

segni e comprensione

segni   
e  
comprensione

RIVISTA SEMESTRALE  
ANNO XXXIII NUOVA SERIE  
n. 96 GENNAIO/GIUGNO 2019

ISSN: 1121 6530  
e-ISSN: 1828-5369

# segni e comprensione



**RIVISTA SEMESTRALE  
ANNO XXXIII NUOVA SERIE  
n. 96 GENNAIO/GIUGNO 2019**

**ISSN: 1121 6530  
e-ISSN: 1828-5369**

# “SEGNI E COMPRENSIONE”

**Rivista fondata da Giovanni Invitto nel 1987<sup>1</sup>**

**EDITOR IN CHIEF:** Daniela De Leo

**STEERING COMMITTEE:** Angela Ales Bello (Università Lateranense); Jean-Robert Armogathe (École Pratique des Hautes Études de Paris); Renaud Barbaras (Université de Paris I Panthéon-Sorbonne); Mauro Carbone (Université Jean Moulin Lyon 3); Pio Colonnello (Università della Calabria); Umberto Curi (Università di Padova); Franco Ferrarotti (Università di Roma 1); Marisa Forcina (Università del Salento); Giovanni Invitto (Università del Salento); Carlo Sini (Università di Milano); Pierre Taminioux (Georgetown University).

**EDITORIAL COMMITTEE:** Gabriella Armenise (Università del Salento); Alessandro Arienzo (Università di Napoli “Federico II”); Philippe Audegean (University of Nice – Sophia Antipolis); Angelo Bruno (Università del Salento); Florencio Vicente Castro (Universidad de Extremadura -Spagna); Claudio Ciancio (Università del Piemonte Orientale); Dino Cofrancesco (Università di Genova); Roger Dadoun (Université de Paris VII-Jussieu); Antonio Delogu (Università di Sassari); Gilberto Di Petta (Università di Napoli “Federico II”); Renate Holub (University of California – Berkeley); William McBride (Purdue University West Lafayette, Indiana); Claudio Palazzolo (Università di Pisa); Carmen

---

<sup>1</sup> Presso il Dipartimento di Filosofia e Scienze Sociali dell’Università degli Studi di Lecce, oggi Dipartimento di Studi Umanistici dell’Università del Salento, con la collaborazione del “Centro Italiano di Ricerche fenomenologiche” con sede in Roma, diretto da Angela Ales Bello. La Rivista è iscritta al n. 389/1986 del Registro della Stampa, Tribunale di Lecce; quadrimestrale fino al 2017, dal 2018 semestrale; la versione elettronica è disponibile ai seguenti indirizzi:

<http://siba-ese.unisalento.it/index.php/segnicompr>

<http://www.segniecomprensione.it>

<http://www.mannieditori.it/Rivista/segni-e-comprensione> (1987-2009)

Guzman Revilla (Universitat de Barcellona); Paola Ricci Sindoni (Università di Messina); Christel Taillibert (University of Nice – Sophia Antinopolis); Christiane Veauvy (CNRS); Sergio Vuskovic Royo (Universidad de Valparaiso); Frédéric Worms (ENS France).

**SCIENTIFIC COMMITTEE:** Pierandrea Amato (Università di Messina); Giuseppe Annacontini (Università del Salento); Nicola Antonetti (Università di Parma); Francesca Brezzi (Università Roma Tre); Bruno Callieri †; Annalisa Caputo (Università di Bari); Gennaro Carillo (Università di Napoli “Federico II”); Hervé A. Cavallera (Università del Salento); Giovanni Cera (Università di Bari); Françoise Collin †; Marco Antonio D’Arcangeli (Università dell’Aquila); Ennio De Bellis (Università del Salento); Ferruccio De Natale (Università di Bari); Silvano Facioni (Università della Calabria); Mariano Longo (Università del Salento); Luca Lupo (Università della Calabria); Roberto Maragliano (Università Roma Tre); Stefania Mazzone (Università di Catania); Aniello Montano †; Fabrizio Palombi (Università della Calabria); Lucia Perrone Capano (Università di Foggia); Marco Piccinno (Università del Salento); Augusto Ponzio (Università di Bari); Nicola Russo (Università di Napoli “Federico II”); Giovanni Scarafile (Università di Pisa); Fabio Seller (Università di Napoli “Federico II”); Valeria Sorge (Università di Napoli “Federico II”); Fabio Sulpizio (Università del Salento); Laura Tundo (Università del Salento); Chiara Zamboni (Università di Verona).

**Consulting editors:** Lucia De Pascalis (Università del Salento), Deborah De Rosa (Università della Calabria); Ida Giugnatico (Université de Québec à Montréal); Elena Laurenzi (Università del Salento); Giulia Longo (Università di Napoli “Federico II”).

Dipartimento di Studi Umanistici, Università del Salento – Piazza Tancredi, n7 - 73100 Lecce (LE) 73100 Lecce.

#### **INDEXING AND EVALUATION:**

La Rivista è in:

DOAJ Directory of Open Access Journal

Ulrich's

Journal tocs

Google Scholar

## Scientific Commons

Dall'Anvur (Agenzia nazionale di valutazione della ricerca universitaria), la Rivista è collocata come Rivista Scientifica nell'Area 10 e Area 11.

### **INFORMATIONS**

I testi vanno inviati alla Direzione, indirizzati alla seguente e-mail: [segniecomprensione@unisalento.it](mailto:segniecomprensione@unisalento.it) e per conoscenza a [daniela.deleo@unisalento.it](mailto:daniela.deleo@unisalento.it)

I testi, in forma anonima, redatti secondo le norme redazionali, verranno esaminati secondo la procedura del *blind peer review*. Il comitato di referaggio è composto da studiosi di chiara fama, italiani e stranieri. Il responsabile della procedura di referaggio è a turno un membro dello *Steering Committee* della Rivista.

**Diritti e autorizzazioni.** Per ogni contributo accettato per la pubblicazione gli autori devono restituire alla redazione competente una lettera di autorizzazione, compilata e firmata. La mancata restituzione della lettera pregiudica la pubblicazione dell'articolo.

**INDICE****EDITORIALE****L'ALTERITÀ QUALE SCELTA DI VITA****Daniela De Leo**

8

**SAGGI****ESISTE UN PENSIERO CHE NON SIA TIRANNICO?****HANNAH ARENDT SUL PENSIERO RAPPRESENTATIVO****Davide Brugnaro**

10

**IL SOGGETTO, IL DIRITTO E IL GIUSTO RICŒUR, ARENDT E****RAWLS TRA ETICA E POLITICA****Antonio De Simone**

38

**SULLA RIVOLUZIONE ARENDTIANA****Marisa Forcina**

76

**(S)RADICAMENTO E COMUNITÀ. LE RISPOSTE WEILIANE****ALLA CRISI DEL SOGGETTO****Ida Giugnatico**

102

**SIMONE WEIL. TRA RIFORMISMO E MISTICA DEL LAVORO****Antonio Vittorio Guarino**

120

GIUDICARE SECONDO HANNAH ARENDT

**Giorgio Rizzo**

153

EDITH STEIN E LA SOSTENIBILE  
CONCRETEZZA DELL'ESSERE

**Lucia Vantini**

161

**NOTE**

LES ARTS DU XX<sup>E</sup> SIECLE

**Siegrid Agostini**

182

SEMINARE VENTO E PIANTARE RADICI.  
POPULISMI E NARRAZIONE

**Caterina Diotto**

186

ESISTENZA E LIBERTÀ IN CORNELIO FABRO

**Francesco Franco**

224

NUOVE INDAGINI SULLA SINDONE

**Emanuela Marinelli**

239

LO SPECCHIO DEL COMPRENDERE. ANTONIO DE SIMONE E LE  
METAMORFOSI DELLE FILOSOFIE CONTEMPORANEE  
DELL'INTERPRETAZIONE

**Alessandra Peluso**

252

BORI COMMENTA SIMONE WEIL:  
«OGNI RELIGIONE È L'UNICA VERA»

**Enrico Peyretti**

280

**SCHEDE DI LIBRI**

**a cura di Hervé A. Cavallera**

285

## L'ALTERITÀ QUALE SCELTA DI VITA

**Daniela De Leo**

La Call del presente numero ha richiamato l'attenzione su tre pensatrici Edith Stein, Hannah Arendt e Simone Weil, la cui specifica sensibilità interpretativa non si esaurisce in un'elaborazione astratta, ma si eleva a scelta di vita.

Gli scritti di queste tre filosofe si connotano per il rigore interiore, che contrassegna il loro tratto personale, e conferisce all'edificio complessivo del pensiero di ciascuna una coerenza col loro vissuto esistenziale di cui raramente si trovano esempi. Personalità per molti aspetti differenti, se non contrarie, i loro rispettivi modelli filosofici tuttavia risultano, in molti casi, accostabili o addirittura sovrapponibili per analogie.

Un titolo unitario, sotto cui possiamo raggruppare le sfaccettature di queste poliedriche pensatrici e le successive riflessioni che scaturiscono dalle loro trattazioni, è quello di una antropologia filosofica d'impostazione fenomenologica. Infatti il pensiero di queste pensatrici, come criticamente analizzato nei saggi che arricchiscono il presente numero, ruota intorno all'interesse per l'essere umano, sia relativamente nella sua singolarità, sia con riferimento alla produzione culturale umana.

Un incrocio di tempi le pone di fronte al nazismo e all'orrore del male, su questo sfondo drammatico si innesta il loro discorso: per Hannah Arendt è la decostruzione di una filosofia separata dalla vita, dal legame sociale; per Simone Weil è l'inquieta ricerca di una trascendenza; per Edith Stein è la luminosa testimonianza della continuità originaria fra giudaismo e cattolicesimo. Tre donne tre passioni: per la giustizia, per la mistica, per la ragione.

Personalità per molti aspetti differenti, se non contrarie, i loro rispettivi modelli filosofici tuttavia risultano in molti casi accostabili o addirittura sovrapponibili per analogie. Tra queste, la concezione che nella categoria della storia si gioca il significato dell'esistenza umana, in quanto luogo in

cui pensiero e vita si ricompattano attraverso la pratica del giudizio e l'azione conseguente. In questa prospettiva vivere, conoscere e agire politicamente finiscono per coincidere, in quanto l'uomo diventa consapevole della propria esperienza esclusivamente nel momento in cui conferisce un senso agli eventi, li conosce e, in tal modo, crea il mondo dove abita. La conoscenza come pratica autopoietica si traduce, al contempo, in una proiezione etica, e in valutazione politica. La vita si rivela, allora, un'esperienza complessa emergente dall'interazione circolare ma non dialettica delle istanze umane, che sono etiche, politiche e teoretiche insieme.

Il tema dell'Essere umano è, dunque, costantemente centrale nell'analisi fenomenologico-filosofica di Edith Stein, Hannah Arendt e Simone Weil. L'Alterità – costitutiva (l'essere donna) e di appartenenza (l'essere ebreo) - è la traccia unificante di queste tre donne straordinarie che hanno segnato il percorso speculativo del secolo scorso, è lo spazio in cui condividendo l'incondivisibile si comprende il sé. La loro opera è inscindibile dalla loro vita: il loro discorso si snoda nel simbolico del linguaggio, ma vibra della loro specificità femminile.

Hannah Arendt, Simone Weil, Edith Stein sono le voci alte di questa alterità tutta al femminile: interiorizzazione di una conversazione originariamente pubblica.

ESISTE UN PENSIERO CHE NON SIA TIRANNICO?  
HANNAH ARENDT SUL PENSIERO RAPPRESENTATIVO  
Davide Brugnaro<sup>1</sup>

*Abstract:* this essay examines the notion of representative thinking in Hannah Arendt's conceptualization of judgment. In her reading of figures such as Socrates, Thucydides, Muratori, Kant and Jaspers she offers a conception of thinking and its relation to politics alternative to the prevailing one in Western philosophy. The theoretical framework of this redefinition of the citizen's political thinking is largely found in Kantian legacy. The aim of this article is to point out how the kind of reflection proposed by Arendt is the only one able to safeguard the plurality of points of view and to take it into consideration. This is the reason why to think in a representative manner must be clearly distinguished from an authoritative or tyrannical way of thinking.

*Keywords:* Arendt, representative thinking, judgment, *sensus communis*, enlarged mentality, imagination.

*Premessa*

Ogni discorso sulla questione arendtiana del giudizio deve prendere le mosse da alcune premesse. Quelle di seguito esposte, pur non potendo trovare compiuto svisceramento nelle loro implicazioni, servono non solo a contestualizzare gli ordini di problemi che si tratteranno, ma soprattutto ad esplicitare l'orizzonte interpretativo entro il quale la presente analisi si muove.

Com'è noto, si tratta di una questione strutturalmente aperta, dal momento che l'ultima sezione di *The Life of the Mind*<sup>2</sup>, che doveva essere

---

<sup>1</sup> Università di Padova.

<sup>2</sup> Cfr. Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, edited by M. McCarthy, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1978, trad. it. *La vita della mente*, a cura di A. Dal Lago, Il Mulino, Bologna 2011 (nuova ed., 1987<sup>1</sup>).

dedicata al *Judging*, non è mai stata scritta. Questo stato di cose non preclude tuttavia una proficua discussione della materia, come peraltro testimonia l'ormai vasta letteratura sull'argomento. Vi sono infatti tutta una serie di scritti, oltre alle più conosciute *Lectures*<sup>3</sup> del 1970 sulla filosofia politica kantiana, a cui si può attingere per delineare un quadro abbastanza nitido delle idee arendtiane sulla facoltà del giudizio. E tuttavia, più che di uno sviluppo coerente, pare trattarsi di una diversificazione di significati e di funzioni di volta in volta messi in luce sulla base delle situazioni contingenti o degli ambiti di esperienza in cui l'essere umano si trova ad esercitare questa stessa facoltà. In altre parole, "giudicare", in Arendt, non significa sempre la stessa cosa.

