho il gusto del segreto»*, in J. Derrida – M. Ferraris, *«Il gusto del segreto»*, tr. it. M. Ferraris, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 101.

[33] J. Butler, *Fare e disfare il genere*, cit., p. 229.

del *conatus* di Spinoza»,[34] che include, però, «il lavoro negativo».[35] La forza, per Hegel, esiste in una *doppia guisa*, poiché è il *sussistere* in sé (Uno) e l'*estrinsecarsi* (Altro); la forza è ciò che spinge una realtà interna ad assumere una forma, ma anche ciò che ne impedisce il completo assorbimento in quella forma: *impulso* e lavoro del *negativo* sono un'unica forza.[36]

3. *Desiderio di un desiderio*

Il *conatus*, il desiderio di persistere nel proprio essere, «si realizza solo attraverso il desiderio di *essere riconosciuto*».[37] A controbilanciare il principio della *forza* subentra la *passività* dell'essere riconosciuto, che insiste sulla non auto-sufficienza del soggetto, sul suo dipendere dall'altro per raggiungere se stesso. Perciò, afferma Butler, «anche se può sembrare che il desiderio di perseverare sia un desiderio individuale, esso finisce per richiedere e acquisire una socialità»,[38] ovvero un mondo che «promuove la possibilità di tale perseveranza».[39]

[34] J. Butler, *Soggetti di desiderio*, cit., p. 30. Contrariamente a Butler, Deleuze ritiene che il fatto di dipendere dall'altro renda il sé hegeliano mancante del potere di auto-affermazione, tipico dello *Übermensch* nietzscheano, e faccia della *Begierde* nient'altro che una repressione del desiderio originario, che afferma la vita (cfr. G. Deleuze – F. Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, tr. it. A. Fontana, Einaudi, Torino 1975). Come sottolinea Dumoulié, «la grande idea di Deleuze, che lo collega intimamente a Spinoza e Nietzsche, è la positività del desiderio, potenza essenzialmente creatrice. La sua battaglia filosofica è consistita nel combattere la *doxa* platonica, divenuta il dogma della psicoanalisi: l'opinione che il desiderio nasca da una mancanza» (C. Dumoulié, *Il desiderio. Storia e analisi di un concetto*, tr. it. S. Arecco, Einaudi, Torino 2002, p. 166).

[35] J. Butler, *Soggetti di desiderio*, cit., p. 14.

[36] Cfr. G.W.F. Hegel, *Forza e intelletto*, in *Fenomenologia dello spirito*, cit., I, pp. 108 e sgg.

[37] J. Butler, *Critica della violenza etica*, cit., p. 62. Cfr. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., I, p. 153: «l'autocoscienza è *in* e *per sé* in quanto e perché essa è in e per sé per un'altra; ossia essa è soltanto come un qualcosa di riconosciuto [*anerkannt*]».

[38] J. Butler, *The Desire to live. Spinoza's Ethics under Pressure*, in *Senses of the Subject*, cit., p. 65.

[39] *Ibidem*.

Di certo, «l'apparizione dell'altro è uno "scandalo" per una certa maniera di pensare che mantiene ferma la certezza che l'"io" abbia il proprio fondamento nella propria esistenza specifica».[40] Butler usa una categoria cardine della cristianità, lo "scandalo" (*Mt* 11,6; *Lc* 7,23 e 15,12; *Gv* 6,61 e 16,1), per esprimere la scissione ontologica del soggetto. Il sé è *doppio*, ovvero «*è* se stesso solo nella misura in cui *è* l'altro, poiché, per Hegel, l'identità con se stessi è realizzata nella misura in cui essa è mediata da ciò che è differente».[41] L'altro, scardinando la logica del principio di non contraddizione, non è «nulla di estraneo»,[42] bensì è me *senza* essere me, ossia è «in un certo senso me, in un altro senso "non me"».[43] Prima dell'incontro con l'altro il sé esiste, ma non ha ancora assunto il proprio essere, cosicché, nello sforzo teso a ottenere il riconoscimento dell'Altro, «questo soggetto scopre che la propria dipendenza non è solo uno dei suoi tanti attributi, ma è il suo stesso sé».[44]

Sulla scorta della logica derridiana della contaminazione, l'altro rappresenta tanto una minaccia, un «motivo di angoscia»,[45] quanto «una straordinaria *chance*»,[46] un'opportunità di «abbandonare e disertare ogni dimensione autosufficiente dell'"io", concepito come qualcosa che si possiede».[47] Data quest'essenziale ambivalenza, il rico-

[40] J. Butler – C. Malabou, *Sois mon corps*, Bayard, Paris 2010; tr. en., *You Be My Body for Me: Body, Shape, and Plasticity in Hegel's* Phenomenology of Spirit, in *A companion to Hegel*, S. Houlgate and M. Baur (ed.), Blackwell Publishing Ltd., Chichester 2011; tr. it. e cura G. Tusa, *Che tu sia il mio corpo. Una lettura contemporanea della signoria e della servitù in Hegel*, Mimesis, Milano-Udine 2017, p. 66. Kierkegaard insegna che «la possibilità dello scandalo è una specie di bivio ovvero è ciò che pone davanti a un bivio. Da questa possibilità si dipartono due vie, l'una porta allo scandalo e l'altra alla fede, ma non si giunge mai alla fede senza passare attraverso la possibilità dello scandalo» (S. Kierkegaard, *Esercizio di cristianesimo*, tr. it. C. Fabro, Piemme, Casale Monferrato 2000, p. 121).

[41] J. Butler, *Soggetti di desiderio*, cit., p. 21.

[42] G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., I, p. 292.

[43] J. Butler – C. Malabou, *Che tu sia il mio corpo*, cit., p. 65.

[44] J. Butler, *Soggetti di desiderio*, cit., p. 66.

[45] J. Butler, *Critica della violenza etica*, cit., p. 179.

[46] *Ibidem*. Descrivendo la "logica della contaminazione", Derrida spiega che la relazione all'alterità è per il vivente ciò che lo espone alla morte *e* la condizione della vita: «la minaccia è la chance, la chance è la minaccia: tale legge è assolutamente innegabile e irriducibile» (J. Derrida, *Nietzsche e la macchina. Intervista con R. Beardsworth*, tr. it. I. Pelgreffi, Mimesis, Milano 2010, p. 67).

[47] J. Butler, *Critica della violenza etica*, cit., pp. 179-180.

noscimento non può che svilupparsi come tragica lotta.[48] Nella lotta per la vita e la morte, afferma Butler, il riconoscimento è «una forma più evoluta di desiderio»,[49] che non è una semplice negazione dell'alterità, ma «l'inquietante dinamica in cui si cerca di trovare se stessi nell'Altro».[50] In *Signoria e servitù* il desiderio non viene rimpiazzato, ma muta, è *aufgehoben*, poiché da desiderio di consumo diviene «desiderio del desiderio di un altro [*desire for another's desire*]»,[51] espressione questa che Butler ricava tanto da Kojève, che parla di «desiderio d'un desiderio»,[52] quanto da Lacan, il quale evidenzia il privilegio

[48] Il giovane Hegel rintraccia il movimento del riconoscersi [*die Bewegung des Anerkennens*] nel rapporto d'amore, quel sentimento che «ritrova se stesso negli altri e […] si pone fuori della propria esistenza» (G.W.F. Hegel, *Frammento tubinghese*, in *Scritti giovanili*, tr. it. E. Mirri, Guida, Napoli 1993, p. 101). Tuttavia, poiché all'amore manca «la serietà, il dolore, la pazienza e il travaglio del negativo» (G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., I, p. 14), le autocoscienze «*danno prova* reciproca di se stesse attraverso la lotta per la vita e per la morte» (*ivi*, p. 157).

[49] J. Butler, *Fare e disfare il genere*, cit., p. 343.

[50] *Ibidem*.

[51] J. Butler, *Soggetti di desiderio*, cit., p. 50. Secondo Hyppolite, la *Begierde* «pur confondendosi inizialmente con l'appetito (*appétit*) sensibile […], reca in sé un significato infinitamente più ampio. Nel fondo in tale appetire (*désir*) l'autocoscienza cerca se stessa e si cerca nell'altro» (J. Hyppolite, *Genesi e struttura della "Fenomenologia dello Spirito" di Hegel*, cit., p. 196); per Hyppolite «soltanto in tale rapporto delle autocoscienze si attua la vocazione dell'uomo» (*ivi*, p. 203). Come evidenzia Merlino «è desiderando una relazione che l'Uomo esiste come nulla (potremmo dire come differenza, o, per essere più precisi, come differire) e non come monolitica identità di sé con se stesso» (G. Merlino, *Aporie della fine. A proposito dell'interpretazione di A. Kojève*, in *La Fenomenologia dello Spirito dopo duecento anni*, G. Cotroneo, G. Furnari Luvarà e F. Rizzo (cur.), Bibliopolis, Napoli 2008, p. 520).

[52] A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 617. Secondo Kojève, la distinzione tra desiderio biologico e desiderio di riconoscimento è il *discrimen* ontologico tra uomo e animale: «il desiderio di riconoscimento […] *trascende* il dato naturale, e nella misura in cui si *realizza* crea un essere trans-naturale o umano» (*ivi*, p. 703). Butler, pur riconoscendo a Kojève il merito di aver sottolineato che il desiderio fa dell'essere dell'uomo non un'identità stabile, ma un divenire, gli rimprovera di aver privato il desiderio del suo carattere incarnato, di aver privato l'uomo del suo aspetto corporeo, concependolo come «un agente creativo astratto» (J. Butler, *Soggetti di desiderio*, cit., p. 78). Il fatto che il desiderio sia antropogeno, nel senso che è il veicolo attraverso cui la coscienza si costituisce come essere umano, non implica la sua disincarnazione, perché «il corpo non è solo ed esclusivamente la precondizione del desiderio, ma ne è anche il mezzo essenziale» (*ivi*, p. 88). Pertanto, «la storia del desiderio deve essere raccontata nei termini di una storia dei corpi» (*ivi*, p. 266).

dell'altro nella costituzione del sé: «il desiderio dell'uomo trova il suo senso nel desiderio dell'altro, non tanto perché l'altro detenga le chiavi dell'oggetto desiderato, quanto perché il suo primo oggetto è di essere riconosciuto dall'altro».[53]

Nel momento successivo de *La coscienza infelice* la duplicazione, che precedentemente era distribuita in due singoli – il signore e il servo –, viene interiorizzata: la coscienza infelice è «scissa entro sé stessa»,[54] è *infranta* eppure *indivisa*, poiché è l'unità di entrambe le autocoscienze, che riassume la dialettica della loro lotta. Il passaggio alla coscienza infelice, osserva Butler, «comporta la divisione della psiche in due parti, ossia nelle due condizioni di potere e di servitù all'interno di una singola coscienza, per mezzo delle quali il corpo viene nuovamente ammantato di un'alterità ora interiore alla psiche stessa».[55] La coscienza infelice sostituisce l'assoggettamento del corpo alla dominazione unilaterale del potere esterno e repressivo del signore con l'auto-assoggettamento a norme etiche. In questo senso, secondo Butler, Hegel è il primo «a spiegare le inversioni del potere che hanno luogo quando esso acquisisce lo stato di realtà psichica»,[56] la qual cosa lo allinea a intuizioni ascritte a Nietzsche e a Freud. Nietzsche osserva, infatti, che gli ideali ascetici si traducono in «una *volontà del nulla*,

[53] J. Lacan, *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi*, in *Scritti*, cit., I, p. 261. Osserva ancora Lacan: «il desiderio dell'uomo è il desiderio dell'Altro, in cui "dell'" è la determinazione che i grammatici chiamano soggettiva, cioè che egli desidera in quanto Altro» (J. Lacan, *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano*, cit., p. 817). Per un approfondimento, si veda B. Moroncini – R. Petrillo, *L'etica del desiderio. Un commentario del seminario sull'etica di Jacques Lacan*, Napoli, Cronopio 2007.

[54] G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., I, p. 174. Come osserva Butler, a sottolineare l'essere «internamente divisa» (J. Butler, *Soggetti di desiderio*, cit., p. XV) della coscienza è Wahl, il quale mostra che la coscienza, che «esiste per sé solo in quanto esiste per un altro, […] è essenzialmente in se stessa sdoppiamento» (J. Wahl, *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, cit., p. 158). La dualità simboleggiata dal signore e dal servo, per la coscienza infelice è interiore, «come se il signore e il servo si fossero riuniti in uno spirito individuale» (*ivi*, p. 161).

[55] J. Butler, *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford University Press, Stanford 1997; tr. it. e cura F. Zappino, *La vita psichica del potere. Teorie del soggetto*, Mimesis, Milano-Udine 2013, p. 75.

[56] J. Butler, *Soggetti di desiderio*, cit., p. XV.

[…] tuttavia è e resta una *volontà*!»,[57] Freud, a sua volta, osserva che la *libido* persiste, nonostante venga repressa.[58] Pertanto, conclude Bulter, il desiderio viene preservato nella stessa struttura della rinuncia, il che vuol dire che «non si rinuncia *mai* al desiderio»[59] e non si rinuncia *mai* all'altro.

Bibliografia

A. Bellantone, *Hegel in Francia* (1817-1941), 2 voll., Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2006.

B. Braugh, *French Hegel. From Surrealism to Postmodernism*, Routledge, New York-London 2003.

J. Butler, *Commentary* to J.C. Flay, *Hegel, Derrida and Bataille's Laughter*, in *Hegel and His Critics. Philosophy in the Aftermath of Hegel*, W. Desmond (ed.), State University of New York Press, Albany 1989.

—, *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford University Press, Stanford 1997; tr. it. e cura F. Zappino, *La vita psichica del potere. Teorie del soggetto*, Mimesis, Milano-Udine 2013.

—, *Undoing Gender*, Routledge, New York-London 2004; tr. it. e cura F. Zappino, *Fare e disfare il genere*, Mimesis, Milano-Udine 2014.

—, *Giving an Account of Oneself*, Fordham University Press, New York 2005; tr. it. F. Rahola, *Critica della violenza etica*, Feltrinelli, Milano 2006.

[57] F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VI/II, tr. it. F. Masini, G. Colli e M. Montinari (cur.), Adelphi, Milano 1968, p. 367.

[58] S. Freud, *Il disagio della civiltà*, in *Opere 1924-1929. Inibizione, sintomo e angoscia e altri scritti*, vol. X, tr. it. E. Sagittario, C.L. Musatti (cur.), Bollati Boringhieri, Torino 1978, p. 615: «in principio la coscienza morale […] è la causa della rinuncia pulsionale, ma poi il rapporto si rovescia. Ogni rinuncia pulsionale diventa allora una fonte dinamica della coscienza».

[59] J. Butler, *La vita psichica del potere*, cit., p. 108. Per Butler non esiste un desiderio originario, perché è sempre *costruito* in base a norme comunitarie, come per primo osserva Foucault, il quale ritiene che non esista un desiderio *prima* della legge, ma il desiderio è *prodotto* dalla legge che lo reprime (cfr. M. Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, tr. it. P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano 2010, pp. 72-73).

—, *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, Columbia University Press, New York 2012[2] ; tr. it. G. Giuliani, *Soggetti di desiderio*, Laterza, Roma-Bari 2009.
—, *Kierkegaard's Speculative Despair*, in *Senses of the Subject*, Fordham University Press, New York 2015.
—, *The Desire to live. Spinoza's Ethics under Pressure*, in *Senses of the Subject*, Fordham University Press, New York 2015.
—, *To Sense What Is Living in the Other Hegel's Early Love*, in *Senses of the Subject*, Fordham University Press, New York 2015; tr. it. M. Anzalone, *Sentire ciò che nell'altro è vivente. L'amore nel giovane Hegel*, Orthotes, Napoli-Salerno 2014.
J. Butler – C. Malabou, *Sois mon corps*, Bayard, Paris 2010; tr. en., *You Be My Body for Me: Body, Shape, and Plasticity in Hegel's* Phenomenology of Spirit, in *A companion to Hegel*, S. Houlgate and M. Baur (ed.), Blackwell Publishing Ltd., Chichester 2011; tr. it. e cura G. Tusa, *Che tu sia il mio corpo. Una lettura contemporanea della signoria e della servitù in Hegel*, Mimesis, Milano-Udine 2017.
G. Deleuze – F. Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, tr. it di A. Fontana, Einaudi, Torino 1975.
J. Derrida, *Il pozzo e la piramide. Introduzione alla semiologia di Hegel*, in *Margini della filosofia*, tr. it. M. Iofrida, Einaudi, Torino 1997.
—, *«Ho il gusto del segreto»*, in J. Derrida – M. Ferraris, *«Il gusto del segreto»*, tr. it. M. Ferraris, Laterza, Roma-Bari 1997.
—, *Posizioni. Scene, atti, figure della disseminazione*, tr. it. M. Chiappini e G. Sertoli, ombre corte, Verona 1999.
—, *Violenza e metafisica. Saggio sul pensiero di Emmanuel Levinas*, in *La scrittura e la differenza*, tr. it. G. Pozzi, Einaudi, Torino 2002.
—, *Glas*, tr. it. e cura S. Facioni, Bompiani, Milano 2006.
—, *Désistance*, in *Psyché. Invenzioni dell'altro II*, tr. it. R. Balzarotti, Jaca Book, Milano 2009.
—, *Nietzsche e la macchina. Intervista con R. Beardsworth*, tr. it. I. Pelgreffi, Mimesis, Milano 2010.
C. Dumoulié, *Il desiderio. Storia e analisi di un concetto*, tr. it. S. Arecco, Einaudi, Torino 2002.
M. Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, tr. it. P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano 2010.

S. Freud, *Il disagio della civiltà*, in *Opere 1924-1929. Inibizione, sintomo e angoscia e altri scritti*, vol. X, tr. it. E. Sagittario, C.L. Musatti (cur.), Bollati Boringhieri, Torino 1978.
G.W.F. Hegel, tr. it. E. Mirri, *Frammento tubinghese*, in *Scritti giovanili*, Guida, Napoli 1993.
—, *Fenomenologia dello Spirito*, tr. it. E. De Negri, RCS, Milano 2001.
—, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, tr. it. B. Croce, Laterza, Roma-Bari 2002.
M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, tr. it. A. Fabris, Il Melangolo, Genova 1999.
—, *Introduzione a "Che cos'è metafisica?"*, in *Segnavia*, tr. it. F. Volpi, Adelphi, Milano 2002.
—, *Identità e differenza*, tr. it. G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2009.
J. Hyppolite, *Genesi e struttura della "Fenomenologia dello Spirito" di Hegel*, tr. it. G.A. De Toni, La Nuova Italia, Firenze 1999.
S. Kierkegaard, *La malattia per la morte*, tr. it. E. Rocca, Donzelli, Roma 1999.
—, *Esercizio di cristianesimo*, tr. it. C. Fabro, Piemme, Casale Monferrato 2000.
A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla "Fenomenologia dello Spirito" tenute dal 1933 al 1939 all'École Pratique des Hautes Études raccolte e pubblicate da Raymond Queneau*, tr. it. e cura G.F. Frigo, Adelphi, Milano 1996.
J. Lacan, *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi 1964*, tr. it. S. Loaldi e I. Molina, A. Caccia (cur.), Einaudi, Torino 1979.
—, *Scritti*, tr. it. G.B. Contri, Einaudi, Torino 2002.
B. Marte, *L'appetizione hegeliana, la* Begierde*, come "attività di una mancanza"*, «Kainos» 7 (2007), http://www.kainos.it/numero7/ricerche/marte.html.
G. Merlino, *Aporie della fine. A proposito dell'interpretazione di A. Kojève*, in *La Fenomenologia dello Spirito dopo duecento anni*, G. Cotroneo, G. Furnari Luvarà e F. Rizzo (cur.), Bibliopolis, Napoli 2008.
M. Montanaro, *Desiderio – Corpo – Riconoscimento nella produzione di Judith Butler*, «Quaderni di Donne & Ricerca» 18 (2010), https://www.cirsde.unito.it/sites/c555/files/2024-05/quaderno_montanaro.pdf.

B. Moroncini – R. Petrillo, *L'etica del desiderio. Un commentario del seminario sull'etica di Jacques Lacan*, Napoli, Cronopio 2007.

J.-L. Nancy, *La remarque spéculative (un bon mot de Hegel)*, Galilée, Paris 1973.

—, *Hegel. L'inquietudine del negativo*, tr. it. A. Moscati, Cronopio, Napoli 2010.

F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VI/II, tr. it. F. Masini, G. Colli e M. Montinari (cur.), Adelphi, Milano 1968.

Platone, *Simposio o sull'amore*, tr. it. F. Zanatta, Feltrinelli, Milano 2010.

M. Recalcati, *Abitare il desiderio. Sul senso dell'etica*, Marcos y Marcos, Milano 1991.

C. Resta, *Pensare al limite. Tracciati di Derrida*, Guerini, Milano 1990.

Ph. Sabot, *Spectres de Hegel. À propos de* Subjects of Desire *de Judith Butler*, in *Judith Butler. Trouble dans le sujet, trouble dans les normes*, F. Brugère – G. le Blanc (cur.), PUF, Paris 2009.

J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla*, tr. it. G. Del Bo, Il Saggiatore, Milano 2008

V. Surace, *Corpi estatici. Judith Butler interprete dell'*ausser sich *hegeliano*, «Lo Sguardo – rivista di filosofia» 33 (2021).

—, *Soggetti precari. L'ontologia sociale di Judith Butler*, Mimesis, Milano-Udine 2023.

J. Wahl, *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, tr. it. F. Occhetto, I.L.I., Milano 1972.

Daniela Calabrò

La nascita delle muse, il sorgere del femminile
Una riflessione di Jean-Luc Nancy

Per iniziare questo percorso di riflessione di Jean-Luc Nancy sul sorgere del femminile, è opportuno rileggere alcuni versi tratti dalla Teogonia di Esiodo. Si tratta di tre gruppi di versi: 1-8 /20-24/76-79.

Cominci il canto mio dalle Muse Eliconie, che sopra
l'eccelse d'Elicona santissime vette han soggiorno,
e con i molli pie' d'intorno alla cerula fonte
danzano, intorno all'ara del figlio possente di Crono.
Esse, poiché nel Permesso lavate han le tenere membra,
o d'Ippocrène nell'acque, oppur del santissimo Olmèo,
intreccian d'Elicona sui vertici sommi, carole
agili, grazïose: ch'è grande virtù nei lor piedi.

(Esiodo, Teogonia, 1-8)

Quelle che il canto bello d'Esiodo ispirarono un giorno,
mentr'egli pasturava le greggi sul santo Elicona,
quelle medesime Dive narrarono a me ciò ch'io narro,
le Muse Olimpie, figlie di Giove, dell'ègida sire.

(Esiodo, Teogonia, 20-24)

Così cantar le nove figlie dal grande Zeus generate,
Clio e Euterpe e Talia e Melpomene,
Tersicore e Erato e Polimnia e Urania,
e Calliope che è la più illustre di tutte.

(Esiodo, Teogonia, incipit, 76-79)

Introduzione

Le Muse, le divinità minori del Pantheon della mitologia greca, sono le custodi della cultura e delle arti tutte. Figlie di Zeus e Mnemosyne, fanno sì che i grandi avvenimenti non vengano dimenticati; il loro canto ha cura della memoria del tempo e della storia. Al loro canto si ispirano i poeti che raccontano le gesta degli dei e degli eroi. Sono quindi le molteplici custodi del sapere ed è per questo che la loro nascita allude alla nascita del senso, di tutti i sensi del mondo.

Perché molteplici? Perché non "la Musa" ma "molteplici" Muse?

Clio, Euterpe, Talia, Melpomene, Tersicore, Erato, Polimnia, Urania e Calliope. Sono nove, infatti, le Muse generate da Zeus e Mnemosyne; ognuna rappresenta un'arte, un sapere. Non possono che essere plurali le arti, così come i saperi e tutti vanno protetti, di tutti va costituita memoria, riserva intellegibile dell'uomo. Le arti, i saperi dicono la pluralità del mondo, il suo non essere totalità identitaria di senso, ma pluralità, ogni volta singolare, di significati, di direzioni, di rivolgimenti e di scambi. Arti e saperi sono molteplici perché si spostano di luogo, interrompono un possesso, dismettono una verità assoluta. Le Muse incarnano questa origine plurale del mondo, della sua storia, del suo senso. E volta a volta precipitano nei sensi che abbiamo a disposizione, quasi erigendo un vessillo.

Quando ci avviciniamo alla figura delle Muse non ci troviamo di fronte a semplici simboli poetici o divinità mitologiche deputate a garantire l'ispirazione artistica. Le Muse rappresentano il punto di partenza di una riflessione sul senso, sul linguaggio e sul femminile.

Secondo Esiodo, nella *Teogonia*, esse sono figlie di Zeus e Mnemosyne. Questa genealogia non è casuale: indica che il canto poetico nasce dall'incontro tra memoria e potere, tra rammemorazione e forza istituzionale.

Ma cosa significa tutto questo per il pensiero contemporaneo? Jean-Luc Nancy ci invita a guardare oltre la funzione simbolica o estetica delle Muse e a percepire ciò che esse dischiudono: lo spazio in cui il senso può apparire. Non producono contenuti, non trasmettono significati definiti; aprono uno spazio di possibilità un'apertura originaria in cui qualcosa può essere detto, cantato, mostrato. Nancy, in *Le Muse*, ci dice chiaramente: "Non c'è l'arte, ci sono le arti".[1]

[1] Cfr. J-L. Nancy, *Le Muse*, tr. it. C. Tartarini, Diabasis, Carpi 2006, pp. 19-62.

Non esiste un principio unitario dell'arte. Esiste pluralità, molteplicità, distribuzione del senso. Le Muse incarnano questa logica: non trattengono, non possiedono, ma distribuiscono. E in questo movimento, il femminile emerge come apertura non come identità, non come oggetto, ma come condizione del sorgere del senso.