In prima approssimazione, il giudizio può indicare un atto sussuntivo o discriminatorio; nel primo caso, un dato particolare viene fatto rientrare in un criterio di cui si è in possesso già in partenza, mentre nel secondo si ha a che fare con qualcosa di completamente nuovo per cui la regola generale deve essere cercata muovendo dal particolare. Ebbene, questo secondo tipo di giudizio è già stato descritto come giudizio estetico o di gusto, e l'autentica facoltà umana di giudicare ha per Arendt molto più a che fare con la facoltà di discernere che con quella sussumere<sup>4</sup>. In un primo e fondamentale senso, giudicare corrisponde quindi al distinguere, due operazioni per le quali la lingua greca utilizzava un unico verbo, *krinein* (κρίνειν).<sup>5</sup>

In alcuni contesti dell'opera arentiana, il giudice è lo storico che volge retrospettivamente il suo sguardo agli eventi del passato, ovvero alle cose che non sono più<sup>6</sup>, al fine di ricomporre la trama, estrarne un significato e garantirne la possibilità di permanenza nel tempo.

---

<sup>3</sup> Cfr. Id., *Lectures on Kant's Political Philosophy*, edited by R. Beiner, The University of Chicago Press, Chicago 1982, trad. it. *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, il melangolo, Genova 1990.

<sup>4</sup> Cfr. Id., *Was ist Politik? Aus dem Nachlass*, hrsg. von U. Ludz, Piper, München 1993, trad. it. *Che cos'è la politica?*, Einaudi, Torino 2006, pp. 14-15.

<sup>5</sup> «*Critic, criterion, discrimination: all come from krinein: means separate, and then discern and judge. By separating we discern and judge*», si legge in Hannah Arendt, *Subject File 1949-1975, Courses, Political Theory of Kant*, University of California, Berkeley (Calif.), 1955, Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington (D.C.), p. 032308. La versione digitale degli scritti che vanno sotto il nome di *Hannah Arendt Papers* è consultabile online all'indirizzo <http://memory.loc.gov/ammem/arendhtml/series.html> (data di ultima consultazione 22.05.2019).

<sup>6</sup> Si veda, almeno, Hannah Arendt, *La vita della mente* cit., pp. 311-312.

Dopo l'esperienza Eichmann, invece, la riflessione della pensatrice subisce un'evidente curvatura morale, dal momento che la facoltà di giudizio viene a identificarsi con la capacità di distinguere ciò che è giusto da ciò che è sbagliato e con la capacità di scelta, e che il male banale viene definito come un fenomeno caratterizzato dalla sua assenza<sup>7</sup>.

Infine, nella sua declinazione più schiettamente politica, il giudizio consiste in quell'ampliamento della maniera di pensare mediante il quale chi pensa può rappresentare, con l'aiuto dell'immaginazione, tutti gli altri.

Queste brevissime considerazioni bastino a rilevare la complessità semantica della nozione arendtiana di giudizio. È sull'ultima delle declinazioni elencate che si intende ora porre l'attenzione.

### *Una varietà di figure esemplari*

L'obiettivo dell'indagine arendtiana sulla facoltà del giudizio è quello di provare a fornire una risposta alla domanda "che cosa facciamo quando giudichiamo?" o, in altri termini, di capire quali sono le operazioni coinvolte in tale attività. Secondo Arendt, quando ci si chiede che cosa significa pensare – e, nello specifico caso qui preso in esame, pensare rappresentativamente – è possibile far riferimento a una pluralità di fonti, nella convinzione che ci si possa muovere liberamente fra le epoche e i pensatori, affrancati dal pregiudizio secondo cui le idee seguirebbero, nel corso dei secoli, uno sviluppo coerente, dettato da una loro natura o da una qualche legge della Storia<sup>8</sup>.

Il primo protagonista che ha avuto il merito di confrontarsi con il mondo orale e poliprospectico della *polis* è Socrate, al quale viene dedicata una parte importante di una serie di lezioni tenute nel 1954 alla Notre Dame University, dal titolo *Philosophy and Politics. The Problem of Action and Thought after the French Revolution*, che a ben vedere rappresentano una

---

<sup>7</sup> Cfr. Id., *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, The Viking Press, New York 1963, trad. it. *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 2009 (15<sup>a</sup> ed., 1964<sup>1</sup>), p. 57. «Il male è un fenomeno dell'assenza di capacità di giudizio», si può leggere in Hannah Arendt, *Denktagebuch. 1950-1973*, hrsg. von U. Ludz und I. Nordmann, Piper, München-Zürich 2002, trad. it. *Quaderni e diari. 1950-1973*, a cura di C. Marazia, Neri Pozza, Vicenza 2011 (2<sup>a</sup> ed., 2007<sup>1</sup>), p. 595 (febbraio 1970).

<sup>8</sup> Cfr. Id., *Preliminary Remarks About The Life of the Mind*, in Id. *Thinking Without a Banister. Essays in Understanding, 1953-1975*, edited by J. Kohn, Schocken Books, New York 2018, p. 514 (si tratta di osservazioni fatte agli studenti di un corso tenuto alla New School for Social Research durante l'autunno del 1974).

tappa fondamentale nell'elaborazione dei caratteri del giudizio. Il filosofo ateniese era solito stimolare i suoi concittadini all'espressione della propria opinione, senza puntare al suo trascendimento in direzione della contemplazione di una qualche verità oltremondana, ma nella speranza di rivelarne la veridicità nascosta. Questo stretto legame fra l'incontro con l'altro e la verità viene riconosciuto anche da Karl Jaspers, il quale, nella sua opera *Die Grossen Philosophen* (1957), sostiene che con Socrate il dialogo diventa «necessario alla verità stessa [...] poiché la verità si apre all'individuo insieme agli individui».<sup>9</sup> Nella lettura arendtiana, l'aspetto propriamente politico di tale modalità amicale di confronto risiede nel fatto che, mediante il dialogo, ognuno può comprendere come il mondo si apre allo sguardo di un altro:

L'elemento politico dell'amicizia consiste dunque nel fatto che ogni amico può comprendere, grazie al dialogo veritiero, la verità insita nell'opinione dell'altro. Più che l'altro in quanto persona, un amico comprende come e in quale specifica articolazione il mondo comune appare all'altro, che resta pur sempre disuguale e differente. Questo genere di comprensione – vedere il mondo dal punto di vista dell'altro [...] – è la forma per eccellenza della saggezza politica [...] la virtù più notevole dell'uomo politico<sup>10</sup>.

Secondo Arendt, vi è poi una forma particolare di imparzialità che ha fatto la sua comparsa nella storiografia antica quando Omero ha scelto di cantare le gesta tanto di Ettore quanto di Achille, atteggiamento a cui si è ispirato anche Erodoto nel narrare le azioni dei greci così come quelle dei barbari. È però con Tucidide che viene elaborato quel particolare elemento dell'obiettività storica consistente nel dar voce ai molti punti di vista delle parti in gioco. Nel dialogo incessante in cui consisteva la vita della città, infatti, i *polítes* imparavano a vedere una stessa questione da diverse angolazioni e sotto aspetti fra loro anche contraddittori. Attraverso lo scambio delle *doxai*, le quali altro non sono che la traduzione discorsiva di ciò a loro appariva – così come indica il verbo *dokei moi* – i Greci hanno capito che il mondo comune “si apre” in maniere diverse e potenzialmente infinite, sulla base della particolare posizione che ciascuno occupa e da cui lo osserva. Per Arendt, le orazioni di Tucidide rappresentano l'espressione

---

<sup>9</sup> Karl Jaspers, *I grandi filosofi*, trad. it., Longanesi, Milano 1973, p. 200. Nella sua opera, Jaspers annovera Socrate fra quelle che definisce “personalità decisive”.

<sup>10</sup> Hannah Arendt, *Philosophy and Politics*, “Social Research”, 57, 1 (1990), pp. 73-103, trad. it. *Socrate*, a cura di I. Possenti, Raffaello Cortina Editore, Milano 2015, pp. 38-39.

di tale idea di obiettività,<sup>11</sup> la quale prefigura così la declinazione della generalità del giudizio in termini di intersoggettività. Infatti, è da notare come questi elementi della riflessione arendtiana sulla storia si leghino alla successiva elaborazione sul giudizio: nello specifico, quella che viene descritta come l'imparzialità dello storico diventa poi la qualità più importante che il giudizio di ogni cittadino giudicante può ottenere. Da queste preliminari osservazioni è inoltre evidente l'impostazione fenomenologica con cui Arendt approccia la politica, che è “mondo delle apparenze” (*world of appearances*), rispetto al quale la vita della mente è caratterizzata da un ritirarsi (*withdrawal*) e da una sorta di invisibilità.

Altro punto di riferimento è proprio il maestro e amico Jaspers, per il quale la verità non può mai essere intesa in maniera dogmatica, bensì come sostanza esistenziale chiarita e articolata dalla ragione, che si comunica e si appella all'esistenza razionale dell'altro. Nello scritto *Jaspers as Citizen of the World* (1957), si sostiene che con lui, per la prima volta, la verità non è concepita né come obiettivo afferente ad un piano trascendente né come “estrinsecazione” o espressione del pensiero, quindi come qualcosa di derivato rispetto a esso, ma è essa stessa comunicativa, nel senso che si rivela solo nella comunicazione e svanisce al di fuori di essa. Poiché nel dominio esistenziale verità e comunicazione sono la stessa cosa, la filosofia jaspersiana ha per Arendt abbandonato la torre d'avorio della contemplazione, rifiutando la sua arroganza nei confronti della vita comune e diventando *ancilla vitae*. In questo modo il pensare diventa pratico, cioè una pratica condotta fra gli uomini, non la prestazione di un individuo eseguita nel suo isolamento. Una siffatta “filosofia dell'umanità”, che insiste sulla comunicazione e sulla pluralità, è in grado di comprendere la politica come dominio fondamentale della vita umana<sup>12</sup>. In essa Arendt vede una modalità di pensiero che non tende né ad autoaffermarsi in maniera tirannica, né a ripiegarsi su di sé in maniera solipsistica, tentando di piegare nelle proprie maglie il mondo, in un caso, o dimenticandosi di esso, nell'altro. Questo tipo di pensiero, l'indagine sul quale costituisce per

---

<sup>11</sup> Cfr. Id., *The Modern Concept of History*, “The Review of Politics”, 20, 4 (1958), pp. 570-590, trad. it. *Il concetto di storia: nell'antichità e oggi* in Id. *Tra passato e futuro*, Garzanti Editore, Milano 2005 (2<sup>a</sup> ed., 1991<sup>a</sup>), p. 82.

<sup>12</sup> Cfr. Id., *Jaspers as Citizen of the World* in P. A. Schilpp, *The Philosophy of Karl Jaspers*, Library of Living Philosophers, vol. 9, Tudor, New York 1957, pp. 539-549, trad. it. *Jaspers cittadino del mondo?* in Id. *Humanitas mundi. Scritti su Karl Jaspers*, a cura di R. Peluso, Mimesis, Milano 2015, pp. 73-74 e p. 79.

Arendt una preoccupazione teorica centrale, trova in Jaspers – così come in Socrate – un’espressione concreta e un vivo esempio.

È indubbio però che fra queste “personalità decisive” per la considerazione della pluralità dei punti di vista, un posto di prim’ordine spetta a Immanuel Kant. Arendt afferma che la facoltà di giudicare era chiamata dai Greci *phronēsis*<sup>13</sup>, ma di essa, «che per Aristotele è la vera virtù cardinale del politico, si perdono le tracce per molti secoli. La ritroviamo in Kant, nell’analisi del senso comune quale facoltà del giudizio. Egli la chiama il “pensiero aperto”»<sup>14</sup>. Per una serie di ragioni, il corso del ’64 intitolato *Kant’s Political Philosophy* si rivela particolarmente meritevole di attenzione. Infatti, rispetto alle *Lectures* del ’70, questo insieme di lezioni si cimenta in maniera più sostanziale nel confronto con la terza *Critica* kantiana ed esplicita le ragioni del fascino suscitato da quest’opera e dal giudizio estetico. In esso, inoltre, questa declinazione plurale del *thinking* trova un altro precedente, meno illustre di Kant, ma non per questo trascurabile.

È Lodovico Antonio Muratori ad aver avuto una serie di brillanti intuizioni in materia di giudizio. In primo luogo e prima del filosofo di Königsberg, egli ha scoperto che giudicare significa mettere in atto una riflessione sugli altri (*reflection upon others*), il “fingere” o l’immaginare d’essere un altro. Inoltre, se «la facoltà di giudizio è la capacità politica *par excellence*, poiché ha sempre a che fare con il particolare»<sup>15</sup>, e se i particolari sono innumerevoli, per l’intellettuale di Vignola infinite saranno anche le regole del giudizio. Ciò che conta, secondo Arendt, è che già per Muratori giudicare (*to judge*) e gustare (*to taste*) erano sinonimi e rappresentavano la sovrana capacità umana.<sup>16</sup> Nella sua opera *Delle riflessioni sopra il buon gusto nelle scienze e nelle arti* (1708), il “buon gusto” viene definito come il conoscere e saper giudicare nelle arti ciò che è difettoso, per evitarlo, e ciò che invece è migliore, per seguirlo<sup>17</sup>. Esso consisteva nel ben discernere e nel ben usare i mezzi e le vie per

---

<sup>13</sup> Cfr. Id., *Society and Culture*, “Daedalus”, 89, 2 (1960), pp. 278-287, trad. it. *La crisi della cultura: nella società e nella politica* in Id. *Tra passato e futuro* cit., p. 284.

<sup>14</sup> Id., *Che cos’è la politica?* cit., pp. 76-77.

<sup>15</sup> Id., *Quaderni e diari* cit., p. 536 (marzo 1968).

<sup>16</sup> Su Muratori cfr. Hannah Arendt, *Subject File 1949-1975, Courses, Kant’s Political Philosophy*, University of Chicago, Chicago (Ill.) 1964, Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington (D.C.), pp. 032265-032266.

<sup>17</sup> Cfr. Lodovico Antonio Muratori, *Delle riflessioni sopra il buon gusto nelle scienze e nell’arti*, di Lamindo Pritanio, presso Niccolò Pezzana, Venezia 1742, 2 voll., p. 113.

raggiungere il vero, intendere il buono e persuadere gli altri<sup>18</sup>. La nozione muratoriana di “buon gusto” non pare quindi circoscrivibile al solo campo dell’estetica, ed è infatti definita “virtù amplissima”.

### *L’eccezionalità di Kant*

La vera figura eccezionale nel panorama filosofico occidentale rimane comunque Kant, il quale è stato «consapevole più di ogni altro filosofo della dimensione plurale dell’uomo»<sup>19</sup>. Secondo Arendt, nella *Kritik der Urteilskraft* è in realtà nascosta una filosofia politica poiché in essa è adottata una prospettiva che considera gli uomini al plurale, ossia come esseri bisognosi di socialità anche per pensare<sup>20</sup>. Infatti, solo in compagnia viene attribuito un valore al gusto, o al “mi piace”, dal momento che questo apprezzamento aspira a essere comunicato e condiviso. «Il bello interessa solo in società», mentre per un uomo confinato su un’isola deserta non avrebbe senso apprezzare alcunché<sup>21</sup>.

Nell’agosto del 1957 Arendt inizia ad annotare nel *Denktagebuch*<sup>22</sup> alcune riflessioni sorte dalla lettura della terza *Critica*. È verosimile che lo stimolo ad avvicinarsi al testo kantiano sia provenuto dall’opera jaspersiana sui grandi filosofi; in una lettera al maestro dello stesso periodo, infatti, Arendt scrive:

Attualmente sto leggendo con crescente entusiasmo la *Critica del giudizio*. È qui che si cela la vera filosofia politica di Kant, non nella *Critica della ragion pratica*. Qui Kant innalza un inno di lode al tanto denigrato “senso comune”, sottopone ad una seria indagine filosofica il fenomeno del gusto come fondamento del giudizio [...], analizza quell’ “ampliamento della maniera di pensare” che è implicito nella facoltà di giudicare, e secondo cui chi pensa può rappresentare, col proprio pensare, tutti gli altri uomini. È l’esigenza della comunicabilità. [...] Fra le tre

<sup>18</sup> Cfr. *Ivi*, p. 136. Con queste caratteristiche, il buon gusto presenta alcune affinità con la *phronēsis* aristotelica; Muratori, infatti, utilizza la bizzarra espressione secondo cui il giudizio sarebbe «figliuolo o padre della Prudenza» (*Ivi*, p. 164).

<sup>19</sup> Hannah Arendt, *La vita della mente* cit., p. 181.

<sup>20</sup> Cfr. Hannah Arendt, *Teoria del giudizio politico* cit., pp. 44-45.

<sup>21</sup> Immanuel Kant, *Critica della capacità di giudizio*, trad. it. a cura di L. Amoroso, Bur, Milano 2004 (4<sup>a</sup> ed., 1995<sup>1</sup>), p. 399 (§ 41). Cfr. Hannah Arendt, *Quaderni e diari* cit., p. 466 (1957).

<sup>22</sup> Cfr. Hannah Arendt, *Quaderni e diari* cit., pp. 455 ss. (agosto 1957).

Critiche di Kant, questo libro è quello che ho sempre prediletto. Mai però esso ha parlato alla mia mente come ora che lo rileggo sulla scorta del Suo capitolo su Kant.<sup>23</sup>

Nel suo imponente lavoro, Jaspers sottolinea come l'interesse kantiano per la politica non sia stato occasionale: «l'essenza della sua filosofia, la cui prima e ultima questione è quella dell'uomo, deve essere politica. Kant è stato di fatto un pensatore politico di altissimo livello»<sup>24</sup>. Guidata da tali suggestioni, Arendt opera una trasposizione del tema del giudizio dalla sua originaria sede estetica a quella politica (oltre che storica e morale). In particolare, ella ricava dal § 40 della *Kritik der Urteilskraft* i concetti fondamentali del suo discorso: gusto (*Geschmack*), senso comune (*Gemeinsinn*), modo di pensare ampliato (*erweiterte Denkungsart*), immaginazione (*Einbildungskraft*). In queste nozioni kantiane viene individuata la cornice concettuale per elaborare una modalità di pensare compatibile con la pluralità, opposta alla contemplazione individuale ed estraniante, tipicamente filosofica e di origine platonica, e distinta anche dal pur sempre solitario dialogo interiore dell'io con se stesso, che invece rappresenta la più grande scoperta socratica. Se il principio dell'accordo con se stessi è stato inaugurato da Socrate, nella *Critica del giudizio*, invece, Kant sostiene un diverso modo di ragionare, per il quale non è sufficiente l'accordo con se stessi, bensì occorre saper “ragionare al posto di chiunque altro”.<sup>25</sup>

### *Il sensus communis*

Il primo e fondamentale concetto su cui si innesta la rilettura arendtiana è quello di *sensus communis*, una sorta di “senso pubblico”, col quale Arendt si riferisce sia ad un senso condiviso della realtà che alla possibilità di entrare in comunicazione<sup>26</sup>. Nella prima accezione il *sensus communis*

---

<sup>23</sup> Hannah Arendt, Karl Jaspers, *Briefwechsel 1926-1969*, hrsg. von L. Köhler, H. Saner, Piper, München 1985, trad. it. parziale *Carteggio 1926-1969. Filosofia e politica*, a cura di A. Dal Lago, Feltrinelli, Milano 1989, p. 161. Jaspers annovera Kant fra “i riformatori creativi del filosofare” e vi dedica un'ampia sezione nella sua opera (cfr. Karl Jaspers, *I grandi filosofi* cit., pp. 483-704).

<sup>24</sup> Karl Jaspers, *I grandi filosofi* cit., p. 621.

<sup>25</sup> Hannah Arendt, *La crisi della cultura* cit., p. 282.

<sup>26</sup> Una nozione che possiede quindi una doppia valenza: una che potremmo definire, in un senso lato, “epistemologica”, e una invece prettamente politica. Cfr. Elena Tavani, *Hannah Arendt e lo spettacolo del mondo. Estetica e politica*, manifestolibri, Roma 2010, p. 57.

rappresenta «una sorta di sesto senso necessario per tenere insieme gli altri cinque e per garantire che quello che vedo, tocco, gusto, odore e odo è un unico e medesimo oggetto»<sup>27</sup>. La sua funzione fondamentale consiste nell'intonare le sensazioni dei nostri sensi privati al mondo comune condiviso con gli altri, ossia nell'«accordare gli uomini al mondo delle apparenze» e nel «farli sentire a casa loro»<sup>28</sup> in esso. Questo senso ci rende sicuri della realtà del mondo in quanto la soggettività del “mi pare” viene compensata dal fatto che lo stesso oggetto appare anche agli altri, benché il modo di apparire sia inevitabilmente diverso. Si tratta di una sorta di “fiducia percettiva” possibile in virtù della pluralità dell'esistere. Già in *Ideology and Terror* (1953), infatti, il senso comune veniva definito una «reciproca garanzia»<sup>29</sup> di cui gli uomini hanno bisogno per vivere e fare esperienza all'interno di un mondo comune.

Nella sua seconda accezione, presente in special modo nelle *Lectures*, il *sensus communis* viene declinato secondo un altro carattere, quello di condizione di possibilità della comunicabilità e della pubblicità in generale. Secondo Kant, l'esistenza di un senso comune si può presupporre fondatamente «in quanto esso è la condizione necessaria della comunicabilità universale della nostra conoscenza»<sup>30</sup>. Così, per Arendt, «il *sensus communis* è il senso specificamente umano perché la comunicazione, cioè il linguaggio, dipende da esso»<sup>31</sup>. L'apporto della *Kritik der*

---

<sup>27</sup> Hannah Arendt, *La vita della mente* cit., p. 133. Per questa prima accezione Arendt fa riferimento a Tommaso d'Aquino, *Summa Theologica*, Q. 78, 4, ad. I. Scrive Tommaso: «Il senso interno è chiamato comune non perché sia un predicato comune a più cose, quasi fosse un genere, ma in quanto radice comune e principio di tutti i sensi esterni [...]. Se però si tratta di discernere il bianco dal dolce, questo non può farlo né la vista né il gusto: poiché è necessario che un tale giudizio appartenga a un senso comune, nel quale vengano a confluire tutte le percezioni dei sensi come a un termine comune, e dal quale siano pure percepite le sensazioni stesse, come quella di chi vede di vedere» (S. Tommaso D'Aquino, *La Somma Teologica*, trad. it., Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1996, Vol. 1, p. 704). Sul senso comune cfr. Hannah Arendt, *La vita della mente* cit., pp. 128-137.

<sup>28</sup> Hannah Arendt, *La vita della mente* cit., p. 143.

<sup>29</sup> Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace & Co., New York 1951, trad. it. *Le origini del totalitarismo*, Giulio Einaudi editore, Torino 2009 (2<sup>a</sup> ed., 2004<sup>1</sup>), p. 654.

<sup>30</sup> Immanuel Kant, *Critica della capacità di giudizio* cit., p. 243 (§ 21).

<sup>31</sup> Hannah Arendt, *Teoria del giudizio politico* cit., p. 108. Sono le stesse parole che Arendt annota in matita sotto alla definizione di *sensus communis* del § 40 nella sua edizione americana della terza *Critica*; cfr. la copia di Arendt di Immanuel Kant, *Critique of Judgement*, Translated and with an Introduction by J. H. Bernard, Hafner Publishing Company, New York 1964 (3<sup>rd</sup> ed., 1951<sup>1</sup>), p. 136. I testi della *Arendt Collection* sono

*Urteilkraft* consiste nella messa a fuoco del suo valore sociale, in quanto esso viene presentato come un senso che caratterizza l'appartenenza ad una comunità. All'interno dell'opera il concetto di *sensus communis* riveste un ruolo nient'affatto marginale, poiché concerne uno degli aspetti più innovativi, ossia la comunicabilità dei giudizi di gusto. Secondo Kant,

per *sensus communis* si deve intendere l'idea di un senso che abbiamo in comune, cioè di una facoltà di valutare che nella sua riflessione tiene conto pensando (a priori) della maniera di rappresentazione di ogni altro, per appoggiare, per così dire, il proprio giudizio all'interesse del senso umano [...]. Ciò accade solo appoggiando il proprio giudizio a giudizi di altri, non tanto a quelli effettivi, ma piuttosto a quelli semplicemente possibili, e mettendosi nella posizione di ogni altro, semplicemente astraendo dalle restrizioni che attengono contingentemente alla nostra propria valutazione.<sup>32</sup>

Arendt dedica parte della sua dodicesima lezione al *sensus communis*<sup>33</sup>, in cui esso viene definito come un senso o una dote spirituale “extra” che inserisce gli uomini in una comunità (*fits us into a community*) e li rende partecipi di essa – come aveva scritto già nel '54, allorché l'aveva definito «quel sesto senso che non solo abbiamo in comune con gli altri, ma che ci inserisce nel mondo comune e lo rende possibile»<sup>34</sup>. In esso, prosegue Arendt nella *lecture*, si manifesta inoltre l'autentica l'umanità dell'uomo,<sup>35</sup> in quanto attribuisce al vivente umano una differenza specifica, senza tuttavia pretendere di definirne l'essenza o la natura. Il *sensus communis* è un «senso comunitario» (*community sense*), il quale dev'essere inteso come un «senso pubblico» (*public sense*) che non si riferisce ad oggetti ma agli “altri”<sup>36</sup>. Esso è un dato di fatto che si può constatare fenomenologicamente, e la condizione che rende possibile la comunicazione interumana. È una

---

custoditi presso la Stevenson Library del Bard College; quelli già digitalizzati sono disponibili online all'indirizzo <https://blogs.bard.edu/arendtcollection/marginalia> (data di ultima consultazione 22.05.2019).

<sup>32</sup> Immanuel Kant, *Critica della capacità di giudizio* cit., p. 391 (§ 40).

<sup>33</sup> Cfr. Hannah Arendt, *Teoria del giudizio politico* cit., pp. 108-109.

<sup>34</sup> Hannah Arendt, *Socrate* cit., p. 59.

<sup>35</sup> Scrive inoltre Arendt in Hannah Arendt, *Subject File 1949-1975, Courses, Kant's Political Philosophy* cit., p. 032270: «un senso indicante a priori che ci sono altri presenti. Se fossi privato di questo senso, non sarei più umano. Sono umano nella misura in cui sono con altri» (traduzione mia).

<sup>36</sup> Cfr. Hannah Arendt, *Subject File 1949-1975, Courses, Kant's Political Philosophy* cit., p. 032264.

sorta di “a priori fattuale” dallo statuto intermedio, la cui natura e valenza è eminentemente politica.<sup>37</sup> Quasi superfluo ricordare che Arendt utilizza in maniera empirica concetti che in Kant sono trascendentali, con quell’attitudine che le è propria ad accostarsi ai testi adottando non il metodo filologico, ma quello del “pescatore di perle”.

### *La mentalità allargata*

In riferimento alla *erweiterte Denkungsart*, Kant sostiene che, «per quanto piccolo sia l’ambito e il grado a cui arriva il talento naturale di un uomo, questi ha tuttavia un modo di pensare ampio se si tira al di fuori e al di sopra delle condizioni soggettive private del giudizio [...] e riflette sul suo proprio giudizio da un punto di vista universale (che egli può determinare solo mettendosi dal punto di vista altrui)»<sup>38</sup>. Prima delle *Lectures*, Arendt aveva posto la mentalità allargata alla base del pensiero politico nel suo saggio *Truth and Politics* (1967); in un passaggio del testo sono condensati i punti fondamentali della questione:

Il pensiero politico è rappresentativo. Io mi formo una opinione considerando una data questione da differenti punti di vista, rendendo presente alla mia mente le posizioni di coloro che sono assenti; in altri termini li rappresento. Questo processo di rappresentazione non adotta ciecamente le vedute effettive di coloro che stanno altrove e guardano il mondo da una prospettiva diversa; non si tratta né di empatia, come se provassi a essere o sentire come qualcun altro, né di contare i presenti e di unirmi a una maggioranza, ma piuttosto di essere e di pensare nella mia identità dove non sono realmente. Quante più posizioni altrui ho presente nella mia mente mentre sto ponderando una data questione, e quanto meglio posso immaginare come sentirei e penserei se fossi al posto di queste persone, tanto più forte sarà la

---

<sup>37</sup> L’espressione ossimorica di “a priori fattuale” è suggerita in Simona Forti, *Hannah Arendt e la facoltà di giudicare: considerazioni su una eredità contesa*, «Teoria politica», 8, 3 (1992), p. 130. Si vedano inoltre Linda Marie-Gelsomina Zerilli, *Feminism and the Abyss of Freedom*, University of Chicago Press, Chicago 2005, pp. 124-163 (in particolare, p. 156), la quale insiste sul carattere eminentemente politico del *sensus communis* arendtiano, e Marieke Borren, ‘*A Sense of the World*’: *Hannah Arendt’s Hermeneutic Phenomenology of Common Sense*, “International Journal of Philosophical Studies”, 21, 2 (2013), pp. 244-248, la quale ne sottolinea lo statuto intermedio, né di concetto empirico, né di a priori.