Il senso non è contenuto, non è una proprietà. È ciò che accade nell'apertura, nella relazione, nell'essere-con. Ogni esistenza è già in rapporto con altre esistenze, e il senso si manifesta precisamente in questa esposizione reciproca. Il senso, secondo Nancy, è l'essere stesso, in quanto si espone. Ed è propriamente in guisa di "esposizione" che l'arte ha a che fare con l'essere-al-mondo nel suo stesso nascere. "Le Muse, scrive Nancy, prendono il loro nome da una radice che indica l'eccitazione, la tensione viva che s'impenna, si fa impazienza, desiderio o collera, che arde per sapere e fare. […] La Musa anima, solleva, eccita, mette in movimento. Vigila più sulla forza che sulla forma. O meglio: vigila con forza sulla forma. Ma tale forza erompe in diverse forme. Si dà, improvvisamente, in forme multiple. Ci sono le Muse, non la Musa".[2] Ma questa forza, questa eccitazione, questa messa in movimento appartengono al femminile…tutto qui ha volto e corpo di donna. Le nove Muse rappresentano la procreazione o la creazione plurale del senso del mondo; rappresentano la nascita, la provenienza, il da dove, l'a partire da che del mondo sensibile.

1. *Del toccare*

Fin dalla loro nascita, le Muse dicono il toccare; lo veicolano attraverso l'arte che incarnano o, meglio, l'arte che cantano… tutte rinviano al sentire. Si tratta però di un sentire che coinvolge tutti i sensi, di un sentire che tocca come corpo e come anima. Il tatto, come già diceva Lucrezio, è "il senso del corpo tutto intero".[3] Il toccare, quindi, travalica tutti i sensi e in qualche modo tutti li contiene. È insieme il senziente e il sentito. Se rinviamo ancora alle parole di Nancy, "il toccare non è altro che il toccare dell'intero senso, e di tutti i sensi. È la loro sensualità come tale, sentita e senziente. Ma il tatto stesso, come senso e quindi come ciò che si sente sentire, e ancora di più come ciò che si sente *sentirsi*, poiché tocca solo toccandosi, toccato

[2] *Ivi*, p. 19.
[3] Lucrezio, *De rerum natura*, II, 434-435.

da ciò che tocca e perché lo tocca, il tatto presenta il momento proprio dell'esteriorità sensibile, lo presenta *come tale e come sensibile.* Ciò che fa il tatto è 'questa interruzione che costituisce il tocco del *toccarsi*, il toccare come *toccarsi*'. Il tatto è l'intervallo e l'eterogeneità del toccare. Il toccare è la distanza prossima. Fa sentire ciò che fa sentire (ciò che è sentire): la prossimità del distante, l'approssimazione dell'intimo. […] Il toccare *fa* corpo con il sentire, o fa del sentire un corpo: è il *corpus* dei sensi".[4] Ecco perché l'arte è il toccare che realizza il toccarsi, realizza la spazializzazione e insieme la negintuizione di essa. Realizza la prossimità e la distanza del sé dall'altro da sé e del sé con sé e insieme l'approssimarsi infinito del sé con l'altro da sé, con l'opera che si tocca perché richiama e fa appello al toccarsi o meglio all'essere nel tocco, cioè nel sentire. Le Muse raccontano questo toccarsi, lo realizzano tramite tutti i sensi, ne curano la realizzazione, ne estasiano la bellezza, ne innescano il desiderio, ne dislocano la sintesi dialettica. Le Muse sono esattamente questa specie di corpo che disfa il logos, questo toccare che penetra e affonda, questa allitterazione continua, questa specie di captazione e spostamento del fuori, del sensibile, del piacere di toccare toccando. Sono – scrive Nancy ne *La nascita dei seni* – come i seni dei corpi di donna, "un'elevazione interminabile, insensibile, ma che insiste senza esitazione, un sollevamento, una tensione leggera e agile fino all'estremità che la porta a termine senza arrestarla, perché la innalza invece ancora e la condensa all'improvviso, la colora e la scurisce, la increspa e la stria meticolosamente per fare della sua sporgenza la replica chiusa, simmetrica, di una bocca aperta tesa, dischiusa per pronunciare la parola che affiora da sola – il seno – come la presenza nuda, al di fuori e lontano da ogni linguaggio, dall'elevazione stessa in sé semplicemente compiuta, acquietata, in una pressione leggera e mobile – un compimento che a sua volta è sempre in divenire, che non cessa di ripetersi.. né la rotondità fredda della sfera dell'essere, né la curva insidiosa del simbolo, né l'una né l'altra, ma il loro sdoppiamento parallelo, catallelo e mutuo, in cui si disfano l'una con l'altra, il loro slegamento reciproco nell'alternanza aggraziata, briosa, frivola e ritmica di una doppia elevazione, invio perpetuo dell'una all'altra e movimento – lieve spostamento che non deve niente ai muscoli, ma tutto all'emozione e alla gravità – , che impedisce di arrivare a una fine, mette fine al regno dei fini, offre sempre di nuovo soltanto la pesantezza e il suo rovescio, una

[4] J-L. Nancy, *Le Muse*, cit., pp. 36-37.

sintesi della fisica elementare e dell'anima del mondo, un'incessante nascita del mondo".[5]

2. *Del sorgere*

"Un'incessante nascita del mondo" quella che tocca ogni sentire, ogni patire, ogni flessione ritmica di eros. E ancora un'incessante nascita *al* mondo quella che ne riattiva il senso, che ne protegge e cura l'avanzamento, ne costituisce la progressione. Le muse nascono da Mnemosyne, nascono per condividere la memoria, per conservare spazi e tempi di mondo, come echi lontani che rinviano *logoi* interminabili, pulsioni e nascite e ancora mondi a venire, "per imparare di nuovo com'è davvero l'inizio, ancora più nuovo, davanti sconosciuto, esposto, in una differenza che non è quella tra le parole e le cose, né quella tra un sesso e l'altro, né quella tra una natura e una tecnica, ma piuttosto la differenza attraverso cui ciascuno di questi elementi differenti precede l'altro indefinitamente, di volta in volta, senza permettere la quiete, disturbando la quiete (facendo enigma e mistero, chiamando indovino l'ermafrodita, Tiresia dai seni di donna, con il suo sapere, il loro, il sapere dei seni delle donne in fondo al ventre). Obbligandoci di nuovo, in modo differente, a non lasciare che la ragione cerchi la quiete, come Kant non le ha più permesso di credere di poterla trovare vantandosi di dimostrare e di presentare la necessità in sé dell'essere stesso o di Dio, obbligandoci dunque a proseguire senza di lui l'elevazione della ragione verso un termine che la sfinisce senza sragionare, sicura e insieme capace di ridere di sé, ragione che non rende ragione, che non si arrende, che non si esalta però in questa elevazione, ma insieme ridiscende, ricade non con una caduta ma con un acquietamento che resta senza quiete[6]". Sorgere è senza quiete, è movimento e sfinimento, diastole senza sistole, promessa a venire, come seni di donna che svettano impavidi o come gesta di eroi che rifanno il mondo da capo, senza sosta o resa… senza resa come il pensiero dell'opera d'arte che dice il *taumàzein* di un senso da farsi, ma che però si è già presentato, giù in fondo all'avvenire.

[5] Id., *La nascita dei seni*, tr. it. G. Berto, Cortina, Milano 2007, pp. 9-10.
[6] *Ivi*, pp. 10-11.

In-finis… *del corpo dell'arte*

È nell'arte, nell'opera d'arte che accade ogni volta la "dis-chiusura" del finito nell'infinito. È qui che essa rigioca il suo esser corpo – tela, immagine, foto, danza –, è qui che si affaccia e si protende come corpo, in un corpo a corpo o in un *vis à vis*, che disorienta il luogo o la presenza di tutti gli "hoc est enim corpus meum", esponendosi ed esponendoli ora al *ri-tratto*, ora al movimento sospeso ed aereo della danza, ora al piacere al limite della partizione: piacere come "esigenza, appello, incitazione, eccitazione a superare l'utilità e la soddisfazione per andare verso il distacco da sé, l'abbandono, il passaggio al limite – passaggio che non oltrepassa ma che sfiora, che tocca e, toccando, si lascia toccare per il fuori".[7] Si disfa così ogni idea di esposizione intesa come manifestazione piena, eliminazione del nascondimento, disponibilità alla presa e alla conoscenza. Il movimento dell'ex lega inscindibilmente il fuori all'eccesso, a un'eccedenza che non si lascia assorbire né bloccare. Uscire da sé non è uno svelarsi, un rendersi pienamente trasparente, ma un abbandonarsi all'esistenza, al suo differire da sé e quindi al rapporto con l'altro in cui soltanto ci incontriamo o ci tocchiamo senza mai poterci afferrare, racchiudere in un'entità stabile e unitaria. L'essere del corpo, in quanto corpo, si espone. E questa esposizione di un corpo all'altro, questa dislocazione o disposizione reciproca dei corpi costituisce il loro rapporto di senso.

Scrive Nancy ne *Il corpo dell'arte*: "Ogni volta è un gesto del corpo e del pittore che fa apparire l'immagine, cioè la presenza vera di quell'assente che si proietta verso se stesso ritornando a sé per offrirsi come spettacolo, gioco di tratti o di macchie, disposizione di ciò che è effettivamente incorporato nel corpo che dipinge: non si tratta affatto di un corpo figurato, non affatto di una piccola rappresentazione del corpo, poiché precisamente il corpo non si rappresenta a se stesso, ma presenta il fatto che si presenta al fuori. Come si volge al fuori, come esso é questo fuori di me che non ha dentro, salvo a farlo venire nell'immagine? come, in che maniera, su che tono, con quale sfumatura? ecco la posta in gioco della pittura, dell'arte in generale".[8]

[7] J.-L. Nancy, *Il corpo dell'arte*, tr. e cura di D. Calabrò e D. Giugliano, Mimesis, Milano 2014, pp. 60-61.

[8] *Ivi*, p. 46.

C'è un corpo dell'arte che è esposizione e nudità. Nel nudo si mostra, di volta in volta, che un soggetto, nel senso stretto di sub-jectum non ha nulla sotto di sé, non nasconde più nulla. Il soggetto riposa su sé stesso e il sé è la sua pelle, lo spessore sottile della pelle e del suo incarnato. Quando la pittura si colora di carne o la fotografia prende "corpo" avviene – continua Nancy – la "mostrazione di una transparenza che costituisce la pelle: un'apparizione che non fa apparire nulla, una luminosità che rischiara solo sé stessa, un tocco diafano che non lascia intuire nient'altro che il suo toccare".[9]

Il corpo dell'arte è quindi una costante fluttuazione tra dentro e fuori in uno spazio che non può semplicemente dirsi "intimo", raccolto, concentrato; il corpo dell'arte non può che essere pensato a partire dalla mescolanza, dall'ibridazione, dalla frammentazione dell'*interior intimo meo*.

Immunizzazione e contaminazione. Pelle già da sempre esposta al mondo. Corpi mischiati, spartiti.

E insieme, spartizione che è "partizione del con", scarto e insieme contatto, coesistenza e intreccio, sconfinamento ed essere-con; forse un tenere insieme che è piacere e dolore, gioia e sofferenza, traccia e permanenza, tensione e quiete.

C'è un ritmo o una sonorità del mondo che insieme si contrae e si espande come un respiro, un battito d'ali o una danza tribale in onore della pioggia. Il corpo del mondo si articola così in un va e vieni di sensi, ogni volta orientati e disorientati, tagliati e scomposti, alterati e contraddetti, in una sorta di fotogramma multiplo che dissemina le tracce di un'"esistenza infinitamente finita", di un'opera che è mai compiuta, ma sempre nascente.

Ancora ritmo, pulsazione, "diastole senza sistole" che scindono e insieme legano il prima al poi, in attesa di un ritorno che, di nuovo, si fa e si disfa in un movimento di danza teso, proteso o atteso: semplice rinvio, rimbalzo di un qui già da sempre differito, espropriato, esposto. Luogo liminale, sub-limine o sublime in cui si situa il senso della nostra finita esistenza e, insieme, il corpo dell'arte o del suo enigma senza fine, come d'altronde accade nelle *Muse inquietanti* di De Chirico.

[9] F. Ferrari, J.-L. Nancy, *La pelle delle immagini*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, pp. 8-9.

Smottamento del senso, di tutti i sensi che costituiscono l'apertura al mondo, la nascita al mondo con tutto ciò che essa comporta: bellezza, ma anche vulnerabilità, scacco, fragilità, morte.

E qui emerge un'ultima intuizione importante cui si era accennato prima: il femminile, nella figura delle Muse, non è ciò che raccoglie, ma ciò che apre, ciò che disperde, ciò che espone.

Non è un principio di identità, ma una forza di differenziazione.

In un testo particolarmente denso, già precedentemente citato, *La nascita dei seni*, testo che lavora sull'evocazione, sullo scivolamento da un elemento all'altro, con uno stile volutamente letterario più che filosofico, Nancy scrive a più riprese che "i seni non sono qui un tema, – come sottolinea la Berto – ma l'atto di un'elevazione, di un sollevamento che non ha però nulla della violenza, della sopraffazione o del potere. Alla modalità maschile del "levarsi" si contrappone una modalità femminile che è quella della nascita, nel suo carattere di evento, nella sua grandezza che è insieme fragilità, nell'affioramento di qualcosa di unico e singolare proprio perché poggia sul nulla.[10] Il seno non è qui interpretato come un organo funzionale né come un simbolo stabile, ma come un evento di apparizione: il seno non è un organo: è un'apparizione, apparizione e "disponibilità".[11]

Questa affermazione implica uno spostamento decisivo. Il corpo non è più pensato come supporto di significati, né come luogo in cui si nasconde un senso da decifrare. Al contrario, il corpo è il luogo in cui il senso appare. Non c'è un "dietro" dell'apparenza: ciò che appare è già senso.

Nancy insiste su questo punto con un'altra formulazione: "ciò che appare nel seno è l'apparire stesso". Il seno diventa così una figura esemplare non perché rappresenti il femminile, ma perché mostra in modo particolarmente evidente la struttura dell'apparizione. Esso non rinvia ad altro, non rimanda a un significato nascosto: è pura esposizione.

Se mettiamo in relazione questa analisi con quanto visto a proposito delle Muse, emerge una struttura comune. Le Muse aprono il senso sul piano della parola e del canto; il seno lo apre sul piano della visibilità e del corpo. In entrambi i casi, ciò che è in gioco è una logica

[10] Cfr. G. Berto, (vedi quarta di copertina) di J.-L. Nancy, *La nascita dei seni*, cit.

[11] Cfr. *ivi*, p. 36.

dell'esteriorità: il senso non è interno, ma accade sulla superficie, nella relazione, nell'apparire.

Il seno non è un organo: è un'apparizione, una "disponibilità".[12]

Questa frase destabilizza immediatamente ogni lettura tradizionale. Il seno non è funzione.

Non è simbolo. Non è significato. È apparizione.

"Ciò che appare nel seno è l'apparire stesso".

Non è dietro. Non è dentro.

È nell'apparire stesso.

Ora, se mettiamo in relazione questa riflessione con quella sulle Muse, qualcosa diventa evidente.

Le Muse aprono il senso sul piano della voce. Il seno su quello del corpo.

Ma in entrambi i casi, ciò che è in gioco è la stessa struttura: il senso come esposizione.

Non c'è interiorità da decifrare.

Non c'è profondità nascosta.

C'è una superficie che si offre, che si espone, che appare.

E forse possiamo dire così: il femminile non è ciò che significa, ma ciò che fa apparire.

A questo punto possiamo compiere un ulteriore passaggio, che Nancy sviluppa in un'opera chiave del suo percorso di pensiero: *All'ascolto.*[13]

Qui Nancy introduce il tema della risonanza. L'ascolto non è una semplice percezione, ma una modalità fondamentale di rapporto con il senso. "Essere all'ascolto", scrive Nancy, "è essere tesi verso"[14] un senso che non è ancora dato. L'ascolto implica una tensione, una apertura verso qualcosa che non è presente come oggetto.

Qui il senso non è ciò che si possiede, ma ciò verso cui ci si orienta. Esso accade come risonanza, come vibrazione condivisa. Nancy afferma infatti che "il senso è risonanza".[15] Questa espressione indica che il senso non è mai isolato: esso si diffonde, si propaga, coinvolge più di un punto.

[12] *Ibidem*.
[13] Id., *All'ascolto*, tr. it. e cura di E. Lisciani-Petrini, Cortina, Milano 2004.
[14] *Ivi*, p. 16.
[15] *Ivi*, p. 7.

Siamo quindi passati a un diverso registro, un diverso livello di riflessione: dalla visione e dal corpo al suono, alla voce, alla risonanza.

"Essere all'ascolto è essere tesi verso"[16] un senso che non è ancora dato.

Questa frase introduce una dimensione fondamentale: la tensione.

Il senso non è presente. Non è disponibile. Non è qualcosa che possiamo afferrare.

È qualcosa verso cui tendiamo.

E ancora:

"Il senso è risonanza."[17]

Che cosa significa questo?

Significa che il senso non è mai isolato.

Non è mai chiuso.

Non è mai proprietà.

Il senso risuona.

Si propaga.

Coinvolge.

Accade sempre 'tra'.

Se torniamo alle Muse, possiamo allora riformulare completamente la loro funzione.

Il loro canto non trasmette un contenuto.

Non comunica un messaggio.

Attiva una risonanza.

Mette in vibrazione il senso.

E chi ascolta non riceve semplicemente qualcosa.

È coinvolto.

È esposto.

È messo in gioco.

A questo punto, forse, possiamo cominciare a vedere la figura complessiva che si disegna.

Le Muse, il seno, l'ascolto.

Tre registri diversi.

Tre piani distinti.

E tuttavia, una stessa struttura.

[16] *Ivi*, p. 16.
[17] *Ivi*, p. 7.

La pluralità — nelle Muse.
L'apparizione — nel seno.
La risonanza — nell'ascolto.
E il femminile?
Il femminile non è uno di questi elementi.
È ciò che li attraversa.
È il nome di questa apertura.
Non una identità.
Non una essenza.
Ma una modalità dell'essere.
Una modalità che non trattiene, ma espone.
Che non possiede, ma lascia accadere.
Che non chiude, ma apre.
E forse, a questo punto, possiamo tornare alla scena iniziale.
Le Muse che cantano.
La loro voce.
La loro presenza.
E possiamo ascoltarla in modo diverso.

Non come trasmissione di un contenuto, ma come apertura di uno spazio.

Uno spazio in cui il senso non è dato, ma accade.

Uno spazio in cui il femminile non è rappresentato, ma opera.

Non oggetto, ma condizione.

Non figura, ma evento.

E allora, forse, la nascita delle Muse non è soltanto un mito dell'antichità.

È una scena che continua a riguardarci.

Perché continua a dirci qualcosa di essenziale:

che il senso non è mai ciò che possediamo, ma ciò a cui siamo esposti.

E che in questa esposizione – fragile, aperta, condivisa – si gioca qualcosa come il sorgere del femminile.

Bibliografia

Lucrezio, *De rerum natura*.
F. Ferrari – J.-L. Nancy, *La pelle delle immagini*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, pp. 8-9.
J.-L. Nancy, *All'ascolto*, tr. it. e cura di E. Lisciani-Petrini, Cortina, Milano 2004.
—, *Le Muse*, tr. it. di C. Tartarini, Diabasis, Carpi 2006.
—, *La nascita dei seni*, tr. it. di G. Berto, Cortina, Milano 2007.
—, *Il corpo dell'arte*, tr. it. e cura di D. Calabrò – D. Giugliano, Mimesis, Milano 2014.

Stefania Tarantino

Fare della lettura un'arte: un confronto tra Simone Weil e Sarah Kofman

1. *Una breve storia della lettura tra voce e silenzio*

Che cosa significa leggere e in quale misura quest'atto può elevarsi ad arte? Sono queste le due domande che orientano il presente saggio e cercano una possibile risposta a partire dal confronto tra due pensatrici del Novecento, Simone Weil e Sarah Kofman. Due filosofe che, nella diversità dei percorsi di ricerca, convergono nel ritenere che leggere non sia un atto passivo ma una pratica trasformativa, esigente e profondamente etica. Prima di addentrarsi nel loro pensiero occorre tuttavia tracciare alcune coordinate storico-teoriche, giacché vi è una paradossale ironia nel fatto che la filosofia, nata come pratica orale e dialogica, abbia poi affidato la propria trasmissione quasi interamente alla parola scritta e, con essa, alla lettura. È, infatti, attraverso la lettura che il pensiero di Platone, di Aristotele, degli Stoici ci è giunto, ed è sempre attraverso la lettura che ogni generazione ha ereditato, discusso e trasformato la tradizione filosofica, cosicché la lettura non si lascia ridurre a un atto neutro rispetto alla filosofia, essendone piuttosto il mezzo privilegiato e la forma stessa della sua sopravvivenza nel tempo.

Per comprendere la portata di questo legame occorre innanzitutto liberarsi dall'idea che l'atto del leggere sia qualcosa di universale, statico o privo di una propria storicità, dal momento che le modalità di ricezione sono mutate e continuano a mutare radicalmente nel tempo e nello spazio, come viene evidenziato in un interessante libro sulla storia della lettura.[1] Partendo da una distinzione di Michel de Certeau tra la traccia scritta e i lettori, nell'introduzione i curatori chiariscono il loro ancoramento a due idee fondamentali: «la lettura non è già iscritta nel testo, senza che esista scarto pensabile tra il senso ad esso

[1] AA.VV., *Storia della lettura*, G. Cavallo e R. Chartier (curr.), Laterza, Bari-Roma 2026.

attribuito (…) e l'uso e l'interpretazione che i suoi lettori possono farne».[2] Leggere è sempre una "pratica incarnata", una potenzialità latente finché l'intervento di chi legge non la dota di un senso vivo, di una postura materiale che costringe il corpo a misurarsi con lo spazio circostante e con il supporto fisico che ha tra le mani. Come osservano i due studiosi, questa natura intrinsecamente mobile ed esposta dello scritto era d'altronde già emersa nel cuore della classicità, poiché nel *Fedro* platonico la parola scritta viene criticata proprio per la sua tendenza a «rotolarsi ovunque», metafora visiva che evoca il viaggio incontrollabile del logos scritto e la sua intrinseca fragilità poiché, privato del soccorso e della voce del suo creatore, non sa difendersi dalle manipolazioni né rispondere ai dubbi del proprio interlocutore, limitandosi a ripetere rigidamente sé stesso.[3] Eppure, proprio questa libertà senza limiti «di "rotolarsi" in ogni direzione»[4] ha storicamente aperto la strada a una ricezione non lineare e nell'antichità greco-romana questo processo avveniva in stretta simbiosi con la dimensione acustica e comunitaria, visto che la lettura prevedeva una declamazione ad alta voce e una partecipazione performativa che rendeva la fruizione del testo un evento collettivo.

Solo in epoca imperiale, grazie alla nascita dei primi centri di conservazione pubblica e a una produzione testuale più variegata, attenta anche a intercettare una nascente sensibilità femminile, il pubblico iniziò a diversificarsi, e questo ampliamento della base sociale coincise con una rivoluzione strutturale in cui l'abbandono del volume a favore del codex rilegato produsse un passaggio tecnico che cambiò per sempre i gesti quotidiani di chi si accostava alla pagina. Il Medioevo accentuò poi le distanze tra l'Oriente bizantino, dove il libro conservò una funzione di pilastro identitario della civiltà, e l'Occidente latino, investito da un profondo ripensamento degli spazi culturali, cosicché i giardini e i portici della classicità, votati a un disinteressato esercizio intellettuale, lasciarono il posto al silenzio e all'isolamento dei monasteri, dei refettori e delle celle, e la focalizzazione quasi esclusiva sulla letteratura devozionale favorì una graduale transizione verso un assimilazione silenziosa o a bassa voce concepita come disciplina per l'elevazione dello spirito.

[2] *Ivi*, p. V.
[3] *Ivi*, p. X.
[4] *Ibidem.*

Una nuova riconfigurazione si produsse a partire dall'XI secolo, spinta dalla rinascita dei centri urbani e dall'espansione delle istituzioni scolastiche, quando la progressiva diffusione delle competenze alfabetiche trasformò il volume da oggetto di contemplazione a strumento operativo per il lavoro intellettuale e dove i luoghi di studio, uscendo dalle mura dei conventi per radicarsi nel tessuto delle città, si fecero più ampi e accessibili, incentivando un esame visivo e personale dei testi. La pagina scritta, interiorizzata, divenne terreno fertile per lo sviluppo dell'indipendenza di giudizio, offrendo supporti teorici sia al consolidamento del pensiero sia all'articolazione delle voci del dissenso. L'avvento della modernità ha quindi accelerato e frammentato questi percorsi, muovendosi lungo i binari di una geografia culturale profondamente disomogenea e trovando nella spinta industriale il motore per una diffusione editoriale senza precedenti, abbattendo i costi e moltiplicando a dismisura la velocità di propagazione dei testi.

La nascita di formati flessibili e tascabili modificò ulteriormente le abitudini quotidiane, preparando l'egemonia del romanzo tra Settecento e Ottocento, quando l'esperienza della lettura divenne intensiva ed emotivamente pervasiva, caratterizzata da un rispecchiamento psicologico con le vicende narrate che sollecitava l'intera emotività, ed è all'interno di questa cornice che la lettura solitaria e domestica si consolidò come potente veicolo di emancipazione per nuove fasce di popolazione, le donne, i minori e la classe operaia, agendo da catalizzatore per la coscienza politica e l'autodeterminazione. Fino ad arrivare alla rivoluzione digitale contemporanea, dominata dallo schermo e dall'immaterialità del dato, il cui mutamento di paradigma, radicale quanto la transizione dal rotolo al codice, ha scardinato la coincidenza geografica tra la fonte e chi ne fruisce, favorendo un contatto istantaneo e ipertestuale ma spesso segnato da una forte dispersione cognitiva. La vera sfida che l'epoca attuale impone non è puramente tecnologica, ma riguarda anche un'etica dell'interpretazione. A questa sembrano offrire una risposta Simone Weil e Sarah Kofman, per le quali l'atto del leggere rifiuta qualsiasi riduzione a mera decodifica meccanica per configurarsi come un gesto radicale, una postura esistenziale in grado di scuotere il soggetto e interrogarlo sulla responsabilità del proprio sguardo.