<sup>38</sup> Immanuel Kant, *Critica della capacità di giudizio* cit., p. 395 (§ 40). Per una discussione sull’importanza di questa mentalità allargata per la teoria politica cfr. Stephen Acreman, *Political Theory and the Enlarged Mentality*, Routledge, New York 2018.

mia capacità di pensiero rappresentativo e tanto più valide saranno le mie conclusioni finali, la mia opinione. (È questa capacità di avere una “mentalità ampliata” che rende gli uomini capaci di giudicare; come tale, essa fu scoperta da Kant nella prima parte della sua *Critica del giudizio*, anche se egli non riconobbe le implicazioni politiche e morali della sua scoperta) [...] e l’unica condizione di questo esercizio dell’immaginazione è l’essere disinteressati, la liberazione dai propri interessi privati [...] la qualità stessa di un’opinione, così come quella di un giudizio, dipende dal suo grado di imparzialità<sup>39</sup>.

Ciò che va notato, in primo luogo, è l’utilizzo della parola *opinion*, quando Arendt pare qui riferirsi al giudizio. Infatti, nonostante i due termini vengano a volte utilizzati come sinonimi, fra i due concetti sussiste una distinzione che vale la pena sottolineare. La categoria di *doxa* è inscindibilmente intrecciata a quella di giudizio e di spettatorialità, in quanto è chiaro che è a partire dal proprio *dokei moi*, ossia dalla propria particolare posizione, che ognuno inizia a osservare e giudicare il mondo. Con l’opinione il giudizio condivide l’elemento della soggettività, ma ciò che lo distingue da essa è l’elemento decisionale in esso coinvolto: «nel giudizio si decide qualcosa – questo lo distingue dall’opinione, senza la quale però non si può mai decidere qualcosa –, e la sua soggettività è la stessa dell’opinione, la soggettività di un punto di vista»<sup>40</sup>. L’opinione è dunque il necessario punto di partenza previsto nel processo di formazione di un giudizio. Parallelamente, il giudizio, che mantiene comunque il suo carattere prospettico, può essere inteso come un’opinione nella sua forma più elevata.<sup>41</sup> Esso compie un passo ulteriore rispetto all’opinione: mentre la *doxa* è parziale in quanto legata ad una prospettiva particolare di osservazione, il giudizio si vuole imparziale in quanto tende ad una posizione il più possibile generale. La *doxa* indica una porzione di mondo che “mi si apre”, una sorta di accesso primario al mondo ma pur sempre elementare, in quanto fondamentalmente limitato: è infatti il confronto con prospettive altrettanto singolari e la conseguente conquista della generalità (o imparzialità) a garantire che il giudizio possa porsi come valido. Se la

---

<sup>39</sup> Hannah Arendt, *Truth and Politics*, “The New Yorker”, 25 febbraio 1967, pp. 49-88, trad. it. *Verità e politica* in Id. *Verità e politica* seguito da *La conquista dello spazio e la statura dell’uomo*, a cura di V. Sorrentino, Bollati Boringhieri, Torino 2012 (2<sup>a</sup> ed., 1995<sup>1</sup>), pp. 48-49.

<sup>40</sup> Hannah Arendt, *Quaderni e diari* cit., p. 459 (1957).

<sup>41</sup> Cfr. Dana Richard Villa, *Thinking and Judging*, in Joke Johannetta Hermsen, Dana Richard Villa (edited by), *The Judge and the Spectator. Hannah Arendt’s Political Philosophy*, Peeters, Leuven 1999, p. 25.

*doxa* cresce sul terreno della specifica posizione che ognuno ha nel mondo, il processo che si compie nel giudizio porta ad un auto-posizionamento attivo e critico nei confronti delle cose. In altre parole, il salto dall'opinione al giudizio è quello segnalato nel passaggio dall'occupare una posizione al prendere una posizione.

In secondo luogo, la mentalità allargata o modo di pensare ampio non consiste in una sorta di empatia dalle potenzialità illimitate, grazie alla quale saremmo effettivamente in grado di conoscere i punti di vista di tutti gli altri. Non significa nemmeno conformismo, ossia appiattimento derivante dalla mera assunzione di prospettive altrui; al contrario, l'*enlargement of the mind* è l'aspetto complementare del *Selbstdenken*, non il suo sostituto. Non si tratta cioè di un'operazione dall'esito fusionale, in virtù della quale l'identità singolare andrebbe perduta, o di eteronomia, che squalificherebbe in maniera imperdonabile la responsabilità individuale. Essa va piuttosto intesa come il risultato di un'astrazione dalle limitazioni attinenti in modo contingente al proprio giudizio e di una svalutazione delle condizioni soggettive in esso coinvolte. Più un individuo è capace di muoversi da un punto di vista a un altro e più il suo pensiero sarà "generale", ossia rappresentativo e, quindi, imparziale. Questa generalità non si identifica con quella del concetto ma, al contrario, è strettamente legata al particolare, alle condizioni particolari delle prospettive attraverso cui si deve passare per conseguire il proprio "punto di vista generale". La capacità mentale di rappresentazione è l'apertura di una scena, presentificata mentalmente, in cui la mentalità di ciascun soggetto giudicante si "espande" immaginando in modo simultaneo quale sarebbe il proprio giudizio se si trovasse nella prospettiva altrui. La rappresentatività, nei confronti della quale Arendt è estremamente critica in sede di esercizio del potere politico, diviene invece il connotato fondamentale del pensiero politico<sup>42</sup>.

C'è un esempio che Arendt soleva usare durante le sue lezioni a metà degli anni Sessanta: poniamo di osservare una catapecchia; per me è possibile giungere all'idea generale della povertà e della miseria cercando di immaginare come mi sentirei se dovessi vivere in quella particolare condizione, ovvero provando a mettermi al posto di chi vi abita. Questo non significa che io mi senta esattamente nello stesso modo in cui si sentono gli effettivi inquilini o che il mio giudizio sia uguale al loro. Io continuo sempre a parlare con la mia voce, ma un giudizio così ottenuto costituisce un

---

<sup>42</sup> Cfr. Laura Bazzicalupo, *Hannah Arendt. La storia per la politica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1996, p. 304.

esempio eccellente di ogni mio ulteriore giudizio in materia. Questo tipo di giudizio, afferma Arendt, è un giudizio o un pensiero di tipo rappresentativo.<sup>43</sup>

È proprio dalla mentalità ampia che dipende la comunicabilità: si può comunicare soltanto se si è in grado di pensare a partire dal punto di vista dell'altro. Che qualcosa sia comunicabile significa due cose, che può essere espresso in modo tale da essere capito (*understood*) dagli altri e, quindi, con loro condiviso (*shared*)<sup>44</sup>. La mentalità allargata costituisce, quindi, la condizione per la possibilità di giudicare.

### *L'immaginazione e il visiting*

Questo procedimento di “mettersi al posto degli altri” è reso possibile dall'immaginazione, la quale ci pone in una condizione di virtuale comunicazione con gli altri. Sulla scorta della prima *Critica* kantiana, in cui essa è definita come «la facoltà di rappresentare un oggetto, anche senza la sua presenza nell'intuizione», per Arendt l'immaginazione è la «facoltà di rendere presente ciò che è assente»<sup>45</sup>; in altre parole, essa consiste primariamente in una capacità rappresentativa, ossia nella capacità di trasformare ciò che è dato all'esterno in qualcosa di interiore<sup>46</sup>.

Va riconosciuto che le *Lectures* riservano poco spazio alla definizione e al funzionamento dell'immaginazione e della mentalità allargata, caratterizzandole in maniera abbastanza superficiale. Ma è altrettanto vero che l'immaginazione, assolvendo a più funzioni, rappresenta una nozione più complessa di quanto a prima vista possa sembrare: essa permette, innanzitutto, di modificare le distanze e le prossimità che vi sono fra noi e i fenomeni da giudicare; nel saggio *Understanding and Politics* (1953), Arendt aveva scritto che soltanto essa

<sup>43</sup> Sull'esempio della catapecchia cfr. Hannah Arendt, *Subject File 1949-1975, Courses, Kant's Political Philosophy* cit., p. 032277; Id. *Some Questions of Moral Philosophy*, “Social Research”, 61 (1994), pp. 739-764, trad. it. *Alcune questioni di filosofia morale* in Id. *Responsabilità e giudizio*, a cura di J. Kohn, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino 2010 (2004<sup>1</sup>), p. 121.

<sup>44</sup> Cfr. Hannah Arendt, *Subject File 1949-1975, Courses, Kant's Political Philosophy* cit., p. 032268.

<sup>45</sup> Cfr. Immanuel Kant, *Critica della ragion pura*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 2005, p. 121; Hannah Arendt, *Teoria del giudizio politico* cit., p. 99 e p. 102.

<sup>46</sup> Nell'originale: «*the faculty [...] of transforming the given from the outside into something inside myself*» (Hannah Arendt, *Subject File 1949-1975, Courses, Kant's Political Philosophy* cit., p. 032263).

ci permette di vedere le cose nella giusta prospettiva e 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 che ci separano da ciò che è troppo lontano da noi come se ci fosse familiare. Distanziarsi da alcune cose, e avvicinarsi ad altre, fa parte del dialogo della comprensione, per i cui scopi l'esperienza diretta stabilisce un contatto troppo stretto e la mera conoscenza innalza delle barriere artificiali<sup>47</sup>.

L'immaginazione, da un lato, è la capacità di «sopportare la lontananza da qualcosa»<sup>48</sup>, dall'altro, di distanziare e innalzare la posizione dalla quale osservare un fenomeno. Essa rientra in quel fondamentale processo di comprensione mediante cui avviene la riconciliazione con un mondo rispetto al quale siamo sempre «estranei».

Vi è un'ulteriore funzione dell'immaginazione, anch'essa di matrice kantiana e su cui non è possibile trattenerci in questa sede, che consiste nel fornire esempi al giudizio, considerati i principali «cartelli stradali»<sup>49</sup> in campo morale.

L'immaginazione consente di giocare con le «distanze» non solo in un senso, potremmo dire, «spaziale», ma anche temporale, in quanto capacità di ampliare il proprio paesaggio mentale attraverso la memoria o l'anticipazione. La sua abilità consiste nel richiamare alla mente nel momento presente qualcosa che è stato o nell'attualizzare qualcosa di potenziale. Si può infatti scegliere la propria «compagnia» e i propri esempi fra gli uomini, le cose e i pensieri «nel presente come nel passato»<sup>50</sup> e si può immaginare come ci apparirà qualcosa dopo che si sarà verificato<sup>51</sup>.

Per Arendt, pensare con una mentalità ampliata significa allenare o «educare la propria immaginazione a visitare». In Kant, il «diritto di visita» spetta a tutti gli uomini in virtù della proprietà comune della superficie terrestre: poiché nessuno ha più diritto di un altro ad abitare una parte della Terra, gli uomini devono sopportare di stare l'uno a fianco all'altro. Non si tratta di un diritto di accoglienza, bensì di ospitalità, ovvero del diritto che

---

<sup>47</sup> Hannah Arendt, *Understanding and Politics*, "Partisan Review", 20, 4 (1953), pp. 377-392, trad. it. *Comprensione e politica (le difficoltà del comprendere)* in Id. *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, a cura di S. Forti, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 97-98.

<sup>48</sup> Hannah Arendt, *Quaderni e diari* cit., p. 123 (novembre 1951).

<sup>49</sup> Id., *Alcune questioni di filosofia morale* cit., p. 125.

<sup>50</sup> Hannah Arendt, *La crisi della cultura* cit., p. 289.

<sup>51</sup> «Si potrebbe anche dire, forse in modo più significativo: prima di farlo, immagina come ti sembrerà dopo averlo fatto» (Hannah Arendt, *Quaderni e diari* cit., p. 538, aprile 1968).

ha uno straniero di non essere trattato come un nemico<sup>52</sup>. In Arendt, invece, l'atto del *visiting* sta ad indicare l'importante carattere richiesto al giudizio, quello della mobilità<sup>53</sup>, che significa capacità di confronto basata su una dislocazione della mia presenza “dove non sono realmente” (*being and thinking in my own identity where actually I am not*)<sup>54</sup>. Questa atletica dell'immaginazione, consistente nella costante presa in carico dell'alterità, comporta un oltrepassamento, uno sconfinamento e un'estensione della propria prospettiva singolare, che produce un vero e proprio accrescimento del proprio senso della realtà e una trasfigurazione di se stessi<sup>55</sup>.

Mediante l'immaginazione e la mentalità allargata ci è consentito vedere il mondo da una molteplicità di posizioni. La sola condizione per usare in questo modo l'immaginazione è il liberarsi dai propri interessi particolari e dai fattori privati che ci condizionano, ottenendo «quella relativa imparzialità che è la virtù specifica del giudizio» e che Kant chiamava “disinteresse” o “piacere disinteressato”.<sup>56</sup> L'imparzialità dello spettatore è un altro dei cardini dell'interpretazione arendtiana, in quanto costituisce la prima e più importante condizione di ogni atto giudicativo. Mentre la partecipazione dell'attore, il suo rivestire un ruolo e una parte nell'azione, lo rende per definizione parziale, la posizione dello spettatore, fuori dal gioco e senza un ruolo al suo interno, gli garantisce una visione d'insieme e un'imparzialità cui l'attore non può aver accesso. Quest'ultimo deve svolgere la sua parte ed è ad essa vincolato, poiché tale particolarità acquisirà giustificazione e significato solamente in quanto parte di una totalità. Il fondamento esistenziale della comprensione dello spettatore,

---

<sup>52</sup> Cfr. Immanuel Kant, *Per la pace perpetua*, trad. it., Feltrinelli, Bergamo 2014 (21ª ed., 1991), p. 65. Arendt rimanda esplicitamente a quest'opera kantiana e al «diritto di visita» in Hannah Arendt, *Teoria del giudizio politico* cit., p. 29 e p. 68.

<sup>53</sup> Ingeborg Nordmann sottolinea come sia essenziale alla facoltà di giudizio tale mobilità: grazie a questa caratteristica, essa può avvicinarsi a una determinata realtà o mantenersi a distanza e spaziare in diversi contesti d'esperienza. Questa mobilità corrisponde alla sua affinità con il concreto e il particolare. Cfr. Ingeborg Nordmann, *Hannah Arendt*, trad. it., Besa Editrice, Nardò (LE) 2001, pp. 109-111.

<sup>54</sup> Questa è probabilmente l'unica declinazione politicamente accettabile della questione dell'identità. Sulle ambiguità della nozione di identità e sui pericoli di una concezione identitaria della politica, cfr. Davide Brugnaro, *Questioni di identità. Ebraicità e politica in Hannah Arendt*, “Paradosso”, 1 (2019), pp. 155-166.

<sup>55</sup> Cfr. Kimberley Curtis, *Our Sense of the Real: Aesthetic Experience and Arendtian Politics*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1999, pp. 118-119.

<sup>56</sup> Cfr. Hannah Arendt, *Teoria del giudizio politico* cit., p. 112.

invece, risiede nel suo distacco, nel non coinvolgimento, nella non partecipazione<sup>57</sup>.

Tuttavia, tale caratterizzazione è perlopiù fuorviante. Beninteso, lo spettatore continua a partecipare anche in questa attività giudicativa alla vita politica della comunità, ciò che non fa più è limitare la propria osservazione ad una sola prospettiva, la sua. Smette cioè di essere parziale, fazioso e limitato, di vedere le cose soltanto dal suo punto di vista per girarci intorno e scandagliarne le sfaccettature. Imparzialità non significa infatti oggettività, ma va intesa come «non fare parte di», separazione dagli interessi parziali e abbandono del proprio *dokei moi*, posizionamento “al disopra” di tutte le apparenze e impegno nella formazione del giudizio «come se non partecipassi»<sup>58</sup>. Questo “come se” è fondamentale per intendere correttamente che, in realtà, l’attività spettatoriale non rappresenta una depoliticizzazione del giudizio ma che ad esso appartiene una forma di partecipazione *sui generis*.<sup>59</sup> L’universalità di un punto di osservazione completamente esterno equivale invece a una forma di annullamento dell’io, di perfetta equidistanza da ogni parzialità, ovvero di astensione da ogni lode o biasimo<sup>60</sup>. Il giudizio, nel suo aspetto critico, è l’esatto opposto di questa non-discriminazione.

Come si è detto, “far visita” non significa vedere attraverso gli occhi di un altro, poiché per Arendt ciò significa assimilazione o sostituzione del nostro punto di vista a quello altrui, bensì continuare a vedere coi propri occhi ma dalla prospettiva di un altro o, in altre parole, chiedersi che cosa vedrei se fossi in quel punto. Chi visita si distingue quindi da colui che vuole assimilarsi, ossia lasciarsi alle spalle il proprio luogo di provenienza, adottare altri costumi e altre visioni del mondo per sentirsi a casa in un “altrove”, e dal semplice “turista”, il quale porta con sé tutta una serie di cose che, di fatto, indicano che non ha mai realmente abbandonato la sua dimora; il visitatore, invece, vive un temporaneo cambio di dimora, con tutta la fatica che il viaggio prevede e con tutto il disorientamento che il

---

<sup>57</sup> Sulla figura dello spettatore cfr. Hannah Arendt, *Teoria del giudizio politico* cit., pp. 84-86 e p. 97; Id. *La vita della mente* cit., pp. 176-183.

<sup>58</sup> Cfr. Hannah Arendt, *Quaderni e diari* cit., p. 616 (1970).

<sup>59</sup> Cfr. Dianna Taylor, *Hannah Arendt on Judgment: Thinking for Politics*, “International Journal of Philosophical Studies”, 10, 2 (2002), pp. 151-169. Com’è noto, su questi aspetti della questione arendtiana del giudizio esiste un ampio e acceso dibattito, il cui approfondimento esula – almeno in parte – dall’oggetto specifico della presente analisi e richiederebbe uno spazio maggiore di quello di cui qui si può disporre.

<sup>60</sup> Cfr. Hannah Arendt, *Il concetto di storia* cit., pp. 79-80.

non-familiare comporta.<sup>61</sup> L'immagine che l'atto del *visiting* evoca può indurre in fraintendimenti, poiché, di fatto, il soggetto non "va" da nessuna parte e il viaggio di cui si parla ha valore metaforico, dato che si tratta di un'operazione della mente: sono i punti di vista altrui e all'io esterni ad essere trasposti nell'arena mentale del sé e presentificati al fine di instaurare con essi un confronto virtuale. Arendt pare fare suo il celebre passo della poesia *Song of Myself*, in cui Walt Whitman afferma che l'io è tanto vasto da poter contenere moltitudini e, perciò, da potersi anche contraddire: «*Do I contradict myself? Very well then I contradict myself, (I am large, I contain multitudes)*»<sup>62</sup>.

L'immaginazione consente di pensare e di pensarsi al posto di altri che non sono presenti (*who are not present*), al fine di instaurare un confronto «potenziale» e una «comunicazione anticipata» con loro<sup>63</sup>. Ora, se è fuor di dubbio che l'immaginazione non può diventare il sostituto del confronto, dell'ascolto e dell'esperienza diretta delle prospettive altrui, essa è però fondamentale, giacché non è empiricamente possibile fare esperienza di tutte le prospettive rilevanti<sup>64</sup>. L'immaginazione serve proprio, da un lato, ad avvicinare e rendere presenti i punti di vista di coloro che non sono "a

---

<sup>61</sup> Sull'efficace distinzione fra desiderio di assimilazione, soggiorno turistico e autentico visitatore cfr. Lisa Jane Disch, *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca and London 1994, p. 168.

<sup>62</sup> Cfr. la copia di Arendt di Walt Whitman, *Leaves of Grass and Selected Prose*, Edited and with an Introduction by J. Kouwenhoven, The Modern Library, New York 1950, cit., p. 74, in cui è presente un segno a penna verticale di fianco al passo in questione.

<sup>63</sup> Cfr. Hannah Arendt, *Subject File 1949-1975, Courses, Kant's Political Philosophy* cit., p. 032272; Id. *La crisi della cultura* cit., pp. 282-283. Che il pensiero allargato si basi su un dialogo immaginato, e non effettivo, è un punto su cui alcuni studiosi hanno sollevato qualche perplessità, poiché soltanto l'aver conosciuto certe opinioni o posizioni consentirebbe al singolo di accoglierle e di tenerne conto. Cfr. Lisa Jane Disch, *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy* op. cit., p. 168; Iris Marion Young, *Asymmetrical Reciprocity: On Moral Respect, Wonder and Enlarged Thought*, in Ronald Beiner, Jennifer Nedelsky (edited by), *Judgment, Imagination and Politics. Themes from Kant and Arendt*, Rowman & Littlefield, Lanham 2001, p. 225. Per Disch, il pensiero allargato deve basarsi su un dialogo effettivo, altrimenti viene meno la differenza fra me e l'altro. Per Iris Marion Young si è in grado di tenere in considerazione le prospettive di altri solo in quanto sono state espresse e le si è potute ascoltare; non è possibile comprendere i punti di vista altrui semplicemente immaginando se stessi al posto di altri o nei termini di una "reciprocità simmetrica", poiché ciò si tradurrebbe in una mera proiezione della propria prospettiva su quella dell'altro.

<sup>64</sup> Cfr. Linda Marie-Gelsomina Zerilli, "We Feel Our Freedom": *Imagination and Judgment in the Thought of Hannah Arendt*, "Political Theory", 33, 2 (2005), p. 176.

portata di mano” e, dall’altro, ad allontanarsi e a raggiungere una posizione quanto più esterna possibile al coinvolgimento diretto e, quindi, quanto più possibile imparziale. È «necessaria per giudicare, perché senza di essa non vi sarebbero alternative [...] Senza immaginazione, il giudizio è cieco, senza giudizio l’immaginazione è vuota»<sup>65</sup>.

Ciò che è in gioco in politica, per Arendt, e che va adeguatamente inteso, è che non si tratta di comprendere una persona, bensì il mondo, inteso non come oggetto da conoscere, ma come luogo in cui le cose diventano pubbliche e in cui l’uomo dimora e si mostra. La comprensione consente di capire come il mondo comune appare all’altro e, se esiste una virtù o una saggezza propria dell’uomo di Stato, allora essa sarà «la capacità di vedere tutti i lati di una questione, vale a dire vederla come essa appare a tutti gli interessati»<sup>66</sup>. Arendt si riferisce a quella particolare esperienza per cui nessuno è in grado, in completa solitudine, di comprendere adeguatamente e nella sua piena realtà tutto ciò che è “obiettivo”, in quanto ciò gli si mostra sempre e soltanto dall’unica prospettiva corrispondente alla propria posizione nel mondo. Quest’ultimo diventa esperibile e comprensibile esclusivamente nella «pluralità del discorrere», quando i molti scambiano e confrontano le loro opinioni gli uni con gli altri. In fondo, per Arendt, «vivere in un mondo reale» e «parlarne insieme agli altri» sono una cosa sola<sup>67</sup>. La relazione con il mondo da comprendere e il fenomeno da giudicare è, in un certo senso, mediata dalla relazione del singolo con i punti di vista di altri individui<sup>68</sup>.

### *La questione della validità del giudizio*

Dalla natura disinteressata e libera del piacere estetico e dal carattere contemplativo<sup>69</sup> del giudizio di gusto, Kant ne deduce la pretesa validità universale (*Allgemeingültigkeit*), ossia la sua aspirazione a valere per ognuno. Infatti, chi giudica bella una cosa non lo fa soltanto per sé, ma esige il consenso di ciascuno, da cui si aspetta lo stesso compiacimento, e «parla

<sup>65</sup> Hannah Arendt, *Quaderni e diari* cit., p. 537 (aprile 1968).

<sup>66</sup> *Ivi*, p. 367 (settembre 1953).

<sup>67</sup> Cfr. Hannah Arendt, *Che cos’è la politica?* cit., p. 40.

<sup>68</sup> Cfr. Linda Marie-Gelsomina Zerilli, “*We Feel Our Freedom*” cit., p. 175.

<sup>69</sup> Cfr. Immanuel Kant, *Critica della capacità di giudizio* cit., pp. 165-167 (§ 5). Il giudizio di gusto – a differenza di quello su ciò che è piacevole o buono – è indifferente nei confronti dell’esistenza dell’oggetto rappresentato, e non fa che connettere la costituzione di quest’ultimo col sentimento di piacere o dispiacere.

della bellezza come se fosse una proprietà delle cose»<sup>70</sup>, in quanto è come se in lui parlasse una «voce universale» (*allgemeine Stimme*)<sup>71</sup>. Si tratta di una validità universale senza concetto e, quindi, non oggettiva, ma soggettiva o, più precisamente, intersoggettiva. Kant usa infatti anche le espressioni «universalità soggettiva» (*subjektive Allgemeinheit*), «validità comune» (*Gemeingültigkeit*) e «validità universale soggettiva» (*subjektiven Allgemeingültigkeit*)<sup>72</sup>. Questo indica che la valenza del giudizio di gusto è pubblica, a differenza di quella sul piacevole che, essendo legata alla sensazione, è privata e valevole solo per il singolo. Da questo tipo di universalità del giudizio di gusto si distingue inoltre la validità universale del giudizio morale su ciò che è buono, la quale poggia invece su concetti della ragione.

Nel §56 della *Kritik der Urteilskraft*, Kant afferma che sul giudizio di gusto si può discutere (*streiten*), ma non disputare (*disputieren*). Entrambe le modalità di scambio mirano a produrre concordia fra giudizi contrastanti, ma la seconda tenta di farlo attraverso concetti. Purtroppo, però, sul giudizio non si può decidere mediante prove<sup>73</sup>. Commentando il §56, Arendt sostiene che ci si dimentica che esiste un tipo di validità «non “necessaria” e non “universale”, che “esige” un accordo ma non lo estorce»<sup>74</sup>. Un tipo di interlocuzione in grado di generare accordo deve quindi muovere sulla base della persuasione piuttosto che di prove irrefutabili.

Come le opinioni politiche possono diffondersi solo con la persuasione, la persona che giudica, secondo la bella espressione di Kant, può solo “corteggiare gli altri per averne il consenso”, nella speranza di arrivare infine a un accordo con loro. Tale “corteggiamento”, o opera di persuasione, corrisponde in modo quasi perfetto al *παίθειν* dei Greci, il linguaggio convincente e persuasivo che in Grecia era considerato la forma tipicamente politica del dialogo<sup>75</sup>.

---

<sup>70</sup> Ivi, p. 173 (§ 7) e p. 125 (§ VII).

<sup>71</sup> Ivi, p. 181 (§ 8).

<sup>72</sup> Si veda, rispettivamente, Ivi, p. 171, (§ 6); Ivi, p. 177, (§ 8); Ivi, p. 179, (§ 8).

<sup>73</sup> Cfr. Immanuel Kant, *Critica della capacità di giudizio* cit., p. 507 (§ 56). Nella sua copia del testo Arendt aggiunge alla fine del §56: «*Reason necessitates us. Will compels us. Judgment persuades us*» (cfr. la copia di Arendt di Immanuel Kant, *Critique of Judgement* cit., p. 184).