2. *La lettura come attenzione in Simone Weil*

Il pensiero di Simone Weil sulla lettura non si lascia ricondurre a una teoria della ricezione testuale nel senso ordinario del termine. Esso investe, in modo più radicale, il problema del rapporto dell'essere umano con il reale nella sua totalità. Il punto di partenza è un'intuizione che percorre trasversalmente i *Quaderni*. A più riprese Simone Weil scrive che il nostro rapporto con il mondo non è mai immediato, ma sempre mediato da una forma di lettura. Leggere non è dunque un'attività circoscritta alla pagina scritta, ma la struttura stessa dell'esperienza. «Leggere una cosa in un'altra»,[5] come scrive, significa operare una conciliazione costante tra intuizione immediata e ragionamento, tra ciò che appare e ciò cui quell'apparenza rimanda. L'immagine dei cartoni traforati e del disegno della stoffa, evocata nei *Quaderni*,[6] illustra questo meccanismo con precisione, poiché ciò che si percepisce non è mai semplicemente dato nella sua evidenza, ma rinvia sempre oltre sé stesso, esige interpretazione. Ciò porta Weil a operare una distinzione fondamentale, dal momento che noi non pensiamo le sensazioni, ma *attraverso* di esse. Le sensazioni non sono oggetti del pensiero, ma segni che, in quanto tali, richiedono un atto di lettura per essere compresi.

Chiedersi che cosa esattamente leggiamo e in quale misura la lettura è libera è ciò che Simone Weil si prefigge come compito. Innanzitutto, comprende che non leggiamo mai «qualsiasi cosa, a nostro piacimento»,[7] ma neppure qualcosa di totalmente indipendente da noi. Questo doppio rifiuto – del soggettivismo arbitrario e del realismo ingenuo – definisce la posizione epistemologica di Weil con grande rigore. Il mondo è accessibile solo attraverso una lettura, ma questa lettura è vincolata, esigente, non disponibile alla manipolazione. Da qui deriva una delle immagini più note del suo pensiero, e cioè quella del mondo come testo a più significati.[8] Una pluralità che non implica,

[5] S. Weil, *Quaderni*, vol. I, G. Gaeta (cur.), Adelphi, Milano 1982, p. 231.

[6] *Ibidem.* Simone Weil qui scrive: «Conciliazione dell'intuizione immediata e del ragionamento = leggere una cosa in un'altra.

Es. cartoni traforati e disegno della stoffa.

Metodo universale di "lettura"?».

[7] *Ivi*, p. 231.

[8] Cfr., S. Weil, *Quaderni*, vol. II, G. Gaeta (cur.), Adelphi, Milano 1985, p. 53. Su questo aspetto cfr. anche R. Chenavier, in *Simone Weil. L'attenzione al reale*, F. Negri (cur.), Asterios, Trieste 2016.

tuttavia, alcun relativismo facile, poiché il passaggio da un significato all'altro esige un lavoro che coinvolge necessariamente il corpo.

Il carattere "incarnato", "pratico", della lettura è uno degli aspetti più originali della sua riflessione. Il paragone con l'apprendimento di una lingua straniera è, in questo senso, illuminante:

> Il mondo è un testo a più significati, e si passa da un significato a un altro mediante un lavoro. Un lavoro a cui il corpo prende sempre parte, come quando si impara l'alfabeto di una lingua straniera, tale alfabeto deve penetrare nella mano a forza di tracciare le lettere. Al di fuori di questo, ogni mutamento nel modo di pensare è illusorio.[9]

Non basta dunque comprendere le regole grammaticali per padroneggiare una lingua, occorre esercitarsi, scrivere, lasciar entrare i segni nella mano, nel gesto, nel ritmo. Senza questo passaggio corporeo non vi è trasformazione.[10] La lettura è per Weil, una *disciplina* dell'attenzione che non si compie nella pura interiorità intellettuale ma richiede un apprendistato fisico e temporale. Si può qui ravvisare un preciso legame concettuale con la nozione aristotelica di *hexis*, ovvero l'abitudine intesa come disposizione stabile acquisita attraverso l'esercizio e la pratica ripetuta. La concezione weiliana dell'abitudine corporea eredita direttamente la lezione di Aristotele, mediata dalla lettura intensiva dei passaggi della *Filosofia dello spirito* di Hegel.[11] Qui la virtù e la capacità d'interpretare la realtà non nascono semplicemente per natura né contro natura, ma richiedono un esercizio previo che le porti a maturazione, in cui è solo attraverso la pratica dell'attenzione che il soggetto acquisisce la capacità necessaria per leggere correttamente il reale. La lettura, però,

[9] S. Weil, *Quaderni*, vol. I, cit., pp. 230-231.

[10] L. Sanò, *Il prisma dell'attenzione. L'alterità nel pensiero di Simone Weil*, in *L'incontro con l'altro. Riflessioni filosofiche sull'alterità*, S. Mocellin e L. Sanò (curr.), «Paradosso», vol. II, 2024, pp. 67-82.

[11] Simone Weil riprende ampiamente i §§ 410 e 411 della *Filosofia dello spirito*, terza parte dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* di Hegel, leggendola nella traduzione francese di A. Vera, *Philosophie de l'esprit de Hegel*, Germer Baillière, Paris 1867, tomo I. La concezione hegeliana dell'abitudine esercita su Weil un'influenza durevole, riprendendo a sua volta la celebre intuizione aristotelica dell'*Etica Nicomachea* (libro II, cap. 1), dove si legge che «le virtù non nascono in noi né per natura né contro natura, ma la natura ci ha dato la capacità di riceverle, e questa capacità è portata a maturazione con l'abitudine. [...] Le cose che bisogna aver appreso per farle, è facendole che le apprendiamo: per esempio, è costruendo che si diventa costruttori, e suonando la cetra che si diventa citaristi; così pure, è compiendo azioni giuste che diventiamo giusti». Aristotele, *Etica Nicomachea*, II, 1, 1103a14-1103b26.

non è per Weil un atto confinato alla sfera individuale. Un passaggio cruciale dei *Quaderni* introduce esplicitamente una dimensione politica ed etica quando, a proposito delle sensazioni, si dice che «la guerra è un modo d'imporre una diversa lettura delle sensazioni, un'azione sull'immaginazione altrui».[12] Questa affermazione ha una portata che va ben oltre il contesto bellico in cui è formulata. Essa rivela che i modi in cui interpretiamo il reale non sono mai puramente spontanei, ma possono essere imposti, modellati, deformati dall'esercizio della forza.

Weil elabora a questo proposito una importante distinzione tra due forme di azione sull'immaginazione altrui, che potremmo definire la logica della guerra e quella dell'insegnamento. La prima impone, mentre la seconda trasforma. Si può schiacciare qualcuno attraverso la coercizione, oppure lo si può elevare attraverso l'insegnamento. La lettura diventa così una questione politica nel senso più profondo del termine, visto che riguarda il modo in cui formiamo o deformiamo lo sguardo di noi stessi e degli altri, la capacità di interpretare il reale, la libertà di vedere correttamente le cose.[13] Strettamente connessa a questa dimensione è proprio la nozione di *attenzione*. Weil afferma che «la lettura – se non si ha una certa qualità di attenzione – obbedisce alla gravità».[14] Con "gravità" ella intende la forza che spinge verso il basso, la tendenza passiva e quasi meccanica che governa le nostre interpretazioni in assenza di uno sforzo consapevole. Leggiamo ciò che le abitudini, le opinioni dominanti e le passioni ci suggeriscono di leggere, senza rendercene conto. Solo un'attenzione di qualità superiore rende possibile quel passo ulteriore che consente di non limitarsi a leggere le opinioni, ma leggere la gravità stessa, vale a dire riconoscere i meccanismi profondi che determinano le nostre interpretazioni. Si tratta di un'operazione di secondo grado, una meta-lettura, si potrebbe dire, che richiede uno sforzo spirituale e corporeo oltre che intellettuale. Proprio alla luce di questa traiettoria, il rapporto tra lettura e giustizia risulterà cruciale nella sua analisi. Per Simone Weil l'errore morale molto spesso non dipende necessariamente da una cattiva volontà, ma da una cattiva lettura della realtà. L'esempio di Giovanna d'Arco, evocato nella scrittura febbrile dei suoi *Quaderni* è, in questo senso, paradigmatico.

[12] S. Weil, *Quaderni*, vol. I, cit., p. 231.

[13] Cfr. S. Weil, *Piccola cara… Lettere alle allieve*, M. C. Sala (cur.), Marietti, Bologna; Ead., *L'Iliade o il poema della forza*, in *La rivelazione greca*, G. Gaeta (cur.), Adelphi, Milano 2014. Cfr. L. Sanò, *Donne e violenza. Filosofia e guerra nel pensiero del Novecento*, Mimesis, Milano-Udine 2012.

[14] S. Weil, *Quaderni*, vol. II, cit., p. 53.

> Qual è la differenza tra il giusto e l'ingiusto, se tutti si comportano sempre (o quasi sempre) in conformità alla giustizia che essi leggono? Giovanna d'Arco; quelli che oggi l'esaltano l'avrebbero quasi tutti condannata. Ma i suoi giudici non hanno condannato la santa, la vergine combattente per la giustizia, ma la strega... ecc. Causa di questo o quel modo di leggere. L'opinione pubblica è una causa molto forte. Le passioni. Giovanna d'Arco: nella sua storia si legge ciò che detta l'opinione pubblica contemporanea.[15]

L'educazione dello sguardo diventa la condizione preliminare per liberarsi dalla tirannia sommaria dei pregiudizi. Il punto è capire come è possibile garantire la correttezza della lettura. La risposta di Weil è di una semplicità sorprendente e insieme di grande complessità, poiché individua nella disposizione interiore l'unico criterio capace di rendere la lettura corretta,[16] escludendo ogni metodo esterno che possa garantire la giustezza dell'interpretazione. Tutto dipende dalla qualità dell'attenzione, che è a sua volta inseparabile da una dimensione spirituale, tanto che Weil giunge a definire il dono della lettura come soprannaturale, condizione senza la quale non vi è giustizia.[17] È una formulazione che lega indissolubilmente l'epistemologia alla mistica, la teoria della conoscenza a una "fede" intesa come capacità di cogliere una realtà che eccede le apparenze.

Se è vero che la lettura, per Weil, appartiene a un ordine soprannaturale e richiede una disposizione interiore della quale nessun metodo può fornire un surrogato, allora il cammino che conduce a essa non può consistere in una accumulazione di saperi né in un incremento di tecniche interpretative, bensì in un percorso al limite del paradossale che, attraversando la lettura stessa, giunge a superarla, fino a scoprire che la forma più alta del leggere coincide con un certo modo di non leggere. Così, il paradosso più fecondo cui la riflessione weiliana sulla lettura approda è contenuto in una affermazione apparentemente contraddittoria, secondo cui «è necessario leggere per pervenire alla non-lettura».[18] La "non-lettura" non è, ovviamente, assenza di lettura, né rifiuto dell'interpretazione, ma un modo di stare davanti al testo, al reale o al sacro senza volerlo dominare, senza forzarne un senso

[15] *Ivi*, p. 100.
[16] *Ivi*, p. 249.
[17] *Ibidem*.
[18] *Ivi*, p. 276.

immediato, e corrisponde a quell'atteggiamento di attenzione "vuota" che Weil descrive altrove come la forma più alta di disponibilità alla verità e che trova una risonanza profonda con alcune delle grandi tradizioni spirituali dell'Oriente alle quali ella guardò con interesse e ammirazione crescenti nel corso della sua vita.[19]

Non è casuale così che nei *Quaderni* e nelle lettere ella faccia riferimento esplicito alla *Bhagavad Gītā* e alla nozione di *nishkama karma*, l'azione compiuta senza attaccamento al frutto, al risultato, al possesso. L'idea dell'azione "non-agente", cioè di un agire senza che l'io si appropri dell'azione, di un fare senza dominare, trova nella non-lettura il suo preciso equivalente sul piano della conoscenza, in cui ne va del leggere senza che la volontà si appropri del senso, di un interpretare senza possedere l'interpretazione.[20] Ciò che accomuna queste tradizioni alla riflessione weiliana è la convinzione che la forma più alta di conoscenza non sia il risultato di uno sforzo di conquista intellettuale, ma di una rinuncia attiva al controllo, di un'apertura che si compie solo attraverso lo svuotamento del sé. Saper fermarsi, saper attendere. La non-lettura è il momento in cui si sospende la volontà di dominio intellettuale per aprirsi a una comprensione non strumentale. Sul piano etico, essa permette di affrontare il *malheur*, la sofferenza estrema, senza pretenderne subito una spiegazione o una giustificazione, lasciando emergere una verità più umile e più aderente all'esperienza concreta. Sul piano mistico, infine, la non-lettura è un modo di stare davanti a Dio senza richiedergli risposte, in quell'atteggiamento che Weil definisce "attesa". Il lavoro della lettura conduce al suo limite estremo, a una forma di trasformazione personale e sociale, dove un'ultima immagine illumina, con la precisione che è propria dello stile weiliano, questa concezione complessiva:

> Come in un pezzo di pane si legge qualcosa da mangiare e lo si mangia, così in un insieme di circostanze si legge un obbligo e lo si esegue.[21]

[19] Cfr., A. Dall'Igna, *Lettura e non-lettura secondo Simone Weil*, «Rivista di estetica», 78 (2021), pp. 152-167.

[20] F. Negri, *La passione della ragione in Simone Weil. Dalla ragione naturale alla ragione soprannaturale*, in «Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia», 11 (2009). https://mondodomani.org/dialegesthai/articoli/federica-negri-01

[21] S. Weil, *Quaderni*, vol. II, cit., p. 182.

La lettura non è separata dall'azione. Riconoscere un senso significa già rispondervi, e la risposta è immediata nella misura in cui la lettura è chiara. Ecco perché la conoscenza, per Weil, implica sempre un trasferimento di energia, quasi un riflesso condizionato di natura spirituale poiché essa non è mai puramente teorica, ma dinamica, operativa, trasformativa. Leggere, in senso pieno, è già agire.

3. *Sarah Kofman. La lettura come decostruzione e sospetto*

Se per Simone Weil leggere è anzitutto una disciplina dell'attenzione, un esercizio spirituale ed etico che conduce il soggetto verso una disponibilità sempre più depurata al reale, per Sarah Kofman leggere è un gesto interpretativo attraversato da tensioni irriducibili, un lavoro di scavo che non aspira alla trasparenza ma all'opacità. Formatasi nell'orizzonte del pensiero di Sigmund Freud e di Friedrich Nietzsche – due pensatori che hanno fatto del sospetto nei confronti delle superfici il metodo stesso della comprensione –, Kofman concepisce la lettura come un'operazione di smascheramento e decostruzione, volta a portare alla luce ciò che il testo nasconde, rimuove o non può dire apertamente.

Non esiste, in questa prospettiva, una lettura definitiva, così come non esiste un testo unitario e trasparente a sé stesso. Ogni testo è plurale, contraddittorio, percorso da forze che ne eccedono l'intenzione dichiarata. Chi legge non è chiamato semplicemente ad accogliere il senso, ma a interrogarlo, a metterlo in crisi, a esercitare nei confronti del testo una libertà che può giungere fino al tradimento.

Una studiosa francese ha dedicato a questo aspetto una riflessione particolarmente attenta, mettendo esplicitamente in luce, nel saggio *Dire sotto costrizione / Leggere verso la libertà?*,[22] il parallelo tra la concezione kofmaniana della lettura e quella del suo psicoanalista Serge Viderman. Collegare direttamente la pratica interpretativa alla dimensione traumatica e alla questione della libertà significa interrogarsi su come il pensiero filosofico possa accogliere una testimonianza che ne dice l'alterazione irreversibile, misurandosi con il nesso tra lettura, sublime e la difficile lezione di Kofman su Blanchot.

[22] I. Ullern, *Dire sous la contrainte / Lire vers la liberté?*, in S. Kofman, *L'imposture d'un récit*, Galilée, Paris 2003, pp. 15-42.

La tensione costitutiva della lettura kofmaniana si manifesta con particolare chiarezza già nel suo primo lavoro filosofico,[23] dove Kofman elabora la nozione di doppia lettura a partire dall'applicazione psicoanalitica all'arte. Leggere un testo freudiano sull'estetica significa per lei compiere simultaneamente due movimenti distinti e non sovrapponibili, poiché si tratta di seguire con rigore la logica interna dell'argomentazione, ricostruirne i passaggi e restituirne la coerenza e di aprire una deviazione che mostri ciò che quella stessa argomentazione esclude, rimuove o contraddice. E scrive: «La mia lettura dei classici è un'operazione ambivalente che, nel tentativo di riprodurli, li trasforma».[24] Questa affermazione merita di essere compresa con attenzione. Kofman non dice semplicemente che la lettura interpreta, ma che nel gesto stesso della riproduzione fedele si introduce una trasformazione inevitabile. Che la fedeltà al testo non può mai essere piena senza diventare tradimento e che questo paradosso non è un limite da superare ma la condizione stessa di ogni lettura autentica. La lettura non riproduce passivamente l'autore, ma ne fa risuonare le incertezze, i silenzi, le contraddizioni interne, specie là dove il discorso filosofico, nella sua versione maschile e accademica dominante, tende a presentarsi come coerente, unitario e autosufficiente.

La lettura vive di una costituiva infedeltà, seppur articolandosi, nel metodo kofmaniano, con una pratica che ella stessa avvicina all'idea di *ascolto*.[25] Leggere non significa soltanto decifrare significati o ricostruire strutture argomentative, ma sentire vibrare il testo nella sua scrittura, nei suoi ritmi, nelle sue ripetizioni e nelle sue fratture. Questo ascolto molteplice e selettivo, che mette in gioco non soltanto le competenze filologiche e filosofiche di chi legge, ma anche la sua posizione sessuata, storica e pulsionale, permette di rovesciare gerarchie che la tradizione ha consolidato come naturali. Commentando un passo in cui Nietzsche afferma la necessità di ricostruire, dietro ogni testo, il testo originario dell'*homo natura*, Kofman precisa che

[23] S. Kofman, *L'enfance de l'art. Une interprétation de l'esthétique freudienne*, Payot, Paris 1970. Mi permetto qui di rinviare al mio *Una trasformazione della scena filosofica e dell'immaginario dell'arte. I "graffi" di Sarah Kofman*, «Estetica. Studi e ricerche», XI, 2021, pp. 191-221. Scaricabile a questo link: file:///Users/stefaniatarantino/Downloads/2039-6635-29947-14.pdf.

[24] *Ivi*, p. 12.

[25] Cfr. S. Kofman, *Autobiogriffures*, Bourgois, Paris 1989, pp. 45-48. Cfr., anche F. Negri, *L'arte dell'ascolto. Sarah Kofman e la filosofia*, Aracne, Roma 2018.

tale operazione non implica il ritorno a un'origine incontaminata o a una verità ontologica, bensì a una diversa comprensione del rapporto tra interpretazione e natura:

> Si tratta al contrario di contestare una lettura metafisica che dissimula, dietro gli orpelli che essa tesse, il testo come interpretazione. Smascherare l'illusione metafisica non significa togliere al testo un mantello che velerebbe la verità, ma significa al contrario mostrare gli abiti che dissimulano un'apparente nudità, significa sopprimere gli orpelli per sostituirli con degli abiti di carne e sangue. Non si tratta più di leggere il testo alla "lettera" ma nel suo "spirito", ovvero nel suo "corpo", di vederlo come una reinscrizione falsificata e snaturata della scrittura istintiva della volontà di potenza. Significa far riapparire, dietro la s-figurazione, la figura. Per raggiungere il testo originale "homo natura", non ci si deve lasciar sedurre dalla purezza metafisica dal trucco delle parole. Ci si deve tappare le orecchie al cospetto delle sue parole incantatrici. Si deve operare uno spostamento inverso rispetto a quello realizzato dalla storia, mutando di prospettiva in modo tale che una nuova lettura del testo, guidata da una nuova arte dell'interpretazione, faccia apparire la prospettiva come tale, e questa come ciò che produce delle valutazioni sintomatiche di un certo rapporto gerarchico fra le forze, di un certo dominio di sé e del mondo.[26]

Proprio a partire da questa concezione gerarchica delle forze si comprende il ruolo decisivo che la psicoanalisi assume nella lettura kofmaniana. Essa, infatti, offre il modello di un'arte dell'interpretazione capace di riportare alla luce ciò che il testo metafisico tende a occultare. Non si tratta più di una verità originaria, ma di un gioco delle forze, di valutazioni e prospettive che esse producono. Il testo filosofico si rivela così sintomo di una configurazione pulsionale e non il luogo trasparente di una coscienza che si esprimerebbe al di sopra o al di là del corpo. Ecco perché sul piano teorico, il confronto più produttivo riguarda la nozione di *disseminazione del senso*. Come ha sottolineato Kofman stessa, proprio le riflessioni di Jacques Derrida le permettono di cogliere «l'essenza dell'idealità come possibilità del

[26] S. Kofman, *Nietzsche e la metafora*, tr. it. M. Carassai, Lo Sguardo - Rivista di filosofia, n. 17, 2015 (I), p. 151.

doppio e della ripetizione»,[27] il che suggerisce una convergenza profonda tra i due sulla pluralità irriducibile del testo. In Derrida, la disseminazione si oppone a una concezione ermeneutica che pretenda di padroneggiare il senso univoco e stabile di un testo. Un'impostazione che Kofman condivide nella sostanza, pur declinandola in modo diverso. Mentre, infatti, Derrida lavora sulla struttura formale e retorica del testo rifiutando una interpretazione a senso unico, Kofman introduce la dimensione pulsionale, sessuata e biografica del lettore come suo fattore costitutivo.[28]

Strettamente connessa a questa dimensione di ascolto è la relazione, in Kofman profondamente intrecciata, tra leggere e scrivere. Il suo metodo è una *lettura-scrittura* che non si riconosce nelle forme classiche del commento accademico, ma che è al tempo stesso rigorosa e sperimentale, analitica e performativa. Scrivere, per Kofman, è già un modo di leggere, e leggere è già un modo di scrivere, di *incorporare*. I due atti si implicano reciprocamente, si modificano nell'esercizio, non si lasciano separare senza perdita. In questo senso la scrittura kofmaniana aspira a essere ciò che si potrebbe definire un'operazione *senza potere*, vale a dire una pratica che non pretende di dominare il testo, di chiuderlo in un'interpretazione definitiva, di appropriarsene, ma che accetta di mettersi in relazione con esso lasciandosi attraversare dai suoi silenzi e dalle sue assenze.[29]

Tra queste assenze, quella più dolorosa e angosciante è l'assenza legata alla Shoah e alla frattura dell'identità che ne deriva. Kofman, figlia di un rabbino deportato e ucciso ad Auschwitz, porta nella sua pratica filosofica il peso di una perdita che non si lascia elaborare attraverso i concetti abituali e che affiora nella scrittura come interruzione, come lacuna, come silenzio che il testo non riesce a colmare. Il senso profondo della lettura, nel quadro kofmaniano, è dunque

[27] S. Kofman, *Lectures de Derrida*, Galilée, Paris 1984, p. 17. Cfr., G. Michaud-I. Ullern (curr.), *Sarah Kofman et Jacques Derrida*, Hermann, Paris 2018. Questo libro contiene un capitolo a firma di Isabelle Ullern dal titolo "Kofman lit Derrida: écarts philosophiques et d'amitié", che analizza esattamente il modo in cui Kofman legge Derrida e in quale senso la sua pratica interpretativa si distingua da quella derridiana.

[28] S. Kofman, *Lectures de Derrida*, cit., pp. 23-31. Cfr. J. Derrida, *La disseminazione,* tr. it. M. Odorici, S. Petrosino (cur.), Jaca Book, Milano 2018; Id., *Della grammatologia*, S. Facioni, F. Vitale (curr.), Orthotes, Napoli-Salerno 2024; Id., *La voce e il fenomeno*, G. Dalmasso (cur.), Jaca Book, Milano 2021.

[29] Cfr. S. Kofman, *Rue Ordener, rue Labat*, L. Ginzburg (cur.), Sellerio, Palermo 2000; Ead., *Parole soffocate*, G. Solla-R. Panattoni (curr.), Marietti, Genova 2010.

inseparabile dalla capacità di accogliere un disagio. Il disagio di chi si trova coinvolto emotivamente e moralmente in ciò che legge, che non può mantenere nei confronti del testo la distanza neutra che la tradizione filosofica ha spesso rivendicato come condizione di scientificità. Leggere diventa in questa prospettiva un atto di responsabilità verso ciò che nel testo è stato rimosso, sepolto o sottaciuto, un tentativo di rendere trasmissibile un'eredità che non si trasmette per via lineare ma per deviazioni e discontinuità. La continuità apparentemente omogenea della tradizione filosofica nasconde, per Kofman, fratture, esclusioni, soppressioni. La lettura autentica è quella che sa individuare queste fratture, darvi voce, trasformare il disagio in pensiero. In questo senso la pratica interpretativa di Kofman è una forma di giustizia nei confronti del testo e di chi, attraverso il testo, non ha potuto parlare.