<sup>74</sup> Hannah Arendt, *Quaderni e diari* cit., p. 468 (1957).

<sup>75</sup> Hannah Arendt, *La crisi della cultura* cit., p. 285.

E tale capacità di persuadere un interlocutore non dipende dall'abilità logica del parlante, ma dalla capacità di ricavare criteri che parlino del caso particolare in relazione ad un particolare interlocutore. È un'abilità retorica, immaginativa e creativa, in cui gli altri sono portati a vedere qualcosa di nuovo e in un modo diverso<sup>76</sup>, che rende il mondo umano più ricco e libero.

La validità di questo tipo di giudizio è del tutto peculiare in quanto, da un lato, non è puramente soggettiva, dall'altro non si fonda sull'oggettività di un sapere o sulla necessità tipica del giudizio determinante, ma riposa su generalità, intersoggettività e persuasività. Scrive Arendt: «la validità di giudizi simili, così, non sarà né oggettiva e universale, né puramente soggettiva e squisitamente personale, ma intersoggettiva o rappresentativa»<sup>77</sup>. Ormai è chiaro che il piano della riflessione arendtiana non è epistemologico, ma genuinamente politico. Il fatto che il punto di partenza sia in ogni caso soggettivo non significa che il giudizio sia infondato o arbitrario, in quanto resta sempre aperto alla contestabilità e al rendere conto (*logon didonai*). L'originalità dell'approccio risiede nel fatto che la pluralità dei punti vista di cui tener presente, da spettro di relativismo, ossia da possibile ostacolo al giudizio, ne diventa invece la condizione stessa di validità. Il giudizio, in questo modo, si distingue tanto dall'ottusità del pregiudizio quanto dalla scientificità del sapere. L'imparzialità, lungi dall'essere una forma di asettico e astratto oggettivismo, è intesa invece come intersoggettività.

Tale imparzialità non sarà mai totale, ma sempre asintotica e prospettica. Infatti, la posizione ottenuta con la mentalità allargata è quella di una «imparzialità situata»<sup>78</sup>, non assoluta: allorché si giudica, non lo si fa a partire da un punto archimedeo fuori dal mondo, completamente sciolto dalla situazione contingente giudicata, bensì a partire da un punto di vista particolare che «visita» una pluralità di prospettive ad esso non familiari, e il tipo di imparzialità che viene raggiunta, quindi, non è fondato su un'astrazione che la pone al di fuori della dimensione pubblico-mondana, ma anzi è ottenuta proprio in virtù di questa stessa pluralità. La decisione critica che si ha nel giudicare non è giustificata dal riferimento ad uno standard astratto e aprioristicamente dato su che cosa è giusto, ma dall'aver considerato una molteplicità di posizioni.

---

<sup>76</sup> Cfr. Linda Marie-Gelsomina Zerilli, «*We Feel Our Freedom*» cit., p. 171.

<sup>77</sup> Hannah Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale* cit., p. 122.

<sup>78</sup> Lisa Jane Disch, *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy* op. cit., p. 161.

### Conclusioni

Come si è visto, del giudizio di gusto kantiano, Arendt enfatizza quella disposizione degli uomini alla socialità e alla comunicazione e la convinzione che le facoltà mentali possano fiorire e operare soltanto in un contesto plurale, dialogico e intersoggettivo. Rispetto al percorso intrapreso in *The Human Condition*, Kant consente quindi ad Arendt di asserire un'altra sfumatura dell'intersoggettività umana: l'interdipendenza mentale. Il confronto instaurato grazie all'immaginazione altro non è che la trascrizione a livello dell'invisibilità della vita mentale del modello dialogico pubblico-politico. La pluralità si mostra nuovamente come condizione di possibilità delle facoltà umane, non soltanto dell'agire, ma anche del pensare e del giudicare. A livello del giudizio, così come per l'azione, l'intersoggettività arendtiana non è strutturata come rapporto fra soggetti già definiti e individuati di per sé ancor prima del loro entrare in relazione e a prescindere da esso, ma rappresenta il dato primario senza cui l'emergere di una singolarità nemmeno sarebbe possibile.

Più radicalmente, il giudizio politico, grazie alla sua capacità di mantenere presenti le prospettive altrui – senza con ciò, tuttavia, minare l'autonomia del mio giudicare – costituisce una modalità di effettiva realizzazione della pluralità. Quest'ultima, infatti, non è semplicemente un dato di fatto o uno stato passivo, bensì qualcosa che possiamo valorizzare o mortificare, qualcosa “che facciamo”, ossia che poniamo in essere e che attualizziamo mediante l'agire, il parlare e il giudicare<sup>79</sup>.

Così come il dialogo e la persuasione sono le modalità con cui il *bios politikos* si esplica nella dimensione mondana, il confronto e la rappresentatività lo sono sul suo versante mentale. Lo *status* politicamente essenziale di questi elementi acquisisce legittimazione se messo in relazione a ciò che, nel corso della storia, ha rappresentato la fine e la dissoluzione di ogni politicità: il totalitarismo. Vero e proprio motore del pensiero arendtiano, l'evento totalitario conduce infatti la pensatrice a definire, in maniera speculare, i tratti autentici della politica.

“Ideologia”, così come indica la sua etimologia, significa esattamente “logica di un'idea” e il suo funzionamento si basa sulla coerenza logica: a partire cioè da una premessa accettata in maniera assiomatica, essa ordina la globalità del reale all'interno di un ragionamento,

---

<sup>79</sup> Sull'attualizzazione della pluralità cfr. Sophie Loidolt, *Hannah Arendt's Conception of Actualized Plurality*, in Thomas Szanto, Dermot Moran (edited by), *The Phenomenology of Sociality: Discovering the 'We'*, Routledge, London-New York 2016, pp. 42-55.

deducendo ogni avvenimento come se seguisse effettivamente la legge del dispiegarsi logico dell'idea<sup>80</sup>. Nel caso in cui si presenti una contraddizione con l'assunto ideologico, non è quest'ultimo a dover essere modificato, bensì la storia evenemenziale. Nel suo «disprezzo totalitario per i fatti»<sup>81</sup>, l'ideologia manipola spudoratamente la realtà al punto che l'ideale giunge a soppiantare il reale, nella sua duplice forma di esperienza mondana e di confronto con gli altri. La «camicia di forza della logica», ovvero la necessità meccanica del suo procedere, contrasta sia con la libertà del pensiero, sempre pronto a rimettere in questione i supposti risultati cui perviene nel suo bisogno inesauribile di ricerca di significato, sia con la rappresentatività del giudizio, che vive della presa in carico delle prospettive plurali sul mondo comune. A proposito di quest'ultimo punto, Arendt scrive nel *Denktagebuch* nel '51:

La logica è il peccato della solitudine; da qui la tirannia di ciò che può essere dimostrato in modo cogente: la conquista di chi è solitario [...] in ogni comunanza l'insufficienza della logica si manifesta in forma di pluralità di opinioni, che non possono essere costrette ad accordarsi. «Dedurre sempre una cosa dall'altra» significa fare astrazione dagli uomini e dal mondo<sup>82</sup>.

All'interno dei percorsi obbligati a cui le leggi della logica costringono non vi è alcuna libertà. Lo sviluppo logico è già contenuto nelle premesse. Al contrario, il pensiero rappresentativo proprio del giudizio politico abbisogna di una grande mobilità, di una capacità di espansione del proprio orizzonte, della possibilità di subire deviazioni e cambi di rotta, nonché di tornare sui propri passi in quanto aperto alla revisione. Nella deduzione della pura logica non v'è bisogno né di dialogare con se stessi, né di fare nuove esperienze, né di confrontarsi con gli altri. Il ragionamento logico è infatti l'unica capacità della mente «che non ha bisogno dell'io, dell'altro o del mondo per funzionare e che è indipendente dall'esperienza come dalla riflessione»<sup>83</sup>. La grande «differenza politica» fra logica e senso comune è proprio che «il senso comune presuppone un mondo comune in cui tutti ci inseriamo», mentre la logica «può rivendicare un'attendibilità del tutto indipendente dal mondo e dall'esistenza degli altri»<sup>84</sup>. La logica si traduce in

<sup>80</sup> Cfr. Hannah Arendt, *Le origini del totalitarismo* cit., p. 642.

<sup>81</sup> Id., *Prefazione* ad Id. *Le origini del totalitarismo* cit., p. LXVII.

<sup>82</sup> Id., *Quaderni e diari* cit., p. 100 (luglio 1951).

<sup>83</sup> Hannah Arendt, *Le origini del totalitarismo* cit., p. 654 (*Ideologia e terrore*).

<sup>84</sup> Id., *Comprensione e politica* cit., p. 91.

“mutismo” o in assenza di linguaggio «in quanto ha già perduto il “di” del parlare – assieme alla perdita dell’altro e del sé nell’abbandono»; essa «non si rivolge a nessuno e non parla di nulla». Nel pensiero logico vengono perduti tanto il contenuto proprio del discorso politico (il mondo), quanto il suo destinatario (l’altro o gli altri). «Il pensiero logico, di conseguenza [...] prepara così il terreno alla violenza»<sup>85</sup>.

È possibile a questo punto leggere la pratica del giudizio politico e l’ideologia come due opposti atteggiamenti della mente. Per Arendt, infatti, il pensare in maniera autoritativa (*authoritative manner*) va distinto dal pensare in maniera rappresentativa (*think in a representative manner*)<sup>86</sup>, e il “pensare politicamente” coincide proprio col pensiero rappresentativo. Alla verità assoluta del super-senso ideologico e alla cogenza del suo procedere, Arendt oppone una rivalutazione dell’opinione e del giudizio poiché la politica è il regno della relatività, nel duplice senso dell’interpersonale (in quanto costituita dalle relazioni e inter-azioni) e del non-assoluto, ossia del relativo (relativo-a una posizione) e del contingente (delle cose che possono essere altrimenti da come sono).

A ben vedere, nel tentativo di riconsiderazione dell’atteggiamento che il pensiero può assumere di fronte all’ambito politico, la riflessione arendtiana si sviluppa su due piani. Il primo è quello di una forte critica alla tradizione filosofica occidentale, ossia a quella filosofia che non ha assunto la sfera degli *human affairs* come oggetto del proprio *thaumazein*, ma che ha, da un lato, rimosso tale dimensione plurale dell’essere dall’orizzonte del proprio interrogare e che, dall’altro, si è tradotta in un pensiero “sulla” politica, ossia nella tendenza a soggiogarne e dominarne la costitutiva contingenza e imprevedibilità.

Il secondo piano d’indagine è quello, potremmo dire, relativo al pensiero politico di ogni cittadino, ossia del pensiero proprio “della” sfera politica. Si tratta cioè di quell’attività di pensiero ordinaria che ogni membro di una comunità attua nella dimensione del vivere-con e che ha per oggetto fenomeni che ricadono in un orizzonte di visibilità comune e problemi condivisi.

La dialettica socratica, l’ampliamento del modo di pensare kantiano, la comunicazione e la chiarificazione jaspersiana,<sup>87</sup> così come il metodo

<sup>85</sup> Id., *Quaderni e diari* cit., p. 282 (aprile 1953).

<sup>86</sup> Cfr. Id., *Subject File 1949-1975, Courses, Kant’s Political Philosophy* cit., p. 032272.

<sup>87</sup> Sulla convergenza di Socrate, Kant e Jaspers cfr. André Enegren, *Il pensiero politico di Hannah Arendt*, trad. it., Edizioni Lavoro, Roma 1987, p. 136; Shmuel Lederman,

tucidideo o le intuizioni muratoriane, appartengono al medesimo sforzo di ridefinizione del modo di pensare propriamente politico, opposto tanto al procedere logico quanto alla verità filosofica. Nel dicembre 1950, nel *Denktagebuch*, Arendt pone, all'apparenza incidentalmente, un interrogativo che diverrà per lei imprescindibile: «la questione è: esiste un pensiero che non sia tirannico?»<sup>88</sup> (*Die Frage ist: Gibt es ein Denken, das nicht tyrannisch ist?*). L'intero itinerario intellettuale arendtiano può essere letto come il tentativo di fornire una risposta a questa domanda; e la strada imboccata per indicare la possibile risposta punta proprio nella direzione del pensiero rappresentativo.

In aperta polemica con la concezione divenuta egemone nella tradizione filosofica occidentale, per Arendt il pensiero «dipende dagli altri quanto alla sua stessa possibilità»<sup>89</sup>: questo significa che esso richiede la presenza di una pluralità, una presenza che può essere effettiva o immaginata, ma dalla quale non può prescindere. Se il giudizio è un «pensiero dell'essere insieme»<sup>90</sup>, si potrebbe dire – questa volta valorizzando l'eredità heideggeriana piuttosto che jaspersiana – che Arendt declini l'essere-con e l'essere-nel-mondo anche come “pensare-con” (*Mitdenken*) e che il giudizio ne rappresenti la manifestazione mentale per eccellenza. Come l'azione, il giudizio è un modo di «relazionarsi agli altri»<sup>91</sup>. Ma se non è possibile agire al posto di un altro, è perlomeno auspicabile – se non necessario, al fine di evitare derive autoritarie – provare a pensare al posto di ogni altro.

### *Riferimenti bibliografici*

Hannah Arendt, *Subject File 1949-1975, Courses, Political Theory of Kant*, University of California, Berkeley (Calif.) 1955, Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington (D.C.), pp. 032299-032325.

- *Subject File 1949-1975, Courses, Kant's Political Philosophy*, University of Chicago, Chicago (Ill.) 1964, Hannah Arendt Papers,

---

*Philosophy, Politics, and Participatory Democracy in Hannah Arendt's Political Thought*, “History of Political Thought”, 37, 3 (2016), pp. 480-508.

<sup>88</sup> Hannah Arendt, *Quaderni e diari* cit., p. 45 (dicembre 1950).

<sup>89</sup> Id., *Teoria del giudizio politico* cit., p. 65.

<sup>90</sup> Id., *Quaderni e diari* cit., p. 240 (dicembre 1952).