4. *Verso un'arte della lettura*

L'accostamento di Simone Weil e Sarah Kofman non produce una sintesi pacificata. Le due pensatrici appartengono a tradizioni filosofiche distinte, percorrono strade diverse e approdano a concezioni della lettura che non si lasciano ricondurre a un denominatore comune. Eppure, proprio nella loro irriducibile differenza, esse delineano una topografia completa dell'atto del leggere, nella sua doppia valenza di ricezione e di resistenza, di ascolto e di critica. Weil propone un'etica dell'attenzione fondata sulla sospensione dell'io, sulla pazienza, sul silenzio, sull'attesa. Leggere, per lei, è anzitutto un atto di umiltà nei confronti del reale, una disponibilità a lasciarsi trasformare da ciò che si legge piuttosto che a padroneggiarlo. Kofman propone invece un'etica dell'interpretazione fondata sul sospetto e sulla critica, sulla capacità di scavare nel testo fino a portarne alla luce le contraddizioni e i punti di rottura. Leggere, per lei, è un atto di libertà, un esercizio di resistenza nei confronti delle gerarchie che il testo, specie quello filosofico, tende a naturalizzare e a perpetuare. Attenzione *e* interpretazione, umiltà *e* sospetto, silenzio *e* parola.

Per le due pensatrici, leggere autenticamente significa in ogni caso *uscire da sé*. Per Weil, attraverso la rinuncia all'ego e la sua progressiva dissoluzione nell'attenzione. Per Kofman, attraverso il confronto con l'alterità irriducibile del testo che non si lascia assimilare. In entrambi i casi, chi esce dalla lettura non è più chi vi è entrato. La trasformazio-

ne del soggetto è la misura della qualità dell'atto interpretativo. Vi è poi una seconda convergenza che riguarda il rapporto tra lettura e responsabilità etica. Per Weil, una cattiva lettura della realtà è all'origine dell'ingiustizia, e il lavoro della lettura è inseparabile da una responsabilità verso il reale e verso l'altro. Per Kofman, la lettura è responsabilità verso ciò che il testo ha rimosso, verso le voci che la tradizione filosofica ha escluso. È a partire da qui che è possibile comprendere in quale senso la lettura possa diventare un'arte, una *techné*, un sapere incorporato che si acquisisce attraverso l'esercizio, la ripetizione, la disciplina, e che trasforma chi lo pratica. Da Weil apprendiamo che la lettura richiede una qualità di attenzione che non si improvvisa, ma si coltiva con pazienza, e che il suo limite più alto – la non-lettura come forma suprema di disponibilità – non è un punto di partenza ma un approdo, il risultato di un lungo apprendistato spirituale e intellettuale. Da Kofman apprendiamo il coraggio critico, la libertà interpretativa, la capacità di leggere contro le apparenze e contro le gerarchie, di non accontentarsi della superficie del testo, di ascoltarne i silenzi con la stessa attenzione con cui se ne segue l'argomentazione esplicita, scoprendo che la fedeltà al testo e la sua trasformazione non si escludono, ma si implicano a vicenda. L'arte della lettura nasce dall'incontro tra queste due dimensioni solo in apparenza contraddittorie. Non si tratta di trovare un equilibrio statico tra i due poli, come se l'arte consistesse in una mera mediazione. Si tratta, invece, di mantenere viva la tensione stessa, di non cedere né alla passività di una ricezione acritica né all'arroganza di un'interpretazione che non sa più ascoltare. È questa tensione instabile e creativa che definisce, in ultima analisi, l'arte della lettura.

Bibliografia

Aristotele, *Etica Nicomachea*.

G. Cavallo – R. Chartier (cur.), *Storia della lettura*, Laterza, Bari-Roma 2026.

R. Chenavier, *Simone Weil. L'attenzione al reale*, F. Negri (cur.), Asterios, Trieste 2016.

A. Dall'Igna, *Lettura e non-lettura secondo Simone Weil*, in «Rivista di estetica», 78 (2021), pp. 152-167.

J. Derrida, *Della grammatologia*, S. Facioni e F. Vitale (cur.), Orthotes, Napoli 2024.

—, *La disseminazione*, traduzione di M. Odorici, S. Petrosino (cur.), Jaca Book, Milano 2018.

—, *La voce e il fenomeno*, G. Dalmasso (cur.), Jaca Book, Milano 2021.

G.W.F. Hegel, *Philosophie de l'esprit de Hegel* [Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio, Parte III: *Filosofia dello spirito*], traduzione francese di A. Vera, Germer Baillière, Paris 1867, tomo I.

S. Kofman, *Autobiogriffures*, Bourgois, Paris 1989.

—, *L'enfance de l'art. Une interprétation de l'esthétique freudienne*, Payot, Paris 1970.

—, *Lectures de Derrida*, Galilée, Paris 1984.

—, *Nietzsche e la metafora*, traduzione italiana parziale di M. Carassai, in «Lo Sguardo – rivista di filosofia», n. 17, 2015 (I), p. 151.

—, *Parole soffocate*, G. Solla e R. Panattoni (cur.), Marietti, Genova 2010.

—, *Rue Ordener, rue Labat*, L. Ginzburg (cur.), Sellerio, Palermo 2000.

G. Michaud – I. Ullern (curr.), *Sarah Kofman et Jacques Derrida*, Hermann, Paris 2018.

F. Negri, *L'arte dell'ascolto. Sarah Kofman e la filosofia*, Aracne, Roma 2018.

—, *La passione della ragione in Simone Weil. Dalla ragione naturale alla ragione soprannaturale*, in «Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia», 11 (2009).

L. Sanò, *Donne e violenza. Filosofia e guerra nel pensiero del Novecento*, Mimesis, Milano-Udine 2012.

—, *Il prisma dell'attenzione. L'alterità nel pensiero di Simone Weil*, in *L'incontro con l'altro. Riflessioni filosofiche sull'alterità*, S. Mocellin e L. Sanò, (curr.), «Paradosso», vol. II, 2024.
S. Tarantino, *Una trasformazione della scena filosofica e dell'immaginario dell'arte. I "graffi" di Sarah Kofman*, «Estetica. Studi e ricerche», XI, 2021.
I. Ullern, *Dire sous la contrainte / Lire vers la liberté?*, in *S. Kofman, L'imposture d'un récit*, Galilée, Paris 2003, pp. 15-42.
S. Weil, *Piccola cara… Lettere alle allieve*, M.C. Sala (cur.), Marietti, Bologna 2021.
—, *Quaderni*, vol. I, G. Gaeta (cur.), Adelphi, Milano 1982.
—, *Quaderni*, vol. II, G. Gaeta (cur.), Adelphi, Milano 1985.
—, *La rivelazione greca*, G. Gaeta (cur.), Adelphi, Milano 2014.

Giovanna Grieco

Tra voci, sguardi e gesti che r-esistono
La cura della pluralità attraverso il pensiero di Hannah Arendt

Non credo possa esistere qualche processo di pensiero senza esperienze personali.[1]

1. *La lingua materna tra singolarità e pluralità*

Sono le parole di Hannah Arendt a sostenerlo, durante la conversazione con il giornalista Günter Gaus tenuta il 28 ottobre 1964 nella serie televisiva tedesca *Zur Person*, raccolta nel saggio *La lingua materna. La condizione umana e il pensiero plurale*. Ogni momento processuale del pensiero e in modo particolare del pensiero speculativo, per Arendt, affiora da vissuti quotidiani, animato dalla scelta di voler comprendere il mondo e soprattutto l'intreccio tra le nostre storie singolari e le nostre storie collettive. Il pensiero arendtiano matura quindi nel cuore stesso della storia intima di Hannah, intessuta con gli eventi, i fatti, le azioni, le ombre e le luci che delinearono il suo tempo storico, il Novecento. Durante il dialogo, rievocando ricordi e frammenti della propria storia personale, Hannah racconta la propria condizione di ebrea tedesca, coinvolta nelle questioni ebraiche in tempi dominati dalla *Gleichshaltung*.[2] Alla domanda del giornalista su cosa le manchi dell'Europa pre-hitleriana e che cosa sia rimasto, risponde, precisando con franchezza di non sentir nostalgia di quel contesto storico europeo, che ciò che le resta è la lingua, o meglio, «la lingua materna».[3] Ricordare la *Mutter sprache*[4] preserva, in Hannah Arendt, le memorie del paese in cui era nata –precisamente il 14 ottobre del 1906 «a Linden, un sob-

[1] H. Arendt, *La lingua materna. La condizione umana e il pensiero plurale*, tr. it. A. Dal Lago, Mimesis, Milano 1993, p. 52.

[2] *Gleichshaltung* letteralmente indica "uniformarsi" e "allinearsi", in questo caso al regime nazista. *Ivi*, pp. 39, 85.

[3] *Ivi*, pp. 41, 42.

[4] La *Mutter sprache* indica letteralmente la lingua madre. *Ivi*, p. 23.

borgo di Hannover»[5]– e in cui era cresciuta tra Könisberg, Marburgo, Friburgo, Heildeberg, Berlino: luoghi di formazione, di scoperta della filosofia e della teoria politica, nonché luoghi di ricerche, di incontri e di confronto con i maggiori rappresentanti della filosofia contemporanea, dei quali fu allieva, come Edmund Husserl, Martin Heidegger, Karl Jaspers. Al contempo la sua lingua madre porta con sé anche gli eventi che sconvolsero la Germania e il mondo intero, dalla *Greulpropaganda*[6] fino ad Auschwitz.

L'allontanamento dalla Germania, il distacco doloroso da Martin Heidegger, con il quale ebbe un rapporto complesso e intenso sia da un punto di vista umano che filosofico, caratterizzato da profonde affinità e allo stesso tempo da nette prese di distanze, soprattutto in seguito all'adesione all'ideologia nazista del filosofo, segnarono la sua condizione di esule e divennero esperienze determinanti per il suo pensiero. La sua esperienza di donna errante «che viene da lontano»,[7] infatti, l'accompagnerà per la sua intera esistenza.

Da esule, in Francia, a Parigi, trovò rifugio con suo marito e collaboratore, il filosofo Günther Stern, sostenuti entrambi da un gruppo di amici e di amiche, molti e molte dei quali e delle quali altrettanto esuli, come Walter Benjamin, Alexandre Koyré, Anne Mendelssohn Weil. Nella capitale francese, Arendt entrò in contatto anche con Kurt Blumenfeld e con l'organizzazione sionista di cui era il promotore. Hannah seppure non vi aderì e non fu sionista, come constatato dallo stesso Blumenfeld, collaborò per far emigrare in Palestina alcuni ebrei ed ebree soprattutto bambine e bambini a rischio di deportazione. Il corso tragico della storia e dell'attualità, per quel che sta accadendo nella Striscia di Gaza, ci offre ulteriori spunti di riflessione su cosa significhi ieri come oggi la fondazione di uno Stato su basi nazionalistiche.

[5] E. Young–Bruehl, *Hannah Arendt. Una biografia*, tr. it. D. Mezzacapa, Bollati Boringhieri, Torino 2006, p. 41.

[6] La *Greulpropaganda* è la propaganda intesa a screditare o a diffamare. H. Arendt., *La lingua materna*, cit., pp. 31, 85.

[7] Arendt in una lettera a Martin Heidegger del 1950 afferma: «mi sento quella che sono in realtà "una donna che viene da lontano». H. Arendt/M. Heidegger, *Lettere (1925-1975) e altre testimonianze*, M. Bonola (cur.), Edizioni di Comunità, Torino 2001, p. 54 cit. in F. Brezzi, *Premessa, Hannah Arendt. Una donna che viene da lontano* in *L'eredità di Hannah Arendt*, B@abelonline, Voci e percorsi della differenza, rivista di filosofia, Mimesis, n. 3, 2007, p. 15.

La tensione strutturale nel pensiero arendtiano tra il riconoscimento del «diritto ad avere diritti»[8] per soggetti in diaspora e la diffidenza verso modelli statuali fondati su principi esclusivamente etnico-nazionali, si rivelerà profetica e diverrà esplicita dopo la fondazione dello Stato di Israele nel 1948, per il quale, temendo la deriva colonialista, dichiarò forte disappunto, soprattutto nella considerazione di Israele come Stato-nazione ebraico sovrano. Senza sovrapporre semplicisticamente contesti storici differenti, la prospettiva arendtiana rinnova le riflessioni sulle condizioni di possibilità di uno spazio politico condiviso, portando all'emersione interrogativi su cosa significhi la negazione della soggettività politica dell'altra e dell'altro.

Durante gli anni francesi, nel 1940, inoltre fu cruciale per Hannah l'esperienza di internamento nel campo di Gurs, preceduto dall'arresto, insieme ad altre donne considerate «straniere nemiche»[9] dal governo di Vichy. Dopo alcune settimane nelle baracche del campo con le altre donne, riuscì a fuggire e nel 1941, attraversando i Pirenei e arrivando in Portogallo, emigrò con il suo secondo marito Heinrich Blücher verso gli Stati Uniti che divennero il suo paese di residenza fino alla sua morte sopraggiunta a New York il 4 dicembre del 1975. Gli anni in America d'intensa attività teorico-politica e filosofica, la videro nel 1961, inviata speciale de The New Yorker a Gerusalemme, per seguire e redigere un reportage sul processo contro i crimini nazisti perpetrati da Otto Adolf Eichmann, che verranno raccolti in *La banalità del male* del 1963.

Alla luce delle narrazioni dei vissuti di Hannah, emerge con ancor più vigore, il concetto arendtiano di "lingua materna". La lingua che ha accompagnato la teorica politica tedesca dalla nascita e dall'infanzia, nell'essere via di comunicazione e di relazione, si presenta anche come una sorta di "casa errante della memoria" in cui la dimensione intima e la dimensione pubblica entrano in agili e sottili connessioni, oltre i confini geografici e temporali. È la lingua in cui, in modo più spontaneo, prendono forme, toni e sfumature, i momenti più profondi del processo di pensiero e in cui, attraverso la narratività, le esperienze del mondo divengono significative. La lingua materna come "casa errante" attraversa il mondo, lasciandosi abitare e portando in

[8] H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, tr. it. A. Guadagnin, Einaudi, Torino, 2009, p. 410.

[9] E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Una biografia*, cit., p. 187.

sé le tracce del proprio e altrui stare al mondo, sulla terra. Arendt, infatti, come ci ricorda Alessandro Dal Lago «è una delle poche voci che hanno difeso la centralità dell'idea di mondo, quando la filosofia era impegnata a portare al parossismo la riflessione sulla trascendenza, il progresso lineare o rivoluzionario, la "distruzione" concettuale del mondo–a destra e a sinistra, di qua e di là dall'Atlantico, nella metafisica o nell'epistemologia».[10] Arendt, infatti, rivolge la propria attenzione alla «relazione costitutiva tra il pensiero soggettivo e il suo mondo ambiente oggettivo».[11] In altre parole, la visione di mondo arendtiana si fonda sull'affermazione che come la realtà e l'«ambiente che circonda il pensiero»[12] non possano essere ridotti ad un'assoluta proiezione del pensiero stesso, ma che vadano necessariamente colti con la loro datità, così il pensiero non può essere assorbito totalmente come determinato del mondo. Mondo e pensiero attraverso la loro reciproca irriducibilità e tramite la razionalità radicata, sono in dialogo e si eccedono l'uno rispetto all'altro. Da questa tensione dipende la nostra condizione umana terrestre e mondana. Il mondo arendtianamente inteso è infatti lo spazio concreto dove noi umani viviamo e ci muoviamo sulla terra che abitiamo con gli altri viventi. Si tratta della nostra condizione umana e delle nostre condizioni di esistenza sulla terra. Per Arendt qualunque elemento entri in contatto con le nostre esistenze, in qualche modo le condiziona. Il pensiero sulla condizione umana diviene pertanto fondamentale, così come è determinante la distinzione tra "condizione" e "natura" umane.

La questione della natura umana è estremamente problematica e a tal proposito Arendt ricordando l'affermazione di Agostino «*quaestio mihi factus sum* [io stesso sono divenuto domanda]»,[13] sostiene che l'interrogativo *Che cosa siamo?* è «insolubile sia nel senso psicologico individuale sia nel suo senso filosofico generale».[14] La pretesa illusoria di una definizione della natura e dell'essenza umane, riducendo semplicisticamente la complessità, rivela immediatamente delle insidie. La storia lo rivela, ogni qual volta ideologie, regimi e sistemi totalitari hanno cercato in passato e cercano attualmente di definire "ciò che

[10] H. Arendt, *La lingua materna*, cit., p. 9.
[11] *Ivi*, p. 10.
[12] *Ibidem*.
[13] Ead., *Vita activa. La condizione umana*, tr. it. S. Finzi, introduzione di A. Dal Lago, Bompiani, Milano 2008, p. 9.
[14] *Ibidem*.

l'umano dovrebbe essere" e fissare modelli umani da normalizzare per legittimare il proprio potere, comportando l'esclusione, l'emarginazione, il dominio e l'annientamento di chi non rientra nella definizione di umanità così stabilita. Arendt, in altre parole, afferma che quel che sfugge alla piena conoscenza come la nostra «ombra»[15] non può essere scavalcato. Vivere sulla terra e nel mondo implica una convivenza anche con il buio, con il mistero, con il fondo di tenebra nel quale affondano le radici delle nostre esistenze umane, senza lasciarsi tuttavia dominare dall'ossessione di imprigionarlo in definizioni per controllarlo o rinnegarlo. L'ombra ovvero la domanda che incarniamo, cuore inesplorabile e inconoscibile totalmente (seppure percepibile), che ci accompagna nel corso delle nostre vite, ci consente di prendere consapevolezza anche del nostro limite e pertanto, per Arendt, va preservata in quanto tale per ogni esistenza. La coscienza di avere un limite richiama le nostre condizioni di "esistenti" su soglie chiaroscurali e rappresenta ciò che ci separa dal mondo e dagli altri e al contempo ciò che delinea i contorni della nostra singolarità in divenire, aprendoci alla possibilità di non rinchiuderci nei limiti dell'autoreferenzialità, in quelle chiusure e sovrastrutture che ci impediscono di essere parte attiva e collettiva nel mondo. Sapere di avere dei limiti apre quindi all'indagine sulla nostra condizione di essere situati, che rinvia ad un posizionamento tutt'altro che neutrale e metafisicamente soggettivo. Arendt, a proposito della condizione umana, infatti, pone in nuova discussione i fondamenti della soggettività moderna che affondano in modo particolare nella filosofia di Descartes e nel «*de omnibus dubitandum est* cartesiano»,[16] contestualizzandoli alla luce della sua contemporaneità. Come pensatrice del XX secolo, riconosce l'impossibilità e la pericolosità di un Soggetto[17] pensante "con la maiuscola", autofondato, astratto, autosufficiente e solipsista, punto di partenza per dedurre l'esistenza di un mondo esterno e di altri soggetti che lo abitano. Sostiene invece il contrario ovvero che il soggetto trova al di là e al di fuori della propria individualità e del proprio individualismo la conferma di esistere e contemporaneamente di coesistere.

[15] *Ivi*, p. 10.
[16] Ead., *Tra passato e futuro*, tr. it. T. Gargiulo, Garzanti, Milano 1991, p. 85.
[17] Ead., *La lingua materna*, cit., p. 16.

2. *Pluralità, coesistenza creativa e memoria storica: prospettive e pratiche*

Gli uomini vivono al plurale e non al singolare: gli uomini, e non l'Uomo, abitano sulla terra.[18]

L'affermazione di Hannah Arendt dischiude uno dei nuclei del suo pensiero ovvero la questione della pluralità.[19] Da pensatrice in tempi di dittature, regimi totalitari e imperialismi, la pluralità è riconosciuta come la possibilità per la nostra condizione umana di uscire dal pericolo di essere confusi e confuse in una massa indistinta e depauperati delle particolarità singolari che ci contraddistinguono "comunitariamente". Come ricorda Simona Forti, in *Vita activa*, la pensatrice politica tedesca esplica cosa sia per lei la pluralità con «una metafora illuminante»[20]: «vivere insieme nel mondo significa essenzialmente che esiste un mondo di cose tra coloro che lo hanno in comune, come un tavolo è posto tra quelli che vi siedono intorno; il mondo, come ogni *in-fra* [*in-between*], mette in relazione e separa gli uomini nello stesso tempo. La sfera pubblica, in quanto mondo comune, ci riunisce insieme e tuttavia ci impedisce, per così dire, di caderci addosso a vicenda».[21] Il mondo umano come inteso da Arendt è quindi lo spazio della pluralità, una rete intessuta di interazioni tra soggetti compresenti e alla pari, distinti gli uni dagli altri. Come un tavolo, costruito per un intento comune, così lo spazio condiviso dell'*in-fra,* pone in relazione e consente di incontrare, confrontarsi e comunicare, preservando quelle distanze che ci permettono di condividere posizioni, posture, punti di vista differenti. La questione della pluralità continua a risuonare nel presente con una certa intensità anche nelle differenti genealogie femministe contemporanee ed in particolare nel pensiero e nelle ricerche di filosofe come Adriana Cavarero che nella sua opera *Democrazia sorgiva*, rintraccia un'affermazione della corporeità e della fisicità nella dimensione interattiva della pluralità arendtiana.

[18] Ead., *Alcune questioni di filosofia morale*, tr. it. D. Tarizzo, prefazione a cura di S. Forti, Einaudi, Torino 2006, p. 56. Cfr. Ead., *Vita activa*, cit., p. 7; Ead., *La lingua materna*, cit., p. 14.

[19] «La pluralità umana è la paradossale pluralità di esseri unici». Cfr. Ead., *Vita activa*, cit., p. 128.

[20] S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Mondadori, Milano 2006, p. 280.

[21] H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 39.

Coloro che partecipano al mondo e allo spazio pubblico «condividono in termini corporei questo spazio comune di reciproca esposizione medianti atti e parole»,[22] pone in luce Cavarero.

Seppure nella filosofia arendtiana la questioni della corporeità e della sfera del sentire rientrino nella dimensione della vita biologica e nella dimensione privata, la pluralità è resa possibile dai corpi che appaiono concretamente nello spazio pubblico come corpi senzienti e ricettivi.

Nella pluralità l'accento è quindi posto sulla tangibilità dell'apparizione nello spazio comune con le differenze che ogni corpo porta con sé attraverso l'unicità della voce, gli sguardi sul mondo nella reciprocità delle relazioni, attraverso i gesti e le azioni pubbliche.

Se la pluralità coinvolge i soggetti riconoscendone la complessità dell'apparire insieme nel mondo, le capacità espressive e relazionali non possono essere ridotte alla sola dimensione cognitiva astraente. La realtà del mondo può essere invece condivisa attraverso molteplici vie espressive di cui la filosofia è una delle possibilità connessa ad altre. Arendt ad esempio scrisse nel corso della sua vita molte poesie, riscontrando nella scrittura poetica un'ulteriore via di riflessione e di comprensione del mondo, una pratica di attenzione al linguaggio e alla realtà, accanto al pensiero filosofico, alla teoria politica, alle arti, alla letteratura, alla scienza, per preservare la memoria storica e le esperienze di vita condivisa, nei tempi bui travolti da violenze e "orrorismi". In tempi segnati da sistemi totalitari, distruttivi nei confronti della pluralità umana, molte pratiche espressive sono diventate implicitamente o esplicitamente atti di r-esistenza creativa e spazi per custodire memorie storiche fondamentali per raggiungere consapevolezze sulla nostra condizione umana transgenerazionale.

Ripercorrendo la memoria storica, forme emblematiche di coesistenza creativa, in connessione con il tema della pluralità arendtiana, hanno avuto luogo nel *Therensienstadt*, conosciuto anche come campo di concentramento di Terezín. Nella città ceca, nel ghetto ebraico, sorto per la propaganda di regime, mascherato da «città donata dal Führer agli ebrei»[23] – come presentato dai nazisti durante la visita al campo della Croce Rossa

[22] A. Cavarero, *Democrazia sorgiva. Note sul pensiero critico di Hannah Arendt*, Raffaello Cortina, Milano 2019, p. 40.

[23] AA. VV., *Terezinstadt la città che Hitler 'regalò' agli ebrei* (documentario), N40, 2008, Materiali Resistenti. Centro di documentazione materiali audiovisivi sulla resistenza e l'antifascismo (catalogo), Associazione Nazionale Partigiani d'Italia, p. 48 (chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://anpimilano.com/wp-content/uploads/2019/05/anpi-mi-catalogo-v-3.pdf).

nel 1944 – e in realtà campo di transito prima dello sterminio, nella baracca L410, bambine e bambini insieme alla maestra d'arte Friedl resistono all'orrore, disegnando, dipingendo e scrivendo poeticamente.

Friedl Dicker Brandeis, tra i deportati e le deportate a Terezín, era un'artista ed attivista politica, allieva e poi collaboratrice appassionata nella scuola del Bauhaus di Walter Gropius, ispirandosi alle metodologie didattiche innovative del suo maestro Johannes Itten, riportò tra le baracche di Terezín, in laboratori creativi clandestini, le sue esperienze in ambito pedagogico e la passione per le arti come strumenti di crescita personale ed umana, di espressione del sentire e di cura.

Le condizioni traumatiche di deprivazione che sembravano indicibili e inesprimibili, soprattutto tra i più giovani, furono a poco a poco, con attenzione e accuratezza, portate all'emersione attraverso i mezzi creativi e la riscoperta delle unicità delle voci, delle parole, degli sguardi, dei gesti, di ognuna e ognuno dei partecipanti. L'intenzione della Dicker Brandeis era di ricorrere alle possibilità curative dei processi creativi per lavorare insieme sull'immaginazione, sul senso di realtà, sull'attenzione, sulla sensorialità e sulle funzioni cognitive, sulla regolazione emotiva, sull'autonomia, sulla condivisione, facendo convergere nelle metodologie adottate pratiche di movimento spontaneo, di respirazione, di scrittura poetica, di restituzione verbale o gestuale, accanto a momenti di composizione artistico-plastica. Un metodo ricorrente era la realizzazione di «lavori collettivi»,[24] dettato sia da un'esigenza concreta di dosare gli insufficienti materiali a disposizione, sia dalla volontà di favorire la collaborazione come pratica per opporsi alla sopraffazione sull'altro/a, in quel contesto determinata dall'istinto di sopravvivenza. Dicker Brandeis, dopo ogni laboratorio, s'impegnava in un lavoro di catalogazione per data e autore dei disegni e degli scritti, al quale seguiva un'analisi insieme alla dottoressa Baümel, come lei internata nel ghetto, per individuare le problematiche emergenti da trattare nei laboratori successivi. L'artista non sopravvisse alla successiva deportazione ad Auschwitz. Riuscì però a nascondere i disegni e gli scritti in valigie scampate alle ispezioni naziste e riscoperte al termine del conflitto, dopo oltre dieci anni. [25]

[24] C. Quici, *Friedl Dicker-Brandeis: arteterapia nel ghetto ebraico di Terezìn*, Psicoart. Rivista di arte e psicologia, n. 6, 2016, p. 8.