<sup>91</sup> Id., *Alcune questioni di filosofia morale* cit., p. 126.

Manuscript Division, Library of Congress, Washington (D.C.), pp. 032244-032298.

- *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace & Co., New York 1951, trad. it. *Le origini del totalitarismo*, Giulio Einaudi editore, Torino 2009 (2<sup>a</sup> ed., 2004<sup>1</sup>).

- *Understanding and Politics*, "Partisan Review", 20, 4 (1953), pp. 377-392, trad. it. *Comprensione e politica (le difficoltà del comprendere)* in Id. *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, a cura di S. Forti, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 79-98.

- *Jaspers as Citizen of the World* in P. A. Schilpp, *The Philosophy of Karl Jaspers*, Library of Living Philosophers, vol. 9, Tudor, New York 1957, pp. 539-549, trad. it. *Jaspers cittadino del mondo?* in Id. *Humanitas mundi. Scritti su Karl Jaspers*, a cura di R. Peluso, Mimesis, Milano 2015, pp. 69-83.

- *The Modern Concept of History*, "The Review of Politics", 20, 4 (1958), pp. 570-590, trad. it. *Il concetto di storia: nell'antichità e oggi* in Id. *Tra passato e futuro*, Garzanti Editore, Milano 2005 (2<sup>a</sup> ed., 1991<sup>1</sup>), pp. 70-129.

- *Society and Culture*, "Daedalus", 89, 2 (1960), pp. 278-287, trad. it. *La crisi della cultura: nella società e nella politica* in Id. *Tra passato e futuro cit.*, pp. 256-289.

- *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, The Viking Press, New York 1963, trad. it. *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 2009 (15<sup>a</sup> ed., 1964<sup>1</sup>).

- *Truth and Politics*, "The New Yorker", 25 febbraio 1967, pp. 49-88, trad. it. *Verità e politica* in Id. *Verità e politica* seguito da *La conquista dello spazio e la statura dell'uomo*, a cura di V. Sorrentino, Bollati Boringhieri, Torino 2012 (2<sup>a</sup> ed., 1995<sup>1</sup>), pp. 27-77.

- *The Life of the Mind*, edited by M. McCarthy, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1978, trad. it. *La vita della mente*, a cura di A. Dal lago, Il Mulino, Bologna 2011 (nuova ed., 1987<sup>1</sup>).

- *Lectures on Kant's Political Philosophy*, edited by R. Beiner, The University of Chicago Press, Chicago 1982, trad. it. *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, il melangolo, Genova 1990.

- *Philosophy and Politics*, "Social Research", 57, 1 (1990), pp. 73-103, trad. it. *Socrate*, a cura di I. Possenti, Raffaello Cortina Editore, Milano 2015.

- *Was ist Politik? Aus dem Nachlass*, hrsg. von U. Ludz, Piper, München 1993, trad. it. *Che cos'è la politica?*, Einaudi, Torino 2006.

- *Some Questions of Moral Philosophy*, “Social Research”, 61 (1994), pp. 739-764, trad. it. *Alcune questioni di filosofia morale* in Id. *Responsabilità e giudizio*, a cura di J. Kohn, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino 2010 (2004<sup>1</sup>), pp. 41-126.

- *Denktagebuch. 1950-1973*, hrsg. von U. Ludz und I. Nordmann, Piper, München-Zürich 2002, trad. it. *Quaderni e diari. 1950-1973*, a cura di C. Marazia, Neri Pozza, Vicenza 2011 (2<sup>a</sup> ed., 2007<sup>1</sup>).

- *Preliminary Remarks About The Life of the Mind*, in Id. *Thinking Without a Banister. Essays in Understanding, 1953-1975*, edited by J. Kohn, Schocken Books, New York 2018, pp. 513-516.

Hannah Arendt, Karl Jaspers, *Briefwechsel 1926-1969*, hrsg. von L. Köhler, H. Saner, Piper, München 1985, trad. it. parziale *Carteggio 1926-1969. Filosofia e politica*, a cura di A. Dal Lago, Feltrinelli, Milano 1989.

Acreman S., *Political Theory and the Enlarged Mentality*, Routledge, New York 2018.

Bazzicalupo L., *Hannah Arendt. La storia per la politica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1996.

Borren M., ‘*A Sense of the World*’: *Hannah Arendt’s Hermeneutic Phenomenology of Common Sense*, “International Journal of Philosophical Studies”, 21, 2 (2013), pp. 225-255.

Brugno D., *Questioni di identità. Ebraicità e politica in Hannah Arendt*, “Paradosso”, 1 (2019), pp. 155-166.

Curtis K., *Our Sense of the Real: Aesthetic Experience and Arendtian Politics*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1999.

Tommaso D’Aquino, *La Somma Teologica*, trad. it., Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1996.

Disch L. J., *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca and London 1994.

Enegrén A., *Il pensiero politico di Hannah Arendt*, trad. it., Edizioni Lavoro, Roma 1987.

Forti S., *Hannah Arendt e la facoltà di giudicare: considerazioni su una eredità contesa*, “Teoria politica”, 8, 3 (1992), pp. 123-155.

Jaspers K., *I grandi filosofi*, trad. it., Longanesi, Milano 1973.

Kant I., *Critica della ragion pura*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 2005.

- *Critica della capacità di giudizio*, trad. it. a cura di L. Amoroso, Bur, Milano 2004 (4<sup>a</sup> ed., 1995<sup>1</sup>).

- *Critique of Judgement*, Translated and with an Introduction by J. H. Bernard, Hafner Publishing Company, New York 1964 (3<sup>rd</sup> ed., 1951<sup>1</sup>).

- *Per la pace perpetua*, trad. it., Feltrinelli, Bergamo 2014 (21<sup>a</sup> ed., 1991<sup>1</sup>).

Lederman S., *Philosophy, Politics, and Participatory Democracy in Hannah Arendt's Political Thought*, "History of Political Thought", 37, 3 (2016), pp. 480-508.

Loidolt S., *Hannah Arendt's Conception of Actualized Plurality*, in Thomas Szanto, Dermot Moran (edited by), *The Phenomenology of Sociality: Discovering the 'We'*, Routledge, London-New York 2016, pp. 42-55.

Muratori L. A., *Delle riflessioni sopra il buon gusto nelle scienze e nell'arti*, di Lamindo Pritanio, presso Niccolò Pezzana, Venezia 1742, 2 volumi.

Nordmann I., *Hannah Arendt*, trad. it., Besa Editrice, Nardò (LE) 2001.

Tavani E., *Hannah Arendt e lo spettacolo del mondo. Estetica e politica*, manifestolibri, Roma 2010.

Taylor D., *Hannah Arendt on Judgment: Thinking for Politics*, "International Journal of Philosophical Studies", 10, 2 (2002), pp. 151-169.

Villa D. R., *Thinking and Judging*, in Joke Johannetta Hermsen, Dana Richard Villa (edited by), *The Judge and the Spectator. Hannah Arendt's Political Philosophy*, Peeters, Leuven 1999, pp. 9-28.

Whitman W., *Leaves of Grass and Selected Prose*, Edited and with an Introduction by J. Kouwenhoven, The Modern Library, New York 1950.

Young I. M., *Asymmetrical Reciprocity: On Moral Respect, Wonder and Enlarged Thought*, in Ronald Beiner, Jennifer Nedelsky (edited by), *Judgment, Imagination and Politics. Themes from Kant and Arendt*, Rowman & Littlefield, Lanham 2001, pp. 205-228.

Zerilli L. M. G., "We Feel Our Freedom": *Imagination and Judgment in the Thought of Hannah Arendt*, "Political Theory", 33, 2 (2005), pp. 158-188.

- *Feminism and the Abyss of Freedom*, University of Chicago Press, Chicago 2005.

IL SOGGETTO, IL DIRITTO E IL GIUSTO  
 RICŒUR, ARENDT E RAWLS TRA ETICA E POLITICA  
**Antonio De Simone<sup>1</sup>**

*Abstract:* The questions of the subject, of law and justice, as is known, engage the path of thought of the last Ricoeur. In this my contribution I compare critically the ethical-political and juridical reflection of Ricœur with two other protagonists of contemporary philosophical thought: Hannah Arendt and John Rawls.

*Keywords:* Subject, Law, Philosophy, Ethics, Politics

*Sulla possibilità di rendere giustizia al diritto. L'ultimo Ricœur*

Le questioni del soggetto, del diritto e della giustizia, com'è noto, hanno impegnato il cammino di pensiero dell'*ultimo* Ricoeur. In questo mio contributo dispongo in un confronto critico la riflessione etico-politica e giuridica di Ricœur con altri due protagonisti del pensiero filosofico contemporaneo: Hannah Arendt e John Rawls. In particolare, ci si può chiedere, come è stato opportunamente rilevato<sup>2</sup>, che senso ha mettere in relazione John Rawls, un filosofo morale e politico, studioso della società e della giustizia, e Paul Ricœur<sup>3</sup>, un filosofo "kantiano-post-hegeliano"

---

<sup>1</sup> Università di Urbino.

<sup>2</sup> Cfr. Daniele M. Cananzi, *Il "giusto" tra proceduralismo e fondazionismo. Ricoeur "lettore" di Rawls*, in Antonio Punzi (a cura di), *Omaggio a John Rawls (1921-2002). Giustizia Diritto Ordine internazionale*, in "Quaderni della Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", 4, 2004, p. 313.

<sup>3</sup> Per un breve profilo filosofico di Ricœur, cfr. Antonio De Simone, *Ricœur*, in Giovanni Fornero - Salvatore Tassinari, *Le filosofie del Novecento*, Bruno Mondadori, Milano 2002, pp. 1039-1054; cfr. inoltre Domenico Jervolino, *Introduzione e Ricœur*, Morcelliana, Brescia 2003; Lorenzo Altieri, *Le metamorfosi di Narciso. Il Cogito itinerante di Paul Ricœur*, La Città del Sole, Napoli 2004; Myriam Revault d'Allonnes, Francois Azouvi (a cura di), *Paul Ricœur*, Editions de l'Herne, Paris 2004; Francesca Brezzi, *Introduzione a Ricœur*, Laterza, Roma-Bari 2006 (ivi bibliografia); Jean Michel, *Paul Ricœur. Une philosophie de l'agir humain*, Les editions du Cerf, Paris 2006; Jean Grondin, *Leggere Paul Ricœur*, Queriniana, Brescia 2014.

applicato alle questioni della volontà e della fallibilità, dell'ermeneutica, del linguaggio, della soggettività e del riconoscimento? Le ragioni si rendono immediatamente non solo plausibili ma esplicite ed evidenti se ci si riferisce in particolare all'attenzione che, nell'ultima fase del suo lungo itinerario filosofico, Ricœur ha riservato al tema del giusto e della giustizia fra etica, politica e diritto. Com'è noto, è soprattutto nella serie di saggi raccolti in *Le Juste* (1995)<sup>4</sup> che Ricœur manifesta un interesse peculiare per il diritto<sup>5</sup> e in cui si occupa anche della teoria della giustizia rawlsiana<sup>6</sup>. Per esplicita ammissione dello stesso Ricœur<sup>7</sup>, l'attenzione rivolta al diritto colma «una incredibile lacuna» nella sua cultura filosofica personale. Egli ha

---

<sup>4</sup> Cfr. Paul Ricœur, *Il Giusto*, trad. a cura di Daniella Iannotta, Società editrice internazionale, Torino, 1998; cfr. inoltre, Id., *Il Giusto 2*, trad. a cura di Daniella Iannotta, Effatà Editrice, Cantalupa 2007.

<sup>5</sup> Sul pensiero giuridico di Ricœur, cfr. Olivier Abel, *Paul Ricœur. La promesse et la règle*, Michalon, Paris 1996; François-Xavier Druet, Étienne Ganty (a cura di), *Rendre justice au droit: en lisant Le Juste de Paul Ricœur*, Presses universitaires de Namur, Namur 1999; Damiano Canale, *Il soggetto di diritto secondo Paul Ricœur*, in "Ragion pratica", n. 1, 2000, pp. 211-231; AA.VV., *La justice. Entretien avec Paul Ricœur*, L'Harmattan, Paris, 2001; Alessandro Argiroffi, *Identità personale, giustizia ed effettività. Martin Heidegger e Paul Ricœur*, Giappichelli, Torino 2002; Giuseppe Zaccaria, *Expliquer et comprendre, argumentation et interprétation dans la philosophie du droit de Paul Ricœur*, in Jeffrey Barash, Mireille Delbraccio (a cura di), *La sagesse pratique. Autour de l'œuvre de Paul Ricœur*, Amiens 1998, pp. 133-142, trad. it. *Sulla filosofia del diritto dell'ultimo Ricœur*, in Antonino Rotolo, Bernardo Pieri (a cura di), *La filosofia del diritto dei giuristi*, vol. II, il Mulino, Bologna, 2003, pp. 135-146; Fabrizio Turolto, *Libertà, giustizia e bene nel pensiero di Paul Ricœur*, in Carmelo Vigna (a cura di), *Libertà, giustizia e bene in una società plurale*, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 455-472; Mauro Piras (a cura di), *Saggezza pratica. Il pensiero etico-politico dell'ultimo Ricœur*, Meltemi, Roma 2007; Daniele M. Cananzi, *Interpretazione, alterità, giustizia. Saggio sul pensiero di Paul Ricoeur*, Roma 2008; Daniella Iannotta (a cura di), *Paul Ricœur in dialogo. Etica, giustizia, convinzione*, Effatà Editrice, Cantalupa 2008.