[25] AA. VV., *Disegni e poesie dei bambini di Terezín*, Biblioteche in rete della provincia di Mantova (https://www.biblioteche.mn.it/la-rete-delle-biblioteche/ufficio-provincia-di-mantova-servizio-biblioteche/in-evidenza/disegni-e-poesie-dei-bambini-di-terezin/).

Hannah Arendt e Friedl Dicker Brandeis, non si incontrarono durante le loro vite, tuttavia nel presente scritto sono poste in relazione perché entrambe, dalle loro prospettive differenti e da un "senso comune", come lo intenderebbe Arendt, rappresentano presenze femminili emblematiche per riflettere al presente su come il pensiero e la pratica della pluralità possano generare forme imprevedibili di r-esistenza contro i sistemi disumanizzanti di ogni tempo.

Tra il pensiero e le esperienze della pensatrice tedesca e dell'artista austriaca, si apre un dialogo che combinando filosofia, teoria politica, arte ed educazione, apre spazi di attenzione, di visibilità e di ascolto delle voci, degli sguardi, dei gesti che contraddistinguono le nostre condizioni d'esistenza al plurale.

3. *In ascolto di sorgività corporee ed eversive nel mondo comune*

A proposito di ascolto, Cavarero in *A più voci. Filosofia dell'espressione vocale* ricorda che per Hannah Arendt «ogni volta che è in gioco il linguaggio, la situazione diviene politica per definizione, perché è il linguaggio che fa dell'uomo un essere politico».[26] Presupponendo che nel pensiero arendtiano per politica si intende in modo specifico «la capacità plurale di esercitare la parola (*lexis*)»[27] e di intavolare discorsi tra soggetti differenti che danno vita ad un mondo comune, le parole dette sono atti politici a tutti gli effetti non solo perché esprimono, divenendo veicoli di significati, ma perché rivelano soprattutto l'unicità di "chi" le comunica. I parlanti sono pertanto attori e spettatori di un mondo in cui la pluralità è *condicio sine qua non* per l'attuarsi di uno spazio autenticamente politico. L'interesse è quindi rivolto «alla relazionalità dell'atto del parlare»[28] e dell'udirsi, alle relazioni tra corpi parlanti e seppure Arendt si astenga dall'affrontare questioni prettamente inerenti alla corporeità, alla fisicità perché da lei considerate pre-politiche e impolitiche, Cavarero in dialogo con Judith Butler intercetta nel pensiero arendtiano un invito implicito a oltrepassare una tale astensione della teorica politica tedesca. Cavarero come Butler sente attraverso le ricerche e le lezioni arendtiane, lo slancio a riconsiderare pienamente politiche anche le sonorità delle

[26] A. Cavarero, *A più voci. Filosofia dell'espressione vocale*, Castelvecchi, Roma 2022, p. 221.

[27] H. Arendt, *La lingua materna*, cit., p. 13.

[28] A. Cavarero, *A più voci. Filosofia dell'espressione vocale*, cit., p. 22.

voci singolari che eccedono le parole, la «performatività dell' animale umano che si manifesta attraverso gesti, posture, e modi di muoversi; attraverso il suono e l'immagine; attraverso differenti mezzi espressivi non riducibili a forme pubbliche di discorso verbale»[29] o in altre parole «il modo in cui ci raduniamo in strada, cantiamo, recitiamo slogan o addirittura restiamo in silenzio può essere ed è parte della dimensione performativa della politica».[30]

Connettendo a quanto suddetto, il lavoro creativo e terapeutico di Friedl con i giovani e le giovani nel contesto concentrazionario, soffermando l'ascolto sui disegni e sui loro frammenti poeticamente scritti, emergono risonanze sulle «potenzialità eversive del vocalico»[31] e delle singolarità di coloro che hanno potuto esprimere se stessi e dialogare con gli altri in uno spazio di creazione e di preoccupazione per l'esistenza dell'altro e dell'altra, nonostante le condizioni estreme di internamento. Hannah Arendt individua una tensione tra unicità e anonimato, tra singolarità incarnata e uniformità impersonale, tra voce della pluralità e voce della massa. La pluralità infatti può essere seriamente compromessa quando, in nome di un sistema logocentrico, chi parla diventa intercambiabile, anonimo e la sua presenza è "in-differente", superflua,[32] fusa con quella degli altri in una massa universalizzata e informe. La tradizione filosofica occidentale nel corso dei secoli ha privilegiato il *logos* platonico tradotto come discorso razionale astratto e "devocalizzato", separato dalla concretezza di chi parla. In questa prospettiva, ciò che conta è il contenuto universale del detto, mentre la voce singolare del soggetto viene marginalizzata. È contro questa rimozione della voce che si colloca la riflessione di Adriana Cavarero, la quale, riprendendo il concetto di pluralità elaborato da Hannah Arendt, restituisce centralità all'unicità vocale di ognuna e ognuno.

Cavarero approfondendo la questione della pluralità arendtiana, in *Democrazia sorgiva* ravvisa in Arendt, a proposito di "fonosfere"[33]

[29] Ead., *Democrazia sorgiva*, cit., p. 88.

[30] *Ibidem.*

[31] Ead., *A più voci*, cit., p. 33.

[32] «Il fenomeno è comprovato dal "senso della superfluità degli uomini tipico delle masse", ossia da quella riduzione della pluralità umana a una massa di esseri superflui che, secondo lei, costituisce il cuore più oscuro del totalitarismo e trova il suo definitivo compimento nei campi di sterminio». Ead., *Democrazia sorgiva*, cit., p. 99.

[33] Cavarero nomina come "fonosfera" del politico, la dimensione vocale del politico, ovvero lo spazio in cui le voci materiali, incarnate, uniche e irripetibili fanno irruzione con la loro presenza e si espongono reciprocamente. Cfr. *ivi*, p. 95.

del politico, che ad una voce della massa rigidamente impostata, "meccanica" e controllata da sistemi di potere totalitario e settario perché sia all'unisono come se le voci «si fondessero insieme attraverso l'immersione in una voce collettiva deindividualizzata»[34] si contrappone la possibilità di una voce della pluralità che si caratterizza come costellazione sonora di singolarità e di voci dai timbri unici che non si fondono, ma scelgono di sintonizzarsi in una modalità assertiva, creativa e sorgiva, dando luogo alle relazioni di reciprocità e di *sensus communis*.[35]

Facendo riferimento all'osservazione di Judith Butler in dialogo[36] con Adriana Cavarero: «una volta che il respiro si traduce in parole, allora il corpo si abbandona a un altro, sotto forma di appello».[37] Parlare, esprimersi comporta già un'esposizione, una postura, uno sguardo, un gesto, una relazione. Cavarero e Butler, da punti di vista differenti, ponendosi in ascolto di Arendt in relazione anche al pensiero di Lévinas, intercettano nello spazio della relazione uno stare di fronte, viso a viso o come direbbe Lévinas di fronte al «volto altrui»[38] che mi riguarda.

Butler aggiunge in *Giving an Account of Oneself*, riprendendo la prospettiva di Cavarero — ispirata a Arendt e Levinas — che ogni narrazione di sé, ogni tentativo di darsi conto, presuppone un interlocutore. L'interpellanza, in questa luce, diventa la condizione stessa dell'esistenza, ciò che permette di radicarsi nel mondo in modo singolare ma sempre relazionale. Il rapporto tra "io" e "tu" non si esaurisce nel riconoscimento di proprietà o caratteristiche, ma si fonda sull'affermazione che l'altro/a esiste e che non può essere nella sua alterità pienamente conoscibile ovvero che è al di là di ciò che io posso comprendere o possedere, come l'alterità intrinseca a ognuno e a ognuna.

[34] *Ivi*, p. 111.

[35] Il *sensus communis*, il senso comune arendtiano risuona come un senso di appartenenza alla realtà in cui il *proprium* non può prescindere dall'accomunarsi con la propria unicità agli altri, inteso come "rendere comune" il proprio essere umani nel mondo delle relazioni. Cfr. H. Arendt, *La lingua materna*, cit., p. 18.

[36] Cfr. B.S. Tajafuerce, *Cuerpo, memoria y representación. Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo*, Icaria *Ακαδήμεια, mujeres y culturas,* Barcelona 2014.

[37] J. Butler, *Vulnerabilitat, supervivencia*, tr. catalana D. Gamper, Edizioni Centro di Cultura Contemporanea de Barcelona, Barcelona 2008, p. 73 (traduzione mia in italiano).

[38] A. Cavarero, *A più voci*, cit., pp. 33-34.

«La pluralità è presente come in germe, dal momento che io posso pensare solo scindendomi in due, benché sia uno»,[39] afferma Arendt. Anche nello spazio di solitudine in cui io sono in dialogo con me stesso/a, sorge e ricreo una relazione che mi riporta all'attività del pensiero e al mondo comune, che nello spazio privato mi prepara al dialogo con lo spazio pubblico e con gli altri e le altre. La soggettività non è dunque autonoma, ma inscritta in una trama relazionale, attraversata da tensioni, condizionamenti e aperture che la delineano in tutta la sua esposizione e che porta con sé una vulnerabilità e una precarietà costitutive.

Nella pluralità, la relazione risuona anche come interdipendenza. Questo non comporta necessariamente un'esperienza armonica o conciliata, essendo piuttosto attraversata da conflitti e tensioni. Riconoscere che la propria esistenza è intrecciata a quella altrui, seppur in storie diverse, significa accettare che le identità non sono entità sigillate, ma «transitive»[40] e «interattive»,[41] caratterizzate da confini dinamici, costitutivamente esposti alla relazione e al loro oltrepassamento. Tuttavia questi attraversamenti vengono spesso percepiti come minacce, tanto sul piano individuale quanto su quello collettivo. Ne è un esempio eloquente la retorica di sistemi nazionalisti che nel rivendicare la difesa dei propri confini nazionali o nell'attaccare altre comunità territoriali per espanderli, presuppone una concezione identitaria chiusa ed escludente, che agendo pertanto sul controllo dei corpi ed agendo sui sensi, manipolando e attenuando le connessioni emotive in risposta a certe immagini e a certi suoni e rinforzandole in altri casi, predisponendoci a provare shock e indignazione di fronte a un'espressione di violenza e distacco e freddezza di fronte ad altre violenze, distingue «vite degne e vite indegne».[42]

Sentirsi plurali può pertanto diventare un sentire quanto siano porosi i confini che ci distanziano, ma che allo stesso tempo ci espongono inevitabilmente alla relazione. È proprio in questo "con-tatto" sottile tra i margini che si apre un'esperienza sensibile del limite: uno spazio in cui è possibile percepire, attraverso vari livelli di intensità e ascolto, la finitudine e la presenza dell'altro/a. Il limite, se da un lato può evidenziare una chiusura, dall'altro può aprire all'alterità: è una rinuncia a essere tutto per poter sentire di essere parte. Riconoscersi

[39] H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, cit., p. 67.
[40] Ead., *Vita activa*, cit., p. XV.
[41] *Ivi*, p. XXIV.
[42] J. Butler, *A chi spetta una buona vita?*, tr. it. N. Perugini, Nottetempo, Milano 2013, p.12.

come viventi finiti, con delle origini, una presenza corporea situata, vulnerabile[43] e concreta, consente di intendere il limite non meramente come privazione, ma come condizione della parzialità. E la parzialità stessa diviene segno tangibile di appartenenza a una pluralità fatta di corpi irripetibili e irriducibili, che coabitano il mondo. Arendt prende le distanze da una tradizione filosofica che vede discendere «la dimensione politica della vita umana dalla necessità che costringe l'animale umano a vivere insieme con gli altri, piuttosto che dalla capacità umana di agire».[44]

La condizione della pluralità porta con sé anche il tema della responsabilità, di una responsabilità relazionale ovvero della possibilità di rispondere, di prendere atto del mondo e di come lo abitiamo.

La responsabilità entra quindi in profonda connessione con l'esposizione perché agire – a partire dalla radice etimologica[45] del verbo – significa entrare nello spazio comune.

La pensatrice e teorica politica, in un tempo buio per gli umani, segnato da violenze, da guerre e totalitarismi, alla riflessione sulla morte, sulla quale la filosofia contemporanea, in particolare heideggeriana, aveva fondato la condizione d'esistenza umana, oppone un pensiero rivolto alla natalità.

[43] Nel suo dialogo con Butler, Cavarero richiama le matrici etimologiche della parola "vulnerabilità", che derivano dal latino *vulnus* (ferita) e dalla radice indoeuropea *vul*, che richiamano la pelle glabra: una pelle nuda, esposta, priva di difese, in un certo senso "disarmata". Questa doppia origine semantica richiama sia l'essere inermi dalla nascita, sia l'esposizione alla violenza. La vulnerabilità, dunque, può essere intesa sia come la possibilità reale di una lacerazione, di una ferita inferta a un corpo esposto e di un'esperienza concreta di trauma, ma al contempo la traccia sensibile di una condizione costitutiva dell'esistenza.

Seppur muovendo da prospettive femministe differenti, entrambe propongono di accostare al vulnus inteso come ferita anche il vulnus come nudità della pelle: una condizione di esposizione sensibile, di contatto, di possibilità del sentire. Cfr. B.S. Tajafuerce, *Cuerpo, memoria y representación. Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo*, cit., p. 47.

[44] H. Arendt, *La lingua materna*, cit., p. 60.

[45] Ai due verbi greci *archein* ("cominciare", "guidare" e infine "governare") e *prattein* ("giungere a compimento", "adempiere", "ultimare") corrispondono i due verbi latini *agere* ("promuovere", "guidare") e *gerere* (il cui significato originale è "portare"). Sembra quasi che l'azione fosse divisa in due parti: l'inizio, che faceva capo a una persona singola, e il compimento, in cui molti si riunivano per "portare" a "termine" o "completare" l'impresa, passando per le sue varie fasi. Ead., *Vita activa*, cit., p. 138.

> Con la nascita di ogni uomo si riafferma quell'originario inizio, in quanto con ogni nascita s' introduce qualcosa di nuovo in un mondo preesistente e che continuerà ad esistere dopo la morte di ciascun individuo. E proprio in quanto è un inizio, l'uomo può dare inizio a cose nuove […].[46]

Fin dalle nostre origini nel grembo di una donna, in quello spazio di mistero in cui ha luogo la vita e ogni esistenza, la nascita fa irruzione nel mondo come «l' improbabilità infinita che si verifica regolarmente»[47] e che costituisce «il tessuto di tutto quanto si chiama reale».[48] Improbabilità che Arendt nomina come «miracoli», intesi non come eventi soprannaturali, ma come interruzioni dei processi automatici e degli automatismi, come «l'inatteso imprevisto».[49]

Nasciamo, quindi introducendo con la nostra nascita – come ogni nascita – «il pathos della novità»,[50] per poi venire alla luce nuovamente e rinascere[51] nel mondo comune e nello spazio pubblico attraverso ogni movimento e ogni atto che riafferma la nostra esistenza accanto all'esistenza altrui.

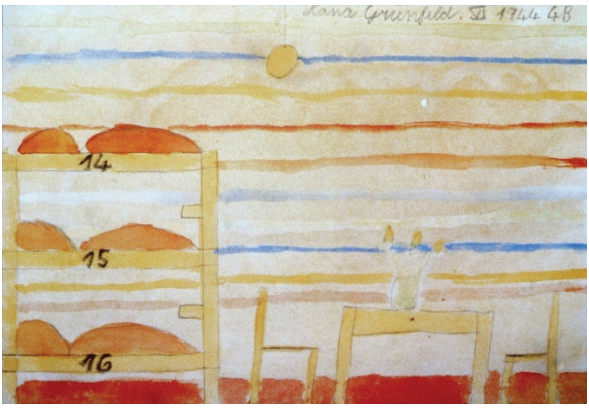
Lo spazio della *politeia*[52] e dell'*inter-est*[53] non è tuttavia dato una volta per tutte. Appare fragile nella precarietà di chi lo crea e ricrea e richiede luoghi e pratiche plurali in cui «il potere è realizzato solo dove parole e azioni si sostengono a vicenda, dove le parole non sono vuote e i gesti non sono brutali, dove le parole non sono usate per nascon-

[46] Ead., *Tra passato e futuro*, cit., p. 222.
[47] Ead., *Vita activa*, cit., p. 182.
[48] *Ivi*, p. 225.
[49] *Ivi*, p. 223.
[50] *Ivi*, p. XXVII.
[51] «La pluralità è il presupposto dell'azione umana perché noi siamo tutti uguali, cioè umani, ma in modo tale che nessuno è identico ad alcun altro che visse, vive o vivrà», *ivi*, p. 8.
[52] La concezione greca di *politeia*, come modo di essere comunità politica, è rielaborata da Arendt come spazio della collettività, del diritto di espressione e di parola, che garantisce una vita comune che eviti degenerazioni. Non può essere imposta, ma nasce da una scelta comune e da un'esperienza mondana condivisa, maturate in seno all'esperienza della pluralità. La *politeia* diventa lo spazio e il luogo sulla terra, nel mondo, in cui gli umani si manifestano; spazio in cui la memoria permane, al quale è affidata la memoria collettiva che le radici del pensiero preservano. Cfr. Ead., *La lingua materna*, cit. pp.12, 13.
[53] Hannah Arendt nomina come *inter-est* lo spazio che «sta tra le persone e perciò può metterle in relazione e unirle». Cfr. *ivi*, p. 133.

dere le intenzioni ma per rivelare realtà, e i gesti non sono usati per violare e distruggere, ma per stabilire relazioni e creare nuove realtà».[54]

Prendersi cura della pluralità può presentarsi allora come una pratica di comprensione.

Per Arendt, comprendere diviene un atto e una postura politica perché significa non solo "spiegare" cercando meramente le cause dei fatti storici e degli eventi, ma assumere la responsabilità di non sottrarsi alla complessità della realtà, ma attivando il pensiero come atto etico e politico. Comprendere implica allora prendersi cura della pluralità delle storie, lasciarsi "toccare" da esse, prendendo consapevolezza degli oblii che abitano le narrazioni storiche dominanti e affinare gli spazi d'ascolto delle narrazioni, lasciandoli aperti. In tal senso, abitare ricordandosi – come testimonia l'esperienza di Friedl Dicker Brandeis con i bambini e le bambine di Terezín e come ogni pratica plurale sostenuta tra passato e attualità – non può essere un mero gesto conservativo, ma una pratica di r-esistenza, che implica la possibilità di dar luce anche «nel più piccolo atto nelle circostanze più limitate», in modo trasformativo, ad un altro cominciamento, "vegliando" sul tessuto plurale delle nostre relazioni.



Acquerello di Hana Grunfeldovà, Terezín, 1944.[55]

[54] *Ivi*, p. 146.

[55] AA.VV., *Disegni e poesie dei bambini di Terezín*, cit., (https://www.biblioteche.mn.it/la-rete-delle-biblioteche/ufficio-provincia-di-mantova-servizio-biblioteche/in-evidenza/disegni-e-poesie-dei-bambini-di-terezin/). Ringrazio per la gentile concessione.

In una sera di sole, sotto l'azzurro del cielo,
sotto le gemme fiorite di un robusto castagno,
me ne sto seduto nella polvere del cantiere.
È un giorno come ieri, un giorno come tanti.
[…]
Vorrei volare, ma come, ma dove?
Se tutto è in fiore, oggi mi dico,
perché io non dovrei? E per questo resisto!

Anonimo/a, Terezín, 1944[56]

Bibliografia

H. Arendt, *Tra passato e futuro*, tr. it. T. Gargiulo, Garzanti, Milano 1991.
—, *La lingua materna. La condizione umana e il pensiero plurale*, tr. it. A. Dal Lago, Mimesis, Milano 1993.
—, *La banalità del male*, Eichmann a Gerusalemme, tr. it. P. Bernardini, Feltrinelli, Milano 2005.
—, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, tr. it. P.P. Portinaro, Il melangolo, Genova 2005.
—, *Alcune questioni di filosofia morale*, prefazione a cura di S. Forti, Einaudi, Torino 2006.
—, *Vita activa. La condizione umana*, tr. it. S. Finzi, Bompiani, Milano 2008.
—, *Le origini del totalitarismo*, tr. it. A. Guadagnin, Einaudi, Torino 2009.
J. Butler, *Giving an Account of Oneself*, Fordham University Press, New York 2005.
—, *Vulnerabilitat, supervivencia*, tr. it. D. Gamper con testo originale a fronte, Edizioni Centro di Cultura Contemporanea de Barcelona, Barcelona 2008.
—, J. Butler, *A chi spetta una buona vita?*, tr. it. N. Perugini, Nottetempo, Milano 2013
A. Cavarero, *Orrorismo, ovvero Della violenza sull'inerme*, Feltrinelli, Milano 2007.

[56] *Ibidem*.

—, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti: filosofia della narrazione*, Feltrinelli, Milano 2009.
—, *Inclinazioni. Critica della rettitudine*, Raffaello Cortina, Milano 2013.
—, *Democrazia sorgiva. Note sul pensiero critico di Hannah Arendt*, Raffaello Cortina, Milano 2019.
—, *A più voci. Filosofia dell'espressione vocale*, Castelvecchi, Roma 2022.
S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Mondadori, Milano 2006.
U. Haring – R. Sorin – N. Caltabiano, *Living in the liminal space of dream and reality: children's drawings of the holocaust*, «The International Journal of Arts Theory and History», vol.13, n. 1, 2017.
C. Quici, *Friedl Dicker-Brandeis: arteterapia nel ghetto ebraico di Terezìn*, «Psicoart. Rivista di arte e psicologia», n. 6, 2016.
F.R. Recchia Luciani, *Filosofe. Dieci donne che hanno ripensato il mondo*, Adriano Salani, Milano 2025.
B. Saez Tajafuerce, *Cuerpo, memoria y representación. Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo*, Icaria *Ακαδήμεια, mujeres y culturas,* Barcelona 2014.
S. Tarantino, *Per un sapere plurale e condiviso. Hannah Arendt lettrice di Socrate e di Kant*, «Segni e Comprensione International», anno XXVII, n. 87, settembre-dicembre 2015.
E. Spitz Handler, *Friedl Dicker-Brandeis and Her Work in Terezín: Children, Art, and Hope*, «The Journal of Aesthetic Education», vol. 46, n. 2, 2012, pp. 1-13.
L. Wix, *Aesthetic Empathy in Teaching Art to Children: The Work of Friedl Dicker-Brandeis in Terezin*, «Art Therapy: Journal of the American Art Therapy Association», vol. 26, n. 4, pp. 152-158, 2009.
E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Una biografia*, tr. it. D. Mezzacapa, Bollati Boringhieri, Torino 2006.

Sitografia

AA.VV., *L'eredità di Hannah Arendt*, B@abelonline, Voci e percorsi della differenza, rivista di filosofia, Mimesis, vol.3, Milano 2007, (chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://romatrepress.uniroma3.it/wp-content/uploads/2020/01/B@belonline-vol.-3-L%E2%80%99eredit%C3%A0-di-Hannah-Arendt.pdf).

AA. VV., Disegni e poesie dei bambini di Terezín, Biblioteche in rete della provincia di Mantova (https://www.biblioteche.mn.it/larete-delle-biblioteche/ufficio-provincia-di-mantova-servizio-biblioteche/in-evidenza/disegni-e-poesie-dei-bambini-di-terezin).

AA. VV., *Terezinstadt la città che Hitler 'regalò' agli ebrei* (documentario), N40 2008, Materiali Resistenti. Centro di documentazione materiali audiovisivi sulla resistenza e l'antifascismo (catalogo), Associazione Nazionale Partigiani d'Italia (chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://anpimilano.com/wp-content/uploads/2019/05/anpi-mi-catalogo-v-3.pdf).

Francesco Giuseppe Trotta

Per una genealogia della soggettività rivoluzionaria
Un'ipotesi attorno a Rosa Luxemburg, la mistica e le eresie ebraiche

1.

Nella recensione del 1966 alla biografia di Rosa Luxemburg scritta da Peter Nettl, uscita quello stesso anno, Hannah Arendt individuava il contributo più originale del biografo britannico nella scoperta del «*peer group*» ebreo-polacco in cui era avvenuta la formazione giovanile di Luxemburg. Da questo gruppo sarebbero in seguito sorti l'SDKPiL (la Socialdemocrazia del Regno di Polonia e Lituania) e, almeno come modello «ideale», lo *Spartakusbund*, ed esso rappresenterebbe pertanto «una fonte altamente significativa e totalmente trascurata, non delle rivoluzioni, ma dello spirito rivoluzionario nel XX secolo».[1] Arendt ne sottolineava in special modo il particolare «gusto morale», incentrato su un «codice d'onore» umanistico-egualitaristico refrattario a ogni forma di *leadership*, e la costituzione diasporica. Lo sfondo culturale del gruppo era infatti di matrice tedesca, la formazione politica di stampo russo e le norme morali «tipicamente loro», il che significa né totalmente polacche, né esclusivamente ebraiche. Questa complessione plurale si traduceva inoltre, come sottolineato anche da Wistrich, nella negazione del principio di appartenenza, che rendeva Luxemburg e il resto del gruppo invisi al

[1] H. Arendt, *Rosa Luxemburg*, tr. it. R. Peluso, Mimesis, Milano – Udine 2022, p. 27. L'SDKPiL si era staccato dal Partito socialista polacco ufficiale (PPS) a causa delle posizioni indipendentiste di quest'ultimo (di cui Józef Piłsudski è stato l'esponente più noto) e coerentemente si sciolse quando Leo Jogiches tentò di emulare Lenin. Di questo partito Nettl dice che «sotto certi aspetti fu impenetrabile e cospirativo come i bolscevichi di Lenin, sotto altri aperto e rivolto verso l'esterno» (P. Nettl, *Rosa Luxemburg*, tr. it. S. Backhaus, Il Saggiatore, Milano 1970, 2 voll., vol. I, pp. 40-41; 300. Cfr. anche *ivi*, vol. II, p. 246).

contempo ai polacchi, ai tedeschi e agli ebrei.[2] Non a caso essi costituivano contemporaneamente una piccola minoranza nell'Est e una «percentuale ancora più esigua dell'ebraismo assimilato nell'Ovest».[3]

L'analisi di Arendt, tuttavia, tralasciava di sviluppare la questione della portata morale e politica dell'ebraismo orientale individuata nel «gruppo dei pari». Eppure, una più esatta collocazione della figura e del pensiero di Luxemburg nel contesto ebraico-polacco avrebbe potuto non solo arricchire la galleria della «tradizione nascosta» e minoritaria dell'ebraismo, in cui, attraverso i ritratti di Rahel Varnhagen, Heinrich Heine, Bernard Lazare e Franz Kafka, aveva scorto una «terza via»[4] (*third cours*, *dritte Weg*) all'alternativa tra l'assimilazionismo dei *parvenu* e l'isolazionismo dei paria; ma avrebbe anche potuto contribuire a chiarire maggiormente le complessità della posizione di Luxemburg rispetto alle questioni dell'assimilazione, del nazionalismo e del separatismo. Come ricostruito da Wistrich, la concezione marxista dell'assimilazione come risoluzione della questione ebraica situava infatti Luxemburg su una posizione composita: critica tanto dell'assimilazionismo identitario quanto delle tendenze nazionalistiche del Partito Socialista Polacco, Luxemburg non mancava di cogliere e rifiutare anche l'orientamento isolazionista e nazionalista del *Bund* socialista ebraico fondato nel 1897 a Vilnius, nelle cui rivendicazioni identitarie – tra cui quella della codificazione dello *yiddish* come lingua madre, irriducibilmente distante da quanto vi avrebbe

[2] Cfr. R.S. Wistrich, *«Rosa Luxemburg. The Polish-German-Jewish Identities of a Revolutionary Internationalist»*, «Leo Baeck Institute Year Book» 57 (2012), p. 250.

[3] H. Arendt, *Rosa Luxemburg*, cit., p. 27. Su questi presupposti, appare come un'inevitabile conseguenza che, dopo l'epilogo dell'esperienza dello *Spartakusbund*, Luxemburg venne rifiutata dai polacchi per il suo antinazionalismo, dagli ambienti ebraici per la sua scarsa attenzione alla questione ebraica, dai liberali perché «sovversiva e sanguinaria terrorista», dai socialdemocratici perché «rivoluzionaria», e infine dal comunismo ortodosso perché «estremista e deviazionista» (cfr. M. Ponzi, *La radice ebraica di Rosa Luxemburg*, in O. Ombrosi (cur.), *Ebraismo al femminile. Percorsi diversi di intellettuali ebree del Novecento*, Giuntina, Firenze 2017, p. 139).

[4] Cfr. H. Arendt, *Kafka: l'uomo di buona volontà*, in Ead., *Il futuro alle spalle*, Il Mulino, Bologna 1981, p. 84. D'altra parte, Arendt stessa appare convinta della sopravvivenza e dell'influenza della Qabbalà luriana nell'ebraismo assimilato (cfr. H. Arendt, *Una rilettura della storia ebraica*, in Ead., *Ebraismo e modernità*, tr. it. G. Bettini, Feltrinelli Milano 1998, pp. 145-156). Anche E. Traverso, *Les marxistes et la question juive : histoire d'un debat (1843-1943)*, La Breche-PEC, Montreuil 1990, ha individuato una componente ebraica nella morale universalistica di Luxemburg, basata sull'amore per l'umanità oppressa, senza tuttavia sviluppare l'argomentazione.

trovato un decennio dopo Franz Kafka – vedeva un ostacolo all'internazionalismo socialista.[5]

Per provare allora a sviluppare l'intuizione di Arendt occorre chiedersi quale e di che tipo potesse essere la componente ebraica di questo *peer group* e del suo «gusto morale», che secondo Nettl conferiva ai suoi membri «la paziente sicurezza dei profeti che attendevano che nel loro calendario dialettico si producessero determinati eventi. […] Anche se nessuno di loro si esprimeva in termini tanto messianici, è chiaro che la posta in gioco era una filosofia della vita; una volta scoperta, essa diveniva impegnativa per pochi eletti che sarebbero divenuti molti non appena i tempi fossero stati maturi».[6] O, detto altrimenti, occorre tentare di individuare verso quale sentiero della tradizione ebraica potrebbe condurre una genealogia della morale nel seno dell'ebraismo e dello «spirito rivoluzionario» di Rosa Luxemburg – la «grande guida spirituale del proletariato», secondo le parole di Lukács.

2.

In una lettera inviata a Giulio Schiavoni nel gennaio 1972, Furio Jesi, che aveva concluso tre anni prima il suo *Spartakus*, senza risolversi tuttavia a pubblicarlo, e nel 1970 aveva scritto per il mensile di attualità politica «Resistenza, Giustizia e Libertà» un breve articolo dal titolo *Il giusto tempo della rivoluzione. Rosa Luxemburg e i problemi della democrazia operaia*, faceva enigmaticamente cenno a un singolare retroscena ebraico del pensiero e della prassi di Luxemburg. Riportiamo qui il passaggio più significativo della lettera:

> Il miracolo che rende consapevoli gli uomini di essere immortali è cosa "losca" in un mondo ove la norma etica confida nella mortalità umana. Un passo, e si giunge al "miracolo" della presa di coscienza degli oppressi e della rivoluzione sociale: non a caso quella Rosa Luxemburg che, come dici tu, "diede del tu" alla morte era un'ebrea di zona "hassidica". Non voglio dire affatto che la Luxemburg applicasse

[5] Cfr. R.S. Wistrich, *Rosa Luxemburg: The Polish-German-Jewish Identities of a Revolutionary Internationalist*, cit., *passim*.

[6] P. Nettl, *Rosa Luxemburg*, cit., vol. I, p. 299. Su tale questione, anche la ricerca scrupolosa di Nettl, oscillando tra la collocazione del *peer group* all'interno della traiettoria dell'assimilazione e l'esaltazione di un suo atteggiamento profetico, lascia diverse zone d'ombra.

> sempre consapevolmente lo hassidismo o addirittura il frankismo. Ma, certo, il suo *non timore della morte* si congiungeva con il suo *sapere la non morte*. Il "losco", il *Versucher*, il ciarlatano, diviene il capo nella lotta di classe se appena si sposta di una misura infinitesima il prisma. E il capo nella lotta di classe (che ha tale matrice: il capo, non la lotta) insisterà a lungo sulla necessità di *evitare carisma* e di "dire la verità" agli oppressi: quasi si liberasse da un'eredità da cui non ci si può liberare in profondo.[7]

Secondo la suggestione di Jesi, dunque, si troverebbero in Rosa Luxemburg una pratica del «sapere» e un *ethos* anti-carismatico la cui composizione risiederebbe in una giustapposizione di chassidismo e frankismo, che, durante il XVIII secolo, avevano avuto la maggior diffusione proprio nell'area polacca. Ma come e in che senso queste tradizioni mistiche ed eretiche dell'ebraismo moderno potrebbero affiorare, in maniera non necessariamente consapevole, nel pensiero e nella postura di Luxemburg, formatasi all'interno di un *milieu* in cui l'*Haskalà* tendeva, nei suoi versanti più marcati, verso la secolarizzazione e lontana da quell'intreccio di rivoluzione e messianismo che contraddistingueva invece il pensiero di autori come Landauer, Lukács, Bloch o Benjamin?[8] Ma cosa, d'altra parte, potrebbe aver spinto, una cinquantina d'anni prima di Jesi, lo storico e anarchico Rudolf Kayser (che aveva sposato la figliastra di Albert Einstein ed

[7] G. Schiavoni, *"Scegliere secondo giustizia". A proposito di alcune lettere di Furio Jesi*, «Cultura tedesca» 12/1999, p. 179. Corsivi nostri. È fondamentale notare che questa lettera anticipa – ma con l'eccezione del riferimento, non ripetuto, a Rosa Luxemburg – quanto Jesi scrive, a proposito del romanzo di Hermann Broch *Der Versucher*, in conclusione al capitolo «La morale del sacrificio umano» di *Mitologie intorno all'illuminismo*, finito di stampare nel novembre 1972: «Il miracolo che rende consapevoli gli uomini di essere immortali è cosa "losca" in un mondo ove la norma etica confida nella mortalità umana. Un passo, e si giunge al "miracolo" della presa di coscienza degli oppressi e della rivoluzione sociale. Il losco, il tentatore, il ciarlatano, può fingere credibilmente di divenire il capo nella rivoluzione se appena si sposta di una misura infinitesima il prisma. Ma il capo nella rivoluzione di classe sarà effettivamente il "losco", il "tentatore", il "ciarlatano", agli occhi dell'avversario, se il prisma resta fermo e se quindi egli – il "sovvertitore" – insiste sulla necessità di evitare carisma e di dire la verità agli oppressi: quasi si liberasse da un'eredità» (F. Jesi, *Mitologie intorno all'illuminismo*, Lubrina, Bergamo 1990, p. 97). Devo la conoscenza di questa lettera a Flavio Luzi.

[8] Cfr. R. Ertel, *Le Shtetl, la bourgade juive de Pologne*, Payot, Paris 1982, pp. 148-151, e M. Löwy, *Redenzione e utopia. Figure della cultura ebraica mitteleuropea*, tr. it. D. Bidussa, Bollati Boringhieri, Torino 1992, pp. 51 ss.

era un conoscente di Benjamin) a individuare l'antenato dello *jüdischer Revolutionär* – ma sarebbe il caso di dire, anche, della *jüdische Revolutionärin* –, tra cui annoverava Trockij, Landauer, Eisner e Rosa Luxemburg, nel messia eretico Sabbatai Tzevì?[9] Jesi non ha dato seguito a questa suggestione, che d'altronde non trova riscontri testuali e documentali nell'opera luxemburghiana; eppure, le sue ricerche sul rapporto tra le eresie mistiche ebraiche e l'illuminismo in *Mitologie intorno all'illuminismo* – che accolgono e prolungano quelle di Gershom Scholem – consentono di avanzare delle ipotesi attorno al rapporto tra conoscenza, etica e prassi in Luxemburg.

3.

Per tentare di percorrere tale pista, occorre anzitutto soffermarsi sul chassidismo e sull'eresia frankista, radicale promanazione ed evoluzione di quella sabbatiana, e sul rapporto, d'ordine politico,[10] individuabile tra loro. In particolare, ciò che si deve tentare di chiarire, rispetto al presunto chassidismo e frankismo di Luxemburg, riguarda il modo in cui verrebbero a mobilitarsi una certa concezione della morte e una precisa espressione del rapporto tra guida carismatica, tradizione degli oppressi e rivoluzione.

In uno dei suoi primi studi sul tema, Scholem ha definito sabbatianesimo e chassidismo, insieme alla Qabbalà luriana che sta per così dire alle loro spalle, «tre momenti di uno stesso processo».[11] Tale «processo» ha a sua volta la propria scaturigine nella traduzione dell'evento storico dell'espulsione degli ebrei dalla Spagna in una mistica dell'esilio di Dio – il cui nucleo teologico è la dottrina luriana dello *Tzimtzum* – e il suo punto di fuga in due differenti articolazioni della questione messianica, che viene a definirsi tra i poli di *Horbah* (distruzione) e *Tiqqun* (restaurazione).[12] Se, sul lato mistico, la dottrina

[9] Cfr. R. Kayser, *Der jüdischer Revolutionär*, «Neue Jüdische Monatshefte. Zeitschrift für Politik und Literatur in Ost und West» IV (1919), pp. 96-98.

[10] Come ha osservato F. Jesi, *Mitologie intorno all'illuminismo*, cit., p. 45: «Il messianismo e l'antinomismo dei sabbatiani non *hanno conseguenze* politiche, ma *sono* azioni politiche nell'istante in cui sono esperienze mistiche».

[11] G. Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, tr. it. G. Russo, Einaudi, Torino 1993, p. 335.

[12] Cfr. G. Guerra, *L'eresia mistica. Il messianismo di Šabbetay Sevi*, in I. Bahbout, D. Gentili, T. Tagliacozzo (cur.), *Il messianismo ebraico*, Giuntina, Firenze 2009, pp. 59-70.

del ritrarsi di Dio conduce a un *sapere* del *deus absconditus*, sul lato storico-politico essa porta in sé le implicazioni di un messianismo secondo il quale ad ogni essere umano è concessa una parte attiva nel processo di restaurazione. A partire da questo divenire storia del tempo mitico (del «mito dell'esilio», come lo chiama Arendt,[13] e del mito della redenzione), il sabbatianesimo ha dato luogo a un messianismo antinomico, che fa della trasgressione della legge – e, massimamente, dell'apostasia – l'adempimento della *mitzwah* stessa,[14] mentre il chassidismo ha prodotto una «spiritualizzazione» o, seguendo la lettura di Scholem, una «neutralizzazione» del messianismo.

4.

Se il frankismo, che si sviluppa attraverso la figura di Jacob Frank (1726-1791) nella seconda metà del XVIII secolo specialmente in Polonia, non è in semplice continuità con il sabbatianesimo, ma ne costituisce al contempo una radicalizzazione e una profonda variazione,[15] tra gli aspetti che ne esaspera vi sono in special modo la figura del messia e la trasposizione dello gnosticismo mistico in una sorta di gnosticismo giuridico. Mentre nel sabbatianesimo ciò che contrassegna l'immagine del messia è la sua impersonalità, quasi un'anonimia – Sabbatai, afferma Scholem, «come persona non vale nulla o quasi»[16] – che rende pertanto imprescindibile la presenza al suo fianco del profeta Nathan di Gaza, Jacob Frank si afferma invece in tutt'altra veste: come il suo predecessore, si rifiuta al ruolo della guida «colta» che istruisce i fedeli, ma sopperisce a tale rigetto attraverso l'imposizione carismatica e dispotica dell'«uomo forte», un «messia atletico» che costruisce il proprio mito personale arrivando a proclamarsi incarnazione di Dio.[17] È da questo diniego che consegue, paradossalmente rispetto all'afflato anarchico del frankismo , la militarizzazione dei

[13] H. Arendt, *Una rilettura della storia ebraica*, cit., p. 153.

[14] Cfr. G. Scholem, *La trasgressione come adempimento della* mitzwah, in Id., *Mistica, utopia e modernità. Saggi sull'ebraismo*, Marietti, Genova 1988, pp. 49-146.

[15] Cfr. P. Maciejko, *The mixed multitude: Jacob Frank and the Frankist movement, 1755-1816*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2011, il quale critica l'eccessiva continuità con cui Scholem definisce i rapporti tra sabbatianesimo e frankismo, mostrando le differenze, teologiche e non solo, tra i due movimenti.

[16] G. Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, cit., p. 315.

[17] Cfr. Id., *Il nichilismo come fenomeno religioso*, cit., p. 56.

propri seguaci e la trasformazione dell'ebreo anarchico in soldato.[18] Se tale disciplina militare è in contrasto con l'ontologia e la teologia politica del frankismo, è perché vi è in quest'ultimo un'estremizzazione di alcuni tratti di marca gnostica, presenti nella mistica del II secolo, in quella luriana e nel sabbatianesimo, in un radicale antinomismo. Il contrasto tra la legge del buon Dio nascosto e la Legge mosaica della creazione, arbitrio di un Dio creatore di rango inferiore, è infatti qui tradotto in un'opposizione campale alle leggi del mondo. Da una prospettiva frankista, abolire ogni legge positiva, sul cui volto è impresso uno «statuto di morte», significa infatti permettere la rivelazione del *deus absconditus* e la sostituzione dell'albero della morte con quello della vita.[19] Ora, in questo antinomismo, che ha le proprie stazioni nello sprofondamento nel peccato e il capolinea nella scandalosa e mitica apostasia del messia, significativa appare però specialmente la professione di «schizofrenia marrana»[20] delle e dei seguaci, che, non essendo costretta, né necessitando di essere consacrata da un'effettiva intrapresa apostatica, si tiene al riparo dalla mitizzazione del proprio capo. Secondo lo schema della già avvenuta abolizione messianica dell'antica Legge, una forma di vita antinomica può venirsi a configurare infatti come una vita che, nell'esteriore adesione alla vecchia Legge, vive interiormente secondo quella presente del tempo messianico. Ovvero, come una vita nel marranesimo, paradossalmente volontario. È questo tratto – anticipatore della «libertà di coscienza» – che, congiuntamente alla demitizzazione «per esaurimento» interna alla Qabbalà luriana – eccesso di mitizzazione che conduce a un rovesciarsi, e ridursi, del mito nella storia –, sancisce secondo Jesi il legame tra misticismo ebraico, illuminismo e spirito rivoluzionario.[21] Al punto

[18] Non senza ambiguità, Scholem ha visto in questa «militarizzazione» dei seguaci del frankismo un'anticipazione del territorialismo sionista.

[19] Cfr. G. Scholem, *Il nichilismo come fenomeno religioso*, cit., pp. 62-63 e 71-72. Per una discussione sui motivi gnostici presenti nella tradizione ebraica, cfr. M. Idel, *Qabbalah*, tr. it. F. Lelli, Adelphi, Milano 2010, pp. 90-94.

[20] Cfr. G. Scholem, *Il nichilismo come fenomeno religioso*, cit., pp. 51 e 73.

[21] Cfr. F. Jesi, *Mitologie intorno all'illuminismo*, cit., p. 22: «dall'antinomismo e dalla esperienza di chi rispettava la legge pur credendone prossima la svalutazione, sembra essere scaturito uno degli elementi fondamentali dell'illuminismo, la libertà di coscienza», e *ivi*, p. 31: «Qui sta il vincolo paradossale e segreto fra illuminismo e misticismo ebraico: l'uno colse i frutti di demitizzazione dell'altro, che aveva esaurito fino in fondo l'umana facoltà di mitologizzare». Rispetto alla demitizzazione, la lettura di Jesi si allontana dunque da quella di Scholem, che aveva evidenziato esclu-

di intensificazione di questi nodi sta la figura di Moses Dobrushka, nipote acquisito di Jacob Frank, morto al patibolo nel 1794, insieme a Danton, col nome giacobino di Junius Frey. Non è senza effetti che con questo stesso pseudonimo – con ogni probabilità una comune *citazione* di Lucius Iunius Brutus, mitico fondatore della Repubblica romana – Rosa Luxemburg firmasse, nel 1916, la sua *Krise der Sozialdemokratie*, anche nota come *Junius-Brochure*.

5.

A contraddistinguere il chassidismo è invece una «neutralizzazione» (secondo Scholem) o una «spiritualizzazione» (secondo Idel) del messianismo, che non vanno, in ogni caso, intese nel senso di una sua interdizione, ma che, anzi, hanno implicazioni notevoli sulla figura del messia e sul suo rapporto con la comunità.[22] Tale operazione di spiritualizzazione o neutralizzazione non significa, infatti, un venir meno della speranza redentrice, ma una disseminazione, per così dire, dell'idea luriana della restaurazione integrale del popolo d'Israele in una redenzione individuale, la quale faceva dire a Rabbì Bär di Meseritz – uno dei discepoli di Bàal-shem, il fondatore del chassidismo – che «servire Dio in esilio sarebbe più facile […] che servirlo in Palestina».[23] L'elemento decisivo in tale neutralizzazione appare pertanto essere, come già aveva visto Buber, la traduzione della Qabbalà luriana in un *ethos* incentrato sul paradossale rapporto di solitudine e comunità.[24] Similmente al frankismo, anche nel chassidismo il ruolo

sivamente il tratto mitizzante della Qabbalà lurianica (cfr. G. Scholem, *La Kabbalah e il suo simbolismo*, tr. it. A. Solmi, Einaudi, Torino 2001, pp. 139-150). Come aveva riconosciuto H. Arendt, *Una rilettura della storia ebraica*, cit., p. 149, una forma di materialismo era intrinseca alle dottrine dello *Tzimtzum* e dell'emanazione. Significativo di questo intreccio tra eresie mistiche e illuminismo ebraico e tedesco è il commento delle *Haggadòth* scritto da Jonas Wehle, in cui una medesima autorità spirituale è attribuita a Sabbatai Tzevì e Yitzchàq Luria come a Kant e Moses Mendelssohn.

[22] Cfr. G. Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, cit., pp. 333-356, e M. Idel, *Mistici messianici*, tr. it. F. Lelli, Adelphi, Milano 2014, pp. 273-315, il quale contesta la categoria scholemiana di «neutralizzazione».

[23] G. Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, cit., p. 337.

[24] Occorre d'altra parte evidenziare come la Qabbalà luriana contenesse già in sé una forte tendenza comunitaria basata sulla dottrina dell'affinità delle anime, la quale arrivava a far incontrare la vicenda di una minoranza con quella dell'intera umanità (cfr. *ivi*, p. 289, e F. Jesi, *Mitologie intorno all'illuminismo*, cit., p. 33).

apicale che era del dotto rabbino, dispensatore di conoscenza teosofica, viene occupato dalla guida pneumatica che invita a fare esperienza di risveglio. Questo capo ideale ha assunto, nello tzaddiqismo, la forma paradossale di un «Messia non-messianico», che collocherebbe lo *tzaddìq*, secondo Scholem, sulla stessa via del «Messia assetato di potere» e carismatico del frankismo.[25] Su tale punto, tuttavia, appare condivisibile l'obiezione di Jesi, il quale rintraccia un vincolo tra i due movimenti non nella filiazione della figura della guida sovrana, ma nella «disponibilità chassidica […] di passare attraverso l'antinomismo dottrinale e rituale per sperimentare l'universo nella sua pienezza, come globalità»,[26] aprendo così la via a un «risveglio» non del singolo o del capo, ma della comunità. A ben leggere Scholem, d'altronde, si osserva come più dello *tzaddìq*-messia che fa esercizio di un potere sovrano, è lo *tzaddìq* che fa l'esperienza paradossale di solitudine e comunità a costituire il centro del chassidismo classico: nel porsi del capo chassidico a metà tra l'anarchico (frankista) e l'istituzione (rabbinica) sta la possibilità dell'aver luogo di una comunità.[27]

La divergenza più netta tra le interpretazioni di Scholem e Jesi riguarda allora, piuttosto, il contenuto del risveglio: laddove, per il primo, tale risveglio significa una generica riattivazione della «spontaneità del sentimento», per il secondo esso conduce all'«apprendimento della mancanza di solidarietà profonda tra questa globalità [dell'universo] e Dio, ritiratosi negli "abissi del suo nulla"».[28] Il panteismo chassidico assume così una torsione nichilistica, che non risiede però nell'esasperazione dell'antinomismo figurata dal messia non messianico, bensì in un sapere il cui oggetto è il ritrarsi del Dio nel nulla, il quale, coincidendo con la condizione della *Galuth*, dissemina tuttavia scintille divine nella globalità dell'universo. In questa prospettiva, i miracoli degli *tzaddìqim* non vanno intesi come manifestazione dell'onnipotenza divina, ma, al contrario, sono il segnale di una paradossale rivelazione della capacità dell'essere umano di operare (miracolosamente) anche nella lontananza di e da Dio. Mentre un analogo destamento è al fondo dell'ottimismo illuministico europeo – uscita dell'essere umano da uno stato di minorità, scoperta kantiana della sua autonomia

[25] G. Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, cit., pp. 342-343.
[26] F. Jesi, *Mitologie intorno all'illuminismo*, cit., p. 23.
[27] G. Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, cit., p. 347.
[28] F. Jesi, *Mitologie intorno all'illuminismo*, cit., p. 24.

–, il chassidismo, ponendosi il problema della globalità dell'universo (non solo umani, ma astri, pietre, piante) in esilio da Dio, sviluppa un radicale pessimismo cosmico che, tuttavia, ha il proprio risvolto politico nei confronti di «ogni esercizio di potere, ogni operare miracoli, in sempre più dura testimonianza di contrizione e di sgomento».[29] E se un tale risveglio tramuta la «minoranza determinante» – che si fa carico di affermare e portare all'estremo, nella diaspora, insieme l'esilio di Dio e il suo legame immanente con la totalità dell'universo – in una «moltitudine» globale, prolungando le riflessioni di Jesi si potrebbe dire che l'antinomismo sabbatiano e frankista, esperienza di un nulla della legge, trova nel panteismo chassidico una piegatura che, nel sapere l'esilio totale, diviene esperienza di nuove condizioni di possibilità di una vita comunitaria.

6.

A questo punto occorre chiedersi in che modo tali elementi del frankismo e del chassidismo possano (e se possano) ritrovarsi in Rosa Luxemburg. Se e in che modo, cioè, una coscienza collettiva mistico-antinomica, che ha fatto esperienza dell'allontanamento di Dio nell'esilio e che in quest'esperienza ha innestato un coinvolgimento *nel* e *contro* il secolo, intercettando così anche le istanze illuministiche, si possa essere tradotta – fuor di coscienza – in un sapere rivoluzionario nel contesto del marxismo eterodosso. I modi di questa possibile traduzione restano difficili da definirsi; ma, mentre nel caso della *citazione* consapevole di Spartaco ciò che può aver avuto luogo è «una cristallizzazione strategica del presente storico tale da evocare l'epifania del tempo mitico»,[30] nel caso della mistica rivoluzionaria ebraica ci si troverebbe piuttosto dinanzi a qualcosa di simile a ciò che una volta Benjamin, parlando dell'esperienza del «risveglio» in rapporto alle sue indagini sull'*Eingedenken* come rammemorazione collettiva involontaria, ha chiamato un «sapere non-ancora-cosciente di ciò che è stato».[31] Come sia, se in Luxemburg una qualche perme-

[29] *Ivi*, p. 26.

[30] Id., *Spartakus. Simbologia della rivolta*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 15.

[31] W. Benjamin, *I «passages» di Parigi*, in Id., *Opere complete*, 9 voll., ed. it. E. Ganni e H. Riediger, Einaudi, Torino 2000-2014, vol. IX, p. 433.

abilità non consapevole al frankismo e al chassidismo c'è stata, questa dovrebbe avere le fattezze di una co-determinazione e reciproca indeterminazione di questi due poli del misticismo messianico: frankismo e chassidismo, cioè, si neutralizzerebbero in certa misura reciprocamente, di modo che, sull'aspetto più marcatamente rivoluzionario e antinomico del primo, si innesterebbe la disattivazione del potere carismatico del capo rivoluzionario – della sua rimitizzazione e dei residui gnostico-dualistici – in forza della disponibilità collettivista, radicalmente diasporica e immanentista di «sperimentare l'universo nella sua pienezza, come globalità», del secondo.[32]

Volgendo nuovamente lo sguardo alla lettera di Jesi, da cui ha preso le mosse l'analisi, la specificità di questo «sapere non-ancora-cosciente» di frankismo e chassidismo in Luxemburg si mostrerebbe specialmente in due elementi intessuti tra loro: il «sapere la non morte» e l'«evitare carisma». Jesi ha offerto indirettamente, nelle pagine di *Mitologie intorno all'illuminismo* – che, come detto, sono in stretto rapporto con quella lettera –, una possibile spiegazione di questo luxemburghiano «dare del tu» alla morte sapendo la sua non-esistenza.[33] Il «miracolo secondo ragione» di un sapere che «rende consapevoli gli uomini di essere immortali» si presenta, infatti, come la ripercussione ultima della consapevolezza dell'esilio di Dio. Il punto di convergenza tra la Qabbalà luriana e i momenti che da essa fuoriescono, sabbatianesimo, frankismo e chassidismo, è esattamente questo sperimentare,

[32] A partire da una simile sperimentazione dell'universo come globalità, allora, andrebbe letta l'impossibilità per Luxemburg di circoscrivere l'esperienza del dolore alla sofferenza specifica del popolo ebraico, così come espressa nella lettera a Mathilde Wurm del 16 febbraio 1917 (cfr. R. Luxemburg, *Lettere 1893-1919*, Editori Riuniti, Roma 1979, p. 222), o al solo patimento umano rispetto a quello per l'intero creato.

[33] Si potrebbe pensare, ad esempio, alla lettera inviata il 31 agosto 1915 a Franz Mehring: «A dire il vero, adesso non ho più paura di nulla. Sul primo momento, quel giorno, il 4 agosto, ero inorridita, quasi affranta; da allora sono diventata completamente tranquilla. La catastrofe ha assunto tali dimensioni che i criteri usuali di colpa umana e dolore umano vengono meno; le devastazioni naturali hanno perfino qualcosa di tranquillizzante proprio nella loro grandezza e cecità. E infine, se le cose erano già a questo punto e tutta la magnificenza della pace era semplicemente un fuoco fatuo sulla palude, allora dopo tutto è meglio che la cosa sia giunta alla decisione. Ma per adesso abbiamo il tormento e lo sconforto dello stato di transizione e a noi si applica realmente il detto: *le mort saisit le vif* [nel senso giuridico di: *l'eredità passa direttamente dal morto al vivo*]» (*ivi*, pp. 118-119). Ma si pensi anche alla lettera a Sonia Liebknecht del 2 maggio 1917: «Eppure, sa, spero di morire sulla breccia: in una battaglia di strada o nel penitenziario» (*ivi*, p. 231).

senza resti, il ritrarsi di Dio che, tuttavia, consente al contempo di corrispondere alla più alta delle tecniche del discepolato qabbalistico: «parlare del dio che non è, in modo da non parlare di dio e tuttavia da parlarne». Al contempo, con l'inabissarsi di Dio ciò che vien meno è propriamente il mondo «altro», ovvero, il «rapporto esemplare con l'alterità, cioè la morte», il dualismo stesso di mortale e immortale. Nel sapere il non essere del dio che si è ritratto, accade il sapere (miracoloso) della non mortalità: il dio che non è cosparge del suo non essere il globo, affinché gli esseri umani «sappiano di non essere mortali».[34]

Rapportato alla prassi e al pensiero di Luxemburg, il cui internazionalismo socialista può esser visto come conseguenza implicita di una radicale adesione alla condizione diasporica, foriera di un singolare marranesimo politico e volontario,[35] un simile «sapere la non morte» comporterebbe uno «spostamento del prisma» rispetto ad altri menzionati «capi della rivoluzione»: esso, infatti, non consentirebbe corrispondenze né con la giacobina fede deista nell'immortalità dell'anima, che legittimava sé stessa solo per mezzo del sacrificio del non virtuoso, su cui, assieme alla lama della ghigliottina, si abbatteva il bando mortuario dall'ambito dell'umano, ovvero, la produzione del «non-umano»;[36] né con quei «loschi intermediari» tra gli umani e il «dio che non è» che sono stati Sabbatai Tzevì e soprattutto Jakob Frank. Se il losco ciarlatano può, nella sua simulazione, porsi a capo di una rivoluzione, ma la sua morte apostatica smaga la simulazione stessa, segnando il disgregamento della comunità e la fine della

[34] F. Jesi, *Mitologie intorno all'illuminismo*, cit., p. 96.

[35] Come ha ricostruito P. Nettl, *Rosa Luxemburg*, cit., I p. 292, Luxemburg si era premurata di tenere separati gli impegni nei partiti tedesco e polacco (amici come Kautsky e Bebel sembravano ignorare l'altro lato della sua attività) e «dopo il 1907 continuò a tenere rigidamente distinti i suoi interessi polacchi dalle attività tedesche, e a *nasconderli* ai suoi collaboratori e amici tedeschi. Solo il tentativo di tradurre le lezioni della rivoluzione russa in lingua e in azione tedesca spezzarono in una certa misura il muro che divideva le sue due vite; in quest'occasione per la prima volta molti tedeschi la videro come chiaramente russa. […] Tra i suoi scritti sulle questioni tedesche *inseriva abilmente* degli articoli di tono innocente che "interpretavano" le questioni polacche per il lettore tedesco – secondo l'ottica dell'SDKPiL» (corsivi nostri).

[36] F. Jesi, *Mitologie intorno all'illuminismo*, cit., pp. 86-87.

sovversione,[37] al contrario il sovvertitore potrà effettivamente affermarsi come capo della rivoluzione – losco solo «agli occhi dell'avversario» – se, scrollandosi di dosso l'eredità mitica che grava sull'eroe sacrificale, «insiste sulla necessità di evitare carisma e di "dire la verità" agli oppressi».[38]

7.

La questione del «sapere la non morte» della "losca" sovvertitrice Rosa Luxemburg precipita così in quella del rapporto tra guida e tradizione degli oppressi. È questo «evitare carisma» di tipo parresiastico a definire il nesso tra vertice e base, e, dunque, il cosiddetto «spontaneismo», nel pensiero di Luxemburg:

> L'unico ruolo dei cosiddetti «capi» nella socialdemocrazia consiste nell'illuminare [*aufzuklären*] la massa sui suoi compiti storici. Il prestigio e l'influenza dei «capi» nella socialdemocrazia aumentano solo in modo proporzionale alla quantità di chiarificazione [*Aufklärung*] che realizzano in questo senso, cioè precisamente in proporzione a come distruggono [*zerstören*] il fondamento finora esistente di ogni comando [*Führerschaft*]: la cecità della massa; in proporzione, in una parola, a come si disfano [*sich entäußern*] essi stessi del loro comando, fanno della massa la guida [*Führerin*] e di sé stessi gli esecutori [*Ausführern*], gli strumenti dell'azione cosciente delle masse.[39]

[37] È in tal senso che è possibile interpretare il fallimento del sabbatianesimo, cfr. G. Scholem, *La trasgressione come adempimento della* mitzwah, cit., p. 96.

[38] Cfr. F. Jesi, *Mitologie intorno all'illuminismo*, cit., p. 97, e G. Schiavoni, *"Scegliere secondo giustizia". A proposito di alcune lettere di Furio Jesi*, cit., p. 179.

[39] R. Luxemburg, *Geknickte Hoffnungen* (1903), in Ead., *Gesammelte Werke*, 5 voll., vol. I-2. 1893 bis 1905, Dietz, Berlin 1970, p. 396. L'allentamento del sé (e della guida) nel movimento rivoluzionario era a tal punto una necessità teorico-politica per Luxemburg che l'SDKPiL si spaccò proprio nel momento di massima intensificazione della figura del leader, quando tra il 1907 e il 1911 Leo Jogiches «fu praticamente l'SDKPiL» (P. Nettl, *Rosa Luxemburg*, cit., p. 134). Aggiunge Nettl (*ibidem*): «Il contrassegno essenziale di un *peer group* è il suo carattere parzialmente volontario, fondato sulla stima che il gruppo ha di sé. Per questa ragione un'associazione puramente politica – un partito – può sopravvivere al dominio di un tiranno carismatico o anche soltanto privo di scrupoli; un *peer group* per sua essenza non può farlo».

Una simile composizione del rapporto tra guida e massa, centrato sul «disfacimento» o l'«alienazione» della prima nell'aver forma della seconda, costituisce forse il marranesimo ultimo di Rosa Luxemburg, dissimulazione dentro e contro sé stessa, marranesimo al quadrato di chi sa la propria saldezza di guida spirituale e, al contempo, la necessità della propria destituzione. In questo punto diviene possibile individuare il nucleo incandescente della formula luxemburghiana della *soggettività rivoluzionaria*, sapere del sé che si traspone in conoscenza metodologica della rivoluzione come unità di teoria e prassi, di vita e morte, di coscienza e lotta, che consente di «cogliere *sé stesse e il momento della […] azione come momento della totalità, del processo*».[40] Se questa formula non è senza conseguenze sul problema essenziale, come ha visto Lukács, della dislocazione dell'«organizzazione»,[41] la sua articolazione più lucida si può forse trovare nella teoria benjaminiana dell'«allentamento» (*Auflockerung*) della massa nella classe, secondo cui la prestazione della «guida rivoluzionaria» non consiste «nel trascinare le masse dietro di sé, ma nel farsi continuamente riassorbire dalla massa, in modo da essere per essa sempre uno dei centomila».[42] È in tal senso, allora, che anche la morte può trovare la propria intelligibilità fuori dallo schema sacrificale e mitico-fatalistico: come allentamento del sé, disappropriazione dell'individualità nella molteplicità rivoluzionaria dei centomila.

Bibliografia

H. Arendt, *Kafka: l'uomo di buona volontà*, in Ead., *Il futuro alle spalle*, Il Mulino, Bologna 1981.

—, *Una rilettura della storia ebraica*, in Ead., *Ebraismo e modernità*, tr. it. G. Bettini, Feltrinelli Milano 1998.

—, *Rosa Luxemburg*, tr. it. R. Peluso, Mimesis, Milano-Udine 2022.

W. Benjamin, *I «passages» di Parigi*, in Id., *Opere complete*, 9 voll., ed. it. E. Ganni e H. Riediger, Einaudi, Torino 2000-2014.

[40] G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, tr. it. G. Piana, Sugar, Milano 1967, p. 56.

[41] *Ivi*, p. 54

[42] W. Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica [prima stesura]*, in Id., *Opere complete*, cit., VI, p. 290.

R. Ertel, *Le Shtetl, la bourgade juive de Pologne*, Payot, Paris 1982.
G. Guerra, *L'eresia mistica. Il messianismo di Šabbetay Sevi*, in I. Bahbout, D. Gentili, T. Tagliacozzo (cur.), *Il messianismo ebraico*, Giuntina, Firenze 2009.
M. Idel, *Qabbalah*, tr. it. F. Lelli, Adelphi, Milano 2010.
F. Jesi, *Mitologie intorno all'illuminismo*, Lubrina, Bergamo 1990.
—, *Spartakus. Simbologia della rivolta*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.
R. Kayser, *Der jüdischer Revolutionär*, «Neue Jüdische Monatshefte. Zeitschrift für Politik und Literatur in Ost und West» IV (1919).
M. Löwy, *Redenzione e utopia. Figure della cultura ebraica mitteleuropea*, tr. it. D. Bidussa, Bollati Boringhieri, Torino 1992.
G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, tr. it. G. Piana, Sugar, Milano 1967.
R. Luxemburg, *Geknickte Hoffnungen* (1903), in Ead., *Gesammelte Werke*, 5 voll., vol. I-2. 1893 bis 1905, Dietz, Berlin 1970.
—, *Lettere 1893-1919*, Editori Riuniti, Roma 1979.
P. Maciejko, *The mixed multitude: Jacob Frank and the Frankist movement, 1755-1816*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2011.
P. Nettl, *Rosa Luxemburg*, tr. it. S. Backhaus, Il Saggiatore, Milano 1970, 2 voll.
M. Ponzi, *La radice ebraica di Rosa Luxemburg*, in O. Ombrosi (cur.), *Ebraismo al femminile. Percorsi diversi di intellettuali ebree del Novecento*, Giuntina, Firenze 2017.
E. Traverso, *Les marxistes et la question juive : histoire d'un debat (1843-1943)*, La Breche-PEC, Montreuil 1990.
G. Schiavoni, *"Scegliere secondo giustizia". A proposito di alcune lettere di Furio Jesi*, «Cultura tedesca» 12/1999.
G. Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, tr. it. G. Russo, Einaudi, Torino 1993.
—, *La trasgressione come adempimento della* mitzwah, in Id., *Mistica, utopia e modernità. Saggi sull'ebraismo*, Marietti, Genova 1988.
R.S. Wistrich, *«Rosa Luxemburg. The Polish-German-Jewish Identities of a Revolutionary Internationalist»*, «Leo Baeck Institute Year Book» 57 (2012).

Tavola rotonda su differenze, singolarità e relazioni
Pratiche genealogiche in dialogo tra generazioni

a cura di Bianca Melito e Francesco Giuseppe Trotta

In occasione del convegno *Genealogie e interpretazioni delle filosofe ebree nel XX secolo*, tenutosi giovedì 26 marzo 2026 presso la Sala conferenze DiSPaC dell'Università degli Studi di Salerno, tra la sessione mattutina e quella pomeridiana si è tenuta una tavola rotonda, organizzata da Stefania Tarantino e coordinata da Bianca Melito e Francesco Giuseppe Trotta, che ha visto la partecipazione allargata delle relatrici del convegno, delle studentesse e degli studenti del collettivo Link Filosofia – UNISA Ylenia Garofalo, Daniele Sica ed Emilio Terminelli, e del pubblico tutto. Il dialogo instauratosi durante la tavola rotonda ha sollevato interrogativi diversi: come pensare la pluralità senza dissolvere le differenze? È possibile elaborare un linguaggio capace di accogliere la singolarità senza ridurla a identità fissa? Le pagine che seguono restituiscono il tentativo di abitare queste tensioni senza ricondurle a un principio unitario, lasciando emergere il carattere necessariamente incompiuto, relazionale e plurale di ogni pratica genealogica del pensiero.

Bianca Melito: Nel corso del Novecento europeo, la messa in crisi dei paradigmi della modernità si manifesta come dissoluzione delle pretese di un sapere unitario, lasciando emergere cesure e stratificazioni che investono simultaneamente la storia, la politica, il linguaggio e le forme della soggettività. In questo contesto, la genealogia emerge come pratica critica capace di interrogare le discrasie, le discontinuità e le fratture che attraversano la storia europea, sottraendo il discorso sulla modernità a una ricostruzione lineare, progressiva e teleologica. La genealogia così intesa disarticola il concetto stesso di modernità, mettendone in luce il carattere plurale, conflittuale e composito, costituito da elementi ereditati dal passato che si intrecciano con cesure, trasformazioni e momenti di instabilità della storia. In questo senso, la genealogia non ricerca un'origine unica né un principio stabile

capace di fondare in maniera definitiva il presente, ma si concentra piuttosto sulle tensioni che attraversano i processi storici. Pertanto, essa dà forma a un pensiero critico-problematico della memoria e della temporalità, orientato a mostrare come ogni dimensione culturale e politica sia il risultato di stratificazioni eterogenee, di rimozioni, di rapporti di forza e di continui processi di reinterpretazione.

Una simile prospettiva assume particolare rilevanza all'interno di quell'insieme di riflessioni filosofiche, letterarie e politiche che, tra la fine dell'Ottocento e il Novecento, interpretano la crisi della modernità europea come processo di disgregazione delle sue categorie fondamentali. La crisi si configura allora come condizione strutturale della civiltà occidentale, di cui la dissoluzione delle certezze metafisiche, il collasso delle narrazioni lineari della storia, la trasformazione del rapporto tra individuo e comunità, la frammentazione dell'esperienza e la perdita di un orizzonte simbolico condiviso costituiscono alcuni dei nuclei centrali. Il pensiero genealogico si inserisce precisamente entro questa consapevolezza della crisi, assumendo le fratture come punto di partenza dell'indagine filosofica. Per questo motivo, esso si sviluppa spesso ai margini delle grandi costruzioni sistematiche, privilegiando le zone di tensione, le ambivalenze e le esperienze liminali della storia europea. In autori e autrici differenti, la genealogia si configura come pratica capace di interrogare i processi di costruzione della razionalità occidentale senza separare il piano teorico da quello storico, simbolico e politico. Essa mostra come ogni forma di universalismo contenga al proprio interno esclusioni, gerarchie e rimozioni, e come la stessa idea di Europa si sia costituita attraverso una continua oscillazione tra integrazione e disintegrazione, apertura e dominio, memoria e oblio.

La critica ai paradigmi universali della modernità occidentale non si limita infatti a denunciare meccanismi di esclusione, ma tenta di riportare alla luce le voci rimaste ai margini delle grandi narrazioni storiche. La genealogia diventa allora una pratica di dislocazione del centro, capace di mettere in questione l'apparente neutralità delle categorie filosofiche moderne e di aprire lo spazio a forme differenti di soggettività, relazione e convivenza. In tale prospettiva, la crisi non rappresenta soltanto la dissoluzione del fondamento, ma anche la possibilità di pensare nuove configurazioni del reale, nuove modalità di articolazione tra singolarità e pluralità e nuove forme di espressione non più subordinate a un unico modello di razionalità. È precisamente dentro questo orizzonte teorico che si collocano le riflessioni presenti

in queste pagine. La centralità attribuita alla relazione, alla corporeità e alla dimensione narrativa dell'esistenza testimonia infatti il tentativo di superare tanto l'idea moderna di una soggettività astratta universale quanto le opposizioni rigide che hanno strutturato il pensiero occidentale. La genealogia assume allora il significato di una pratica di ascolto delle fratture e delle marginalità, capace di riportare alla luce ciò che è rimasto fuori dalle grandi narrazioni della modernità.

Le filosofe ebree del Novecento occupano, da questo punto di vista, una posizione particolarmente significativa, poiché il loro pensiero nasce e si sviluppa all'interno di esperienze di dislocazione e alterità che ridefiniscono continuamente i confini linguistici, culturali e politici.

Ylenia Garofalo: Ciò su cui vorrei soffermarmi è anzitutto la questione del linguaggio e, in particolar modo, su alcune riflessioni di Nancy. Comincerei con una citazione da *Essere singolare plurale*: «Il corpo è l'apertura al mondo e l'apertura di un mondo» e, aggiungerei, anche il linguaggio è l'apertura al mondo e l'apertura di un mondo. Il linguaggio plasma il nostro mondo. Prendendo in considerazione un altro testo di Nancy, *Sessistenza*, in cui il sesso viene visto come ambito fondante dell'esistenza dell'essere umano – per questo *Sessistenza* – ma viene considerato anche come *resistenza*, questo si muove su un doppio binario. Da un lato, Nancy sottolinea la vastità e l'ampiezza dell'energia *tra(n)s-formativa* del sesso, che veicola con/nel/attraverso il rapporto un moto di cambiamento dello *status quo* dell'ente-esistente che ne viene coinvolto. Dall'altro, stabilisce un parallelismo tra sesso e linguaggio ed è proprio su questo punto che vorrei soffermarmi, collegandomi a una delle tematiche fondamentali del transfemminismo odierno. Quel che il sesso chiama in causa per Nancy, infatti, è la differenza in quanto *differenze al plurale* – e qui si fa esplicita la parziale affinità con il femminismo inaugurato da Luce Irigaray, Carla Lonzi e dal gruppo Diotima di Verona, vale a dire, con il pensiero della *differenza sessuale*. E su tale questione è possibile prendere in considerazione anche Derrida, precisamente la sua lettura del *Dasein* heideggeriano. Derrida ritrova infatti nel *Dasein* – di cui Heidegger afferma che «non è nessuno dei due sessi», né maschio né femmina, ed è quindi al di fuori della dualità – un "al di fuori" che può tranquillamente essere «la fonte positiva e potente di ogni *sessualità possibile*». Il filosofo francese, allora, rintraccia nel *Dasein* quella disseminazione che frantuma e contamina il binarismo sessuale fino a dissolverlo.

Collegare questo al tema del linguaggio – sulla scia di Nancy – significa dunque ripensare il linguaggio stesso, che è anche quanto cerca di fare il transfemminismo con l'introduzione di un linguaggio neutro; e ripensare il linguaggio significa anche cambiare prospettiva sul mondo in quanto, come detto in apertura, esso plasma il *nostro* mondo. Riprendendo, ancora una volta, Derrida – ma anche Luce Irigaray – Nancy utilizza il concetto di "fallologocentrismo" proprio per criticare la coincidenza tra *logos* e androcentrismo che, nella tradizione occidentale, costruisce l'ordine simbolico dominante e la narrazione prevalentemente incardinata sul patriarcato. È possibile, quindi, ripensare il linguaggio? È possibile che il linguaggio neutro sia un modo per riplasmare il nostro mondo?

Stefania Tarantino: Se si considera Luce Irigaray in *Essere due*, il punto che emerge è che proprio l'essere due indica ciò che si dissemina nella pluralità senza dissolversi in essa. La neutralità, lungi dall'essere una posizione innocua, rischia di neutralizzare le differenze e le energie che la attraversano, comprese quelle sessuali. Occorre tuttavia distinguere tra binarismo e antinomia. In *Essere due* Irigaray fuoriesce dal binarismo, da cui ritiene necessario liberarsi poiché non fa altro che riprodurre l'imprigionamento nei luoghi sessuati che il pensiero femminista aveva già messo in discussione. La tensione che rimane aperta è duplice, poiché si tratta di praticare un'apertura che non escluda e di preservare quella dimensione della soggettività femminile che non si lascia ridurre a un'essenza chiusa, ma che proprio nella sua irriducibilità costituisce una forma di resistenza.

Bianca Melito: Ma com'è possibile valorizzare la singolarità e, nello stesso tempo, rimanere nello spazio della relazione? Come si può riportare tutto ciò al linguaggio? Come si può restituire la particolarità del singolo all'interno del linguaggio e, soprattutto, nel linguaggio neutro?

Marianna Esposito: C'è una pensatrice, poetessa, attivista del femminismo afroamericano, Audre Lorde, che istituisce un esempio di possibilità rispetto a questa apertura di senso e di spazi che, oggi, abbiamo il compito di attraversare in un transfemminismo che occorre iniziare a sperimentare, per alleare soggettività nelle differenze reciproche e non gerarchiche. Audre Lorde parla di spazi non predeter-

minati di azione, che si radicano non nella lotta servo-padrone ma nel *sentire* che riesca a tradurre la rabbia, l'odio, l'invidia, la passione della vita e la sofferenza in una conoscenza che, però, implica un singolare-collettivo. Una conoscenza che non si può sperimentare soltanto in maniera privata, perché si ha bisogno di attraversarla nella relazione con gli altri, perché gli altri sono il proprio spazio di risonanza – esperienza che il femminismo degli anni Settanta ha restituito con i collettivi separatisti di donne e che oggi bisogna, in qualche modo, riaprire attraverso l'alleanza di differenze reciproche e radicate in un sentire che possa tradurre la propria esperienza di vita. Bisognerebbe provare ad aprire una possibilità filosofica che non si radichi più nei libri, nella conoscenza intellettuale, nella conoscenza del passato, ma nelle relazioni tra corpi senzienti, sensibili e radicati.

Ylenia Garofalo: Per ciò che riguarda il linguaggio neutro, sicuramente, c'è una difficoltà iniziale: da un lato c'è la tensione all'inclusione, dall'altro però il neutro potrebbe far scomparire ancora una volta la soggettività femminile. Ci sono tuttavia un autore e un'autrice che possono esser d'aiuto in questo, Friedrich Nietzsche e Brigitte Vasallo; il primo con il suo «sognare sapendo di sognare», la seconda con il suo testo *Linguaggio inclusivo ed esclusione di classe*, in cui sostiene che il patriarcato è un metodo e non una forma. La contrapposizione che spesso può venirsi a creare nei confronti del linguaggio neutro non fa altro che riproporre quello stesso metodo, dove si ha un maschile sovraesteso e un linguaggio neutro, ed entrambi i linguaggi credono di diventare universali. Il punto, invece, sta nel mantenere tutti i linguaggi – maschile, femminile, neutro in tutte le sue forme – senza assolutizzarli, senza far sì che uno prevalga sull'altro, senza che uno pretenda di descrivere e oggettivare la realtà, di avvicinarsi maggiormente alla realtà.

Daniele Sica: Ciò che ha detto Ylenia mi ha fatto venire in mente un altro punto teorico, approfondito da altri pensatori, in particolare quelli della «scuola di Lubiana», che è applicabile al discorso del linguaggio neutro. Lo scopo del linguaggio neutro di cambiare il modo in cui ci esprimiamo, infatti, è molto vicino a quanto questi teorici – in particolare Žižek e Zupancic – sostengono in merito allo scopo della classe proletaria di abolire le classi. Mi spiego meglio: quando si parla della logica della lotta di classe, che è l'esempio per eccellenza

di questo tipo di dialettiche ma non è l'unica interazione di questo dominio, si commette spesso l'errore di pensare che il proletariato, una volta preso il controllo, diventerà la nuova classe dominante. In realtà questo è scorretto, dato che la vera sfida del proletariato, il vero *superamento*, è quello di abolire le classi e sé stesso come classe. Parimenti, la vera sfida del servo, nella dialettica servo-padrone, non è diventare padrone a sua volta ma abolire padrone *e* servo. Seguendo questa logica possiamo affermare che non sarà il linguaggio neutro a diventare la nuova sovraestensione, ma il suo irrompere nel nostro uso del linguaggio potrebbe suscitare un cambio di paradigma. Nel nostro linguaggio esiste un antagonismo, che non può essere tenuto insieme, e questo cambio di paradigma è necessario per superarlo. Il pensare un linguaggio neutro, sebbene possa non rivelarsi la soluzione, è sicuramente un buon punto d'ingresso, un «*mediatore evanescente*», verso questo mutamento che potrebbe, in futuro, manifestarsi.

Sia in Simone Weil che in Hannah Arendt abbiamo incontrato il tema della lettura. Leggendo queste due filosofe, possono sorgere due domande relative ai confini della lettura e al ruolo della narrazione. I confini della lettura sono inizio e fine della vita, cioè inizio e fine di quando una persona può "leggere". La vita, la quale, come è stato già illustrato oggi, è l'evento, la nuova creazione, che dà inizio a una nuova lettura, per quanto potrà essere più o meno vicina a quelle già esistenti; e poi la morte, come punto di fine, momento in cui il soggetto non vede più la narrativa in corso e, di conseguenza, non può più leggere. Da qui nasce il primo interrogativo: cosa succede ad una persona che non può più leggere? Noi spesso leggiamo pensatori del passato, gli attribuiamo meriti e ragionamenti, ma quale sarebbe la loro reazione a come applichiamo le loro letture oggi? Aristotele oggi non "legge" più, e siamo noi a leggere con gli occhi di Aristotele. Lui viveva in un mondo diverso, in un'altra narrativa, che noi cuciamo sulla nostra.

In questo senso, la lettura è una pratica di responsabilità della filosofia, o più in generale del pensiero. La lettura di queste autrici e questi autori è una presa in carico di responsabilità, una pratica ermeneutica complessa. Simone Weil diceva che Platone ha già detto tutto, ma il nostro compito rimane quello di ri-dire, ri-dare vita a queste letture. Al ri-lettore spetta dare nuova vita, nuovo contesto, nel proprio corpo e nella propria mente. Le letture di oggi avvengono nel calco delle letture di ieri, e le letture di ieri sono rilette alla luce di quelle di oggi, in uno scambio proficuo e senza fine.

E poi la narrativa. Leggere è interpretare un oggetto, in questo caso la narrazione, cioè come ci raccontiamo il mondo, come questo ci appare. Viviamo in una società, oggi, in cui molte pensatrici e molti pensatori sostengono che la narrazione è finita, siamo nella fine della storia. Ma esiste davvero un mondo senza narrazione? Il nostro raccontarci di non avere una narrazione, è ancora una narrazione? Laddove, beninteso, è chiaro che ogni narrazione è un atto linguistico e quindi, come giustamente puntualizzava Ylenia, *come* ne parliamo e *come* leggiamo influisce sulla narrazione, oppure no?

Emilio Terminelli: Un mondo senza narrazione non esisterebbe perché sarebbe esso stesso una narrazione, non si può smettere di narrare perché fa parte della condizione umana. Alla narrazione si accompagna la lettura: l'essere umano legge non per volontà, ma perché leggere è il suo modo di essere al mondo, e non sono proprio queste letture a imporsi all'essere umano? Quando leggiamo, non distinguiamo il significato del testo e la sensazione che ci suscita la lettura, ma facciamo esperienza di entrambi allo stesso momento, proprio perché ciò che percepiamo è la lettura delle cose, non le cose in sé, che non ci parlano. Queste sensazioni possono, in una certa misura, essere definite contraddittorie, perché provengono dall'esterno, dalla lettura; ma, una volta percepite, vengono rielaborate all'interno dell'animo umano e restituite all'esterno: le sensazioni sono allo stesso momento sia esterne che interne. Tale contraddizione non è presente solo in quel che leggiamo, ma è presente anche nell'atto stesso della lettura. Leggere significa percepire sensazioni e significati che fanno riferimento, come indica Simone Weil, a determinazioni esterne rispetto al pensiero, ovvero lo spazio e il tempo, che, nonostante tale estraneità, limitano il pensiero stesso – basti pensare alla vita e alla morte. Viene a crearsi così un'ulteriore contraddizione in cui il pensiero è ancorato a due dimensioni che non fanno parte di esso.

Secondo Simone Weil, concepire la contraddizione interna alla lettura è fondamentale per superare i suoi confini. A tal proposito, infatti, l'autrice parla di «non-lettura». Concepire la contraddizione vuol dire superare l'idea secondo cui essa sia una semplice opposizione di letture, distinguendo quindi singolarmente una lettura e la sua contrapposizione, per iniziare invece a pensare entrambe allo stesso momento, creando così l'apertura ontologica della «non-lettura», da Weil definita anche come uno «squarcio» che avvicina alla dimensione divi-

na per pochi attimi. La non-lettura può essere precisata dunque come un'estremizzazione talmente forte del pensiero che porta a uno stato di non-pensiero, di non-intelletto: sfruttare il non poter far a meno di leggere dell'essere umano per raggiungere una condizione in cui si va oltre la lettura, oltre le forme del pensiero, ed estinguere il senso del significato. Ricordo che Weil fa anche riferimento al fatto, così come accade con uno strumento musicale che diventa prolungamento del corpo, che la lettura diventa una facoltà talmente incorporata e immediata da cessare di essere percepita come uno sforzo intellettuale. Lo strumento non è più un oggetto esterno, ma un organo attraverso cui si fa esperienza diretta del mondo. Allo stesso modo, spingendo la lettura al suo massimo grado, l'essere umano smette di "interpretare" i segni e comincia a percepire la realtà nella sua nuda e silenziosa verità. La lettura massima si capovolge così in non-lettura. Lo strumento scompare, il significato si estingue, e rimane solo la pura e incondizionata presenza dell'essere. Weil, inoltre, sostiene che bisogna leggere questo mondo secondo una lettura per piani sovrapposti, il che implica un processo logico, intellettuale, anche affettivo: i piani sovrapposti, dunque, appartengono a noi e appartengono al mondo. Ciò che invece accade oggi, potremmo dire, è che non si legge più per piani sovrapposti ma per sovrapposizioni di letture, atto totalmente opposto a ciò che sosteneva Weil. Un esempio immediato può essere la desensibilizzazione di cui si è vittima a causa dello *scrolling,* il quale offre un insieme di letture, in rapida sequenza, e induce di fatto a una desensibilizzazione riguardo a una serie di temi, per cui ci si abitua al passaggio immediato dall'immagine di un gattino all'immagine di un bambino o di una donna feriti in luogo di guerra. La domanda, dunque, è chiedersi per quanto tempo riusciremo ancora ad avere una capacità ermeneutica che ci faccia comprendere che bisogna andare oltre la sovrapposizione delle letture per tornare a delle letture sovrapposte? È, poi, possibile ritornare a una lettura per piani sovrapposti? Si ha, dunque, un avvio alla non-lettura, si potrebbe dire, che è anche in questo caso l'opposto di ciò che sostiene Weil in quanto la sua non-lettura è andare, in qualche modo, fuori dalla propria prospettiva, ma per fare ciò, implicitamente, occorre che una propria prospettiva la si abbia e non sia completamente fagocitata dal mondo.

Giovanna Grieco: Rispetto a tale questione l'interrogativo che sorge è quello di come leggere la complessità, di problematizzare anche l'aspetto dell'attenzione rispetto alla lettura, rispetto al vivere, alla relazione e, a questo proposito, mi stava tornando in mente anche il tema della solitudine in Arendt. Hannah Arendt ci parla dell'essere-una ma, benché si sia una, in realtà si è scissa in due, vale a dire che la propria esistenza, la propria condizione è una condizione relazionale. Ma quanto si è consapevoli di questa condizione? Innanzitutto, quanta cura si riserva, si concentra in questa relazione, in primo luogo con la propria alterità, con l'alterità che c'è dentro sé stessi/e, ma anche con l'altro e con l'altra, nelle sue tante declinazioni, che prepara in qualche modo anche alla relazione con il mondo? Più che la narrazione, dunque, è quanta possibilità si dà di far coesistere, di narrare, ma senza uniformare. Arendt parlava di inizio, quindi della possibilità di narrare e rinarrare, soprattutto di rapportarsi anche al passato cercando la profondità, cioè quel che è rimasto silenziato, reso invisibile.

Daniela Calabrò: Da queste considerazioni si capisce che c'è un futuro che accade, è bello ascoltare le parole nuove che cominciano a prendere esistenza passo dopo passo, che cominciano a incedere, che cominciano ad avanzare. Chiaramente, come si è già detto, forse c'è la richiesta di un cambio di rotta, di un cambio di linguaggio, di qualcosa che, come dire, è da venire. Come lo costruiamo questo *da venire*? Bisogna impadronirsi di qualcosa che viene? No. Allora dismettiamo questo, lasciamo andare questo e, semmai, cerchiamo di restare in quella sorta di di-schiusura che è il chiuso-aperto che si dà nell'esistenza e quindi nel *tra*. Se è nel *tra* che le esistenze si giocano è perché è nel *tra* che le esistenze risuonano e queste esistenze, forse, non hanno più bisogno di un linguaggio codificato, che sia il linguaggio maschile, femminile, neutro: non hanno bisogno di questo ma, semmai, desiderano, come nel *Trieb*, desiderano qualcosa. È in questa direzione, in questo *clinamen*, in questa inclinazione, in questa tensione, che dobbiamo muoverci; allora non più la ricerca di un linguaggio che sostituisca, che significherebbe nuovamente ritornare a qualcosa di dato per fissato. È da questo che dobbiamo diciamo uscire o forse fuoriuscire o, forse ancora, far emergere secondo quel concetto di emergenza che è insieme la venuta fuori e una necessità, cioè la necessità del possibile che viene fuori.

Chiudo questa mia riflessione, che è segnata da quanto detto sinora, con un passaggio di Nancy che si trova nella *Nascita dei seni* e si intitola *Peana per Afrodite*. Scrive Nancy:

> «Cantami o Diva, la schiuma, la frangia e la perla delle onde sul mare divino, e quella dell'amore che viene a lavare le labbra e anche quella che resta
> sulle labbra di colui che canta quando il canto è finito e il mito è ormai disperso.
> Ancora un canto? È impossibile, lo hai detto tu, le voci sono spente.
> È vero, per questo dico: cantami quel che resta.
> Ma non resta niente.
> È vero anche questo. Ti dico, cantami niente, la schiuma.
> È troppo facile.
> Confessa allora che è troppo difficile e che lo sai bene.
> No, non so.
> Allora, non cantare, schiuma»

Tale testo è il preambolo di questo piccolo poema che vi consiglierei di leggere, proprio perché il linguaggio non è più il linguaggio da cui proveniamo ma, forse, dovrebbe essere il linguaggio verso cui tendiamo e abbiamo accesso; e forse non ha più bisogno di essere cantato, ma soltanto "schiumato", come dice Nancy.

Valentina Surace: Vorrei ripartire dal concetto di "fallologocentrismo" perché in realtà, prima di tutto, prima del fallologocentrismo, quello che critica Derrida è il logofonocentrismo. Vorrei riprendere questo perché, soprattutto ne *La Farmacia di Platone*, Derrida spiega come questo primato accordato alla voce in quanto restituzione immediata della verità e dell'intenzionalità, pensata aristotelicamente, porta a una riduzione a luogo secondario e a uno svilimento della scrittura. In quest'opera, Derrida analizza il mito di *Theuth* presente nel *Fedro* platonico, in cui sono evidenziate tutte le critiche mosse alla scrittura e, tra queste, c'è quella secondo cui la scrittura non permette l'incorporazione. In realtà lo screditamento della scrittura è lo svilimento della lettura e del fatto che la lettura, invece, è incorporazione. Tutto il lavoro che fa Derrida sulla scrittura, per far capire che non esiste la coincidenza tra *logos* e verità, tra voce e intenzione – che tale coincidenza non c'è perché non c'è all'origine, non perché la scrittura

non possa restituirla – si potrebbe vedere dall'altro lato, cioè dal punto di vista della lettura, che è incorporazione, ma nel senso che non è semplicemente trasferimento ma trasformazione, trasformazione del modo d'essere che non è una pedagogia ma una psicagogia nel senso foucaultiano.

Ciò che notavo rispetto a quanto è stato detto, anche in merito al linguaggio e al linguaggio delle differenze, è che traggono origine dal fatto che all'origine non c'è un'origine, all'origine c'è la *différance*. Il femminile, però, non viene restituito come la *chora* che è madre e nutrice e che accoglie le differenze, ma le dona, le dissemina, le dà; è bello che il femminile venga rappresentato dalla pluralità delle Muse, che si oppone al fallologocentrismo del Dio-Uno, del Dio unico, il cui spazio, quello che occupa il Dio unico, è chiuso, senza possibilità di apertura, traduzione e contatto. Se all'origine non c'è l'origine ma c'è la differenza, allora tutto il nostro discorso, tutto ciò che è stato detto, deve partire da questo. Non c'è un'origine unica ma, appunto, all'origine c'è la differenza. Rispetto alla questione sollevata in precedenza, sicuramente bisogna ripensare il linguaggio, iniziare dalle parole, per il loro valore performativo e perché si traducono in atti, e sicuramente le parole sono una forma di resistenza al potere; dunque, cominciare dal linguaggio, che sia verbale o meno, è l'unico modo per poter pensare anche le differenze.

Su queste riflessioni si è conclusa la tavola rotonda, in cui il dialogo scaturito ha corrisposto al movimento di una ricerca aperta, attraversata da domande che rimangono volutamente irrisolte e che si dispongono a essere prolungate e intensificate pluralmente.

Orietta Ombrosi, filosofa, saggista e traduttrice, insegna Filosofia morale francese contemporanea e Antropologia filosofica al Dipartimento di Filosofia, Sapienza Università di Roma. Formatasi a Bologna, poi a Parigi (PhD all'Université Paris Nanterre), ha insegnato presso l'Université de la Méditerranée, l'Università di Bologna e The University of Chicago (*Joyce Z. Greenberg visiting professor*). Specialista della filosofia francese e del pensiero ebraico contemporanei, tra le sue monografie si ricordano: *Il crepuscolo della ragione. Benjamin, Adorno, Horkheimer e Levinas di fronte alla Catastrofe* (2007, 2012, 2014), *Il bestiario filosofico di Jacques Derrida* (2022, 2025) e la nuova edizione de *L'umano ritrovato. Saggio su Emmanuel Levinas* (2010, 2026). Al pensiero femminile ha dedicato, oltre a delle traduzioni, più di una curatela: *Ebraismo "al femminile". Percorsi diversi di intellettuali ebree del Novecento* (2017) e *Jewish women Thinkers in the face of the Shoah and its Aftermath*, Religions (in corso di pubblicazione).

Natascia Mattucci è professoressa ordinaria di Filosofia politica all'Università di Macerata dove insegna Filosofia dei Diritti Umani, Teoria politica e saperi di genere, Teoria del linguaggio politico. È Prorettrice al welfare con delega alle politiche di uguaglianza di genere. È stata più volte Visiting Professor all'estero presso l'Universidad Complutense di Madrid (2015), l'Universidad di Malaga (2019), l'Università di Zaragoza (2024), l'Università Paris 8 (2025), l'Istituto di Filosofia del Csic, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (2026). Si occupa di sfera pubblica e linguaggio politico nell'era digitale; filosofia della tecnica e del digitale; filosofie femministe, questioni di genere e intersezionalità; teorie dei diritti umani: razzismo, esclusione e appartenenza politica. Tra le sue principali pubblicazioni i lavori monografici: *Tecnocrazia e analfabetismo emotivo* (2018), *La politica esemplare. Sul pensiero di Hannah Arendt* (2012), *L'universale plurale* (2006).

Laura Sanò è professoressa associata di Storia della filosofia contemporanea presso l'Università di Padova (FISPPA) e co-direttrice della rivista di Classe A Paradosso. Autrice di numerose monografie e saggi, ha dedicato importanti ricerche alla tradizione del pensiero negativo, pubblicando volumi su Andrea Emo (*Un daimon solitario*, 2001; *Il monoteismo democratico*, 2003) e sulla filosofia tragica italiana (*Le ragioni del nulla*, 2005). Specialista riconosciuta del pensiero di Rachel Bespaloff, ne ha curato le prime traduzioni italiane (*Su Heidegger*, 2010; *L'istante e la libertà*, 2021) e studi monografici *Un pensiero in esilio* (2007) e la sua versione francese *Une pensée en exil* (2023), premiata dal Segretariato Europeo per le Pubblicazioni Scientifiche. Negli ultimi anni la sua indagine si è focalizzata sull'analisi storico-filosofica della violenza, della guerra e del potere attraverso il confronto con autori quali Michelstaedter, Kafka e, in particolare, con figure chiave del pensiero femminile del Novecento come Weil, Bespaloff e Arendt. In questo ambito si collocano i volumi *Donne e Violenza. Filosofia e guerra nel pensiero del '900* (2012) e *Metamorfosi del potere. Percorsi e incroci tra Arendt e Kafka* (2017).

Rita Fulco è professoressa associata di Filosofia teoretica presso il Dipartimento di Civiltà Antiche e Moderne dell'Università degli Studi di Messina, dove insegna Filosofie del Novecento ed Ermeneutica filosofica. La sua ricerca abbraccia le implicazioni teoretiche, politiche, etiche e religiose della filosofia contemporanea, incentrandosi, soprattutto, sulle questioni della soggettività, del potere, della vulnerabilità, del rapporto tra diritto e giustizia, in particolare nel pensiero di S. Weil, E. Levinas, S. Quinzio, M. Sgalambro, R. Esposito, e vertendo anche su ambiti quali la Geofilosofia e l'Ecofemminismo. Tra i suoi volumi, l'ultima monografia: *Soggettività e potere. Ontologia della vulnerabilità in Simone Weil* (2020) e la più recente curatela: (con V. Surace e L. Cremonesi), *Political Ontology, Community, and Institutions. Roberto Esposito in Dialogue with Contemporary Thinkers* (2025).

Valentina Surace è assegnista di ricerca nell'ambito del progetto PRIN 2022 "Ebraismo e Differenza. Violenza, diritti e critica dell'ideologia nel pensiero delle filosofe ebree contemporanee". La sua ricerca si concentra sulla filosofia tedesca e francese del XX secolo e sulla filosofia contemporanea. Tra le sue pubblicazioni, i volumi:

L'inquietudine dell'esistenza. Le radici luterane dell'ontologia della vita di Martin Heidegger (2014); *Soggetti precari. L'ontologia sociale di Judith Butler* (2023); *Margini. Saggi su Filosofia e Letteratura* (2024). Ha curato numerosi volumi collettanei, fra cui (con L. Cremonesi e R. Fulco), *Political Ontology, Community and Institutions Roberto Esposito in Dialogue with Contemporary Thinkers* (2025). A Butler ha dedicato diversi saggi, tra cui: *Judith Butler per una responsabilità critica*, «Logoi.ph. Journal of Philosophy», 15, 2020; *La traccia del negativo. Judith Butler e le ontologie implicite*, in *Sulla fondazione. Anarchia e istituzioni* (2023).

Daniela Calabrò insegna Filosofia teoretica presso l'Università di Salerno. Dal 2017 è Direttrice scientifica della rivista di classe A per Filosofia teoretica e Filosofia politica «Shift. International Journal of Philosophical Studies». La sua ricerca si concentra sulla fenomenologia, sulla filosofia francese contemporanea e sul pensiero italiano. È autrice di numerosi libri e articoli, e curatrice di diverse opere collettive e traduzioni. Le sue ultime monografie, pubblicate rispettivamente nel 2024 e 2025 hanno per titolo: *The Thought awaits us all. Essais on Jean-Luc Nancy* e *A diastole without systole. Merleau-Ponty's new humanism*. Dal 2023 è Presidente della Fondazione Francesco Saverio Festa.

Stefania Tarantino è professoressa associata di Storia della filosofia presso il Dipartimento di Scienze del Patrimonio Culturale dell'Università di Salerno. La sua ricerca si concentra, in particolare, sulle filosofe del Novecento e sulle filosofie femministe e sulle teorie di genere. Tra le sue numerose pubblicazioni si segnalano: *ανευ μητρός/ senza madre. L'anima perduta dell'Europa. María Zambrano e Simone Weil* (2014); *Chiaroscuri della ragione. Kant e le filosofe del Novecento* (2018); *Jeanne Hersch and the Religious Dimensions as the "*Meaning of Meaning*"* (in *Jaspers in Dialogue. Views from Europe & Japan*, 2025). È inoltre curatrice del volume *Il "rimosso" nell'operazione filosofica. Il pensiero di Sarah Kofman* (2024); *La dimensione del femminile nell'orizzonte filosofico-esistenziale di Karl Jaspers*, in «Studi Jaspersiani», vol. XIII, 2025; *Credere alla libertà. Sartre nella lettura di Sarah Kofman*, in *Franco Basaglia e Jean-Paul Sartre, un capitolo da approfondire* (2026).

Giovanna Grieco è dottoranda del ciclo di Dottorato di interesse nazionale in Gender Studies presso l'Università degli Studi di Bari "Aldo Moro" in convenzione con l'Università degli Studi di Salerno. Il suo progetto di ricerca, attualmente in corso, si delinea come un'indagine sul dialogo aperto tra passato e presente, interrogando la relazione fra memoria storica e contemporaneità nelle sue stratificazioni e connessioni sotterranee. In questa prospettiva, la riflessione si concentra sulla problematizzazione delle categorie di identità e alterità, inclusione ed esclusione, assumendo come riferimenti critici le ricerche della storica, antropologa e antichista Nicole Loraux, della filosofa femminista Adriana Cavarero, nonché il confronto con la pluralità di prospettive femministe e intersezionali. Ha partecipato a giornate di ricerca e studio presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici con una borsa di formazione in Filosofia, Psicologia e Psicoanalisi e a giornate seminariali presso altri enti di ricerca e associazioni culturali. Ha preso parte, inoltre, come relatrice al *World Congress of Philosophy*, al panel sui *Gender Studies* presso l'Università "La Sapienza" di Roma con una relazione dal titolo *Voci in risonanza. Le inclinazioni poietiche nei processi di soggettivazione nel pensiero di Adriana Cavarero*. Dopo un periodo di ricerca in Spagna, presso l'università di Girona, è in attesa di una pubblicazione dal titolo *Charla con Ana Iriarte. A propósito de Nicole Loraux* sulla rivista accademica «Arenal».

Francesco Giuseppe Trotta è dottore di ricerca in Filosofia presso Sapienza Università di Roma. I suoi interessi di studio riguardano la filosofia del Novecento, le implicazioni politiche e morali del messianismo e il rapporto tra filosofia e letteratura. Ha tenuto conferenze in Italia e all'estero e ha pubblicato contributi su riviste nazionali e internazionali. Ha curato, insieme a Irene Kajon, il volume *Distruzione e costruzione di memorie. Riflessioni storiche e filosofiche* (2023) e, insieme a Tomaso Pignocchi, il numero speciale *Ludus in fabula. Il gioco nella storia della filosofia* per la rivista «Pólemos. Materiali di filosofia e critica sociale» (2025).

Indice

5 Introduzione
Le genealogie del femminile
e l'esercizio della filosofia nel Novecento
Stefania Tarantino

11 «Il segreto che ci abita»
La genealogia del femminile nell'opera di Catherine Chalier
Orietta Ombrosi

31 Immaginazione e immaginari
Letteratura e politica in Arendt
Natascia Mattucci

45 «Forse mi ama»
Sulla soglia della distanza in Simone Weil
Laura Sanò

61 Compagne di pensiero
Su alcune figure femminili in Simone Weil
Rita Fulco

79 Il desiderio dell'altro
Judith Butler interprete della *Fenomenologia dello spirito*
Valentina Surace

95 La nascita delle muse, il sorgere del femminile
Una riflessione di Jean-Luc Nancy
Daniela Calabrò

107 Fare della lettura un'arte:
un confronto tra Simone Weil e Sarah Kofman
Stefania Tarantino

123 Tra voci, sguardi e festi che r-esistono
La cura della pluralità attraverso
il pensiero di Hannah Arendt
Giovanna Grieco

141 Per una genealogia della soggettività rivoluzionaria
Un'ipotesi attorno a Rosa Luxemburg,
la mistica e le eresie ebraiche
Francesco Giuseppe Trotta

157 Tavola rotonda su differenze, singolarità e relazioni
Pratiche genealogiche in dialogo tra generazioni
a cura di *Bianca Melito* e *Francesco Giuseppe Trotta*

169 Profili bio-bibliografici

Studio grafico e impaginazione
www.lalangue.it

Finito di stampare per conto di Orthotes
da DBOOK
nel mese di agosto 2026