<sup>6</sup> Cfr. John Rawls, *Una teoria della giustizia* (ed. or. 1971), trad. di Ugo Santini, a cura di Sebastiano Maffettone, Feltrinelli, Milano 1982. Sul rapporto Ricœur/Rawls, cfr. Françoise Mies, *Théorie de la justice de Rawls selon Ricœur*, in François-Xavier Druet, Étienne Ganty (a cura di), *Rendre justice au droit*, cit., pp. 105-117; Ganluigi Brena, *Ricœur e Rawls sul problema della giustizia*, in Carmelo Vigna (a cura di), *Etiche e politiche della post-modernità*, cit., pp. 183-206; Francesco Fistetti, *Il socratismo politico di Paul Ricœur*, in Id., *I filosofi e la polis. La scoperta del principio di ragione insufficiente*, Pensa Multimedia, Lecce 2004, pp. 321-367; Daniele M. Cananzi, *Il "giusto" tra proceduralismo e fondazionismo*, op. cit.; Luca Alici, *Il paradosso del potere. Paul Ricœur tra etica e politica*, Vita e Pensiero, Milano 2007.

<sup>7</sup> Cfr. Paul Ricœur, *La critica e la convinzione*, trad. a cura di Daniella Iannotta, Jaca Book, Milano 1997, p. 167.

ricosciuto che l'assenza di una riflessione sull'ambito giuridico non è soltanto una «mancanza stupefacente», ma è purtroppo comune ad altri filosofi, i quali gli concedono troppa poca considerazione, a differenza della tradizione che va dal giusnaturalismo a Hegel e nonostante il consueto, poco più che rituale appello allo «Stato di diritto». «In questa grande tradizione filosofica - scrive Ricœur - , il diritto occupa uno spazio permanente, senza dubbio, con la forte convinzione che esso costituisca un luogo concettuale, normativo e speculativo irriducibile, a un tempo, al morale e al politico»<sup>8</sup>. Negli sviluppi problematici che giungono a tema nel *Giusto*, l'acquisizione del diritto (o di alcuni suoi aspetti) consente a Ricœur di entrare maggiormente nel merito della complessità del rapporto tra etica e politica, là dove il senso di giustizia e le sue regole acquisisce la sua piena centralità<sup>9</sup>. Nello schema delineato da Ricœur, l'ambito del diritto «si sviluppa in tre cerchi di estensione sempre maggiore e di natura diversa ma capaci di integrazione progressiva»: «il primo riguarda il *diritto penale*, per il quale la giustizia consiste nel non fare vendetta con l'introduzione di un terzo (lo stato, le leggi scritte, i tribunali, i giudici) tra la vittima e l'aggressore, che diventano denunciante e accusato». Di fatto, «non ci sono solo conflitti, ma rapporti stabiliti da parole date, presi in considerazione nel secondo cerchio che si allarga all'ambito dei contratti e al quale corrisponde il *diritto civile*». Infine, al terzo cerchio corrisponde «l'ambito del politico nel senso più ampio, caratterizzato dalla dialettica di libertà e eguaglianza, per la quale la società si disegna come *sistema di distribuzione* di ruoli, compiti e incarichi»<sup>10</sup>. Nelle intenzioni di Ricœur, *Il Giusto*, come punto di intersezione ideale e reale tra etica, politica e diritto, rientra nel novero della costituzione di questi tre ambiti e con la risoluzione dei conflitti che si appalesano e che di conseguenza richiedono comunque un arbitrato<sup>11</sup>.

Quando, dunque, il cerchio della giustizia viene allargato alle dimensioni di una dinamica delle ripartizioni, il primo nucleo – che è quello del conflitto, con la sua articolazione penale – viene inglobato in una riflessione più vasta sugli scambi, per accedere infine a una visione più ampia ancora degli scambi. Conflitti, scambi, ripartizioni, ove il conflitto rappresenta il nucleo più serrato, più visibile, e la

---

<sup>8</sup> Ibidem.

<sup>9</sup> Oreste Aime, *Senso e essere. La filosofia riflessiva di Paul Ricœur*, Cittadella, Assisi 2007, p. 628.

<sup>10</sup> Ivi, pp. 628-629.

<sup>11</sup> Ivi, p. 629.

ripartizione – nel senso di fare delle parti – quello più ampio, quello più inglobante<sup>12</sup>.

Una volta individuato il punto d'intersezione tra etica e politica, là dove il senso della giustizia si traduce in delle regole nell'orizzonte delle istituzioni senza rinunciare però al loro intrinseco rapporto dialettico, allora si pone in causa la peculiarità del diritto di cui Ricœur sottolinea la doppia irriducibilità (1°) alla morale, «poiché il diritto rappresenta, in rapporto alla interiorità dell'obbligo, l'esteriorità; il diritto implica, infatti, la conformità a una regola esterna e, di più, presuppone la legittimità della coercizione»; questi sono i due criteri del diritto, in rapporto alla morale definiti da Kant: «non viene punita la menzogna, ma viene punita la diffamazione»<sup>13</sup>. (2°) Alla politica, «nella misura in cui la questione della legittimità non si lascia mai assorbire da quella del potere. Il potere stesso è in cerca di legittimità, e dunque esso è in situazione di richiedente nei confronti del giuridico, ciò che viene espresso dall'idea di diritto costituzionale»<sup>14</sup>. Secondo quanto ha osservato Giuseppe Zaccaria<sup>15</sup>, nella lettura del giuridico, proposta da Ricœur si possono evidenziare almeno due temi principali: il Giusto, come concetto e ambito, e il compito ermeneutico. In base a questa prospettiva interpretativa il *Giusto* «è analizzato sotto la figura del giudiziario, nel quale il giudice, in quanto terzo, diventa il simbolo della differenza irriducibile del diritto, che trova il suo carattere specifico in un luogo di intermediazione tra la morale e la politica: politica e processo si intersecano nella misura in cui entrambi hanno a che fare con la soluzione di conflitti»<sup>16</sup>. In relazione alle sue caratteristiche principali, è indispensabile indagare la finalità dell'istituzione giudiziaria, la quale, nel lungo periodo, tende principalmente alla realizzazione della pace sociale, mentre, nel breve periodo, ha il compito di superare il conflitto attraverso il giudizio. Il suo compito è, dunque, la possibilità di stabilire mediante il giudice il rapporto con l'altro, dispiegando in modo specifico le diverse configurazioni l'intersoggettività. Pertanto, «oltre l'io e l'altro, avanza l'icona del terzo sul piano giuridico e giudiziario da una parte e, dall'altra, la convergenza tra etica e politica, implicata nel desiderio di vivere in istituzioni giuste»<sup>17</sup>.

<sup>12</sup> Paul Ricœur, *La critica e la convinzione*, cit., p. 173.

<sup>13</sup> Ivi, pp. 167-168.

<sup>14</sup> Ivi, p. 168.

<sup>15</sup> Giuseppe Zaccaria, *Expliciter et comprendre*, op. cit.

<sup>16</sup> Oreste Aime, *Senso e essere. La filosofia riflessiva di Paul Ricœur*, cit., p. 630.

<sup>17</sup> Ibidem.

Ricœur fonda il carattere di relazionalità umana percorrendo una «via lunga», nella quale il legame originario con l'altro uomo è indisgiungibile da una compiuta e articolata tematizzazione dell'idea di soggetto come soggetto agente e responsabile. Infatti, secondo il filosofo francese<sup>18</sup>, il soggetto è definito attraverso tre caratteri originari: la *stima di sé*, cioè la capacità di riconoscersi autore delle proprie azioni; il *rispetto di sé*, cioè la capacità umana di valutare le proprie azioni in riferimento al predicato etico del *buono* e a quello morale del *giusto*; la *sollecitudine*, cioè la cura per l'altro<sup>19</sup>, ovvero il «movimento di sé verso gli altri che risponde alla chiamata di sé da parte di un altro»<sup>20</sup>. Nella definizione del soggetto gioca, dunque, un ruolo centrale la nozione di «capacità», poiché «l'effettivo darsi di un soggetto agente responsabile e in grado di rapportarsi all'alterità dipende dalla possibilità che egli stimi se stesso *capace di agire intenzionalmente*. Ogni azione, però, come anche ogni intenzione individuale che la motiva, si inserisce e produce degli effetti e dei cambiamenti in un contesto e in un orizzonte ben più ampio, che comprendono anche l'ordine degli eventi del mondo e le azioni e le intenzioni di altri uomini. Ciò significa che, in ogni sua forma, l'azione umana si definisce come *interazione*, necessariamente connessa a dei modelli di riferimento e a strutture valutative e normative che ne determinano il significato»<sup>21</sup>. Affinché, come vedremo, il *soggetto capace*<sup>22</sup> sia anche ed effettivamente soggetto agente, si richiedono delle condizioni di attualizzazione, che lo stesso Ricœur individua nella «mediazione continua di forme *interpersonali* di alterità e forme *istituzionali* di associazione»<sup>23</sup>. Per render conto del passaggio dalla nozione di uomo capace a quella di soggetto reale del diritto (v. *infra*), diventa della massima importanza «la relazione al *terzo*, che sembra altrettanto primitiva della relazione al *tu*»<sup>24</sup>. Infatti, «soltanto la relazione al terzo, situata sullo sfondo

---

<sup>18</sup> Cfr. Paul Ricœur, *L'etica ternaria della persona*, in Id., *Persona, comunità e istituzioni. Dialettica tra giustizia e amore*, a cura di Attilio Danese, Edizioni Cultura della Pace, Firenze 1994, p. 79.

<sup>19</sup> Cfr. Simona Ricotta, *Giustizia, intersoggettività, istituzioni. Ricœur tra Mounier e Lévinas*, in Luigi Alici (a cura di), *Forme della reciprocità. Comunità, istituzioni, ethos*, il Mulino, Bologna 2004, p. 229.

<sup>20</sup> Paul Ricœur, *L'etica ternaria della persona*, cit., p. 79.

<sup>21</sup> Simona Ricotta, *Giustizia, intersoggettività, istituzioni*, cit., p. 229.

<sup>22</sup> Cfr. Paul Ricœur, *Il Giusto*, cit., pp. 21-24.

<sup>23</sup> Ivi, p. 24.

<sup>24</sup> Ivi, p. 25.

della relazione al tu, offre una base alla mediazione istituzionale richiesta dalla costituzione di un soggetto reale di diritto, in altri termini di un cittadino»<sup>25</sup>.

Sotto il segno della reciprocità e, parimenti, del conflitto quale «struttura fondamentale dell'esistenza umana»<sup>26</sup>, il giudizio giudiziario nella sua funzione di terzo «postula strutturalmente un elemento di distacco critico, ma è preceduto da un rapporto di appartenenza che per la sua natura ermeneutica non è mai del tutto riflesso»<sup>27</sup>. Secondo Ricœur, come scrive Zaccaria, «in ogni applicazione della norma una comunità è già sempre presupposta. In ogni rapporto triadico io-tu-terzo, quest'ultimo, nella misura in cui stabilisce un discorso pubblico, non identifica una relazione interpersonale, ma si pone come la condizione istituzionale – con l'aspetto fiduciale che implica – di ogni relazione inter-personale. Nel diritto il terzo è, da un lato, rappresentato dai giudici e dai tribunali, in cui si esercita l'imparzialità del giudizio e in cui è pronunciata l'ultima parola nei confronti della struttura fondamentale dell'esistenza umana che è il conflitto; ma da un altro lato è ugualmente rappresentato dalla posizione e dall'introduzione della regola giuridica tra gli interessi, le pretese legittime, i diritti individuali. La funzione del terzo consiste nell'orientare dei soggetti separati e distinti verso una determinazione discorsiva unitaria di senso. Il diritto è lo spazio del conflitto e, nello stesso tempo, quello dell'interazione e della cooperazione, talvolta incoscienti, senza che peraltro siano meno effettive e reali»<sup>28</sup>. Il compito ermeneutico si traduce quindi nell'applicazione della norma giuridica a casi concreti, il che comporta il rifiuto sia della concezione meccanica sia di quella discrezionaria e decisionista della sentenza giudiziaria: la zona intermedia implica il ricorso alla *phronesis*, indispensabile per applicare l'idea del giusto in situazione di incertezza e di conflitto<sup>29</sup>. In questo contesto, inoltre, s'inserisce la

---

<sup>25</sup> Secondo quanto osserva criticamente Argirotti: «Questo accostamento (identificazione) del soggetto di diritto col cittadino è problematico. Infatti, la cittadinanza, quale condizione giuridica di appartenenza a uno Stato e di titolarità dei diritti politici, non coincide con la soggettività giuridica *de jure*. Il concetto e il ruolo del cittadino, che implica l'orizzonte politico oltre che quello giuridico, è di diversa ampiezza ed estensione rispetto a quello del soggetto di diritto *stricto sensu*» (Alessandro Argirotti, *Identità personale, giustizia ed effettività*. Martin Heidegger e Paul Ricœur, cit., p. 167).

<sup>26</sup> Cfr. Paul Ricœur, *Diritto, interpretazione, applicazione*, in "Ars Interpretandi", I, 1996, p. 193.

<sup>27</sup> Oreste Aime, *Senso e essere. La filosofia riflessiva di Paul Ricœur*, cit., p. 630.

<sup>28</sup> Giuseppe Zaccaria, *Expliquer et comprendre*, cit., pp. 135-136.

<sup>29</sup> Ivi, p. 631.

riflessione sul rapporto dialettico, intrinseco al diritto, tra interpretazione e argomentazione<sup>30</sup>, il cui intreccio sul piano giudiziario è proprio simmetrico all'intreccio tra spiegazione e comprensione<sup>31</sup>. «Interpretare delle norme e interpretare dei fatti sono reciprocamente indissociabili l'una dall'altra»<sup>32</sup>, in quanto tali sono due processi interpretativi paralleli. In questo caso specifico di “circolo ermeneutico”, tuttavia, l'interpretazione non è mai disgiunta dall'idea di validità, il che comporta necessariamente l'obbligo di «riconoscere l'intreccio e la presenza simultanea di elementi di interpretazione e di elementi di argomentazione nella pratica giuridica»<sup>33</sup>. Questi sono due processi distinti sul piano concettuale ma con un passaggio continuo e reciproco nella pratica giuridica: l'universalità del diritto entra in tensione con la sua individualità<sup>34</sup>. Come osserva Zaccaria: «La conoscenza ermeneutica mira a isolare un dettaglio nella sua individualità attraverso la mobilitazione dell'universale [...]. La norma non può essere conosciuta che nelle situazioni particolari, amplificata e precisata dalla ricchezza inesauribile dei fatti»<sup>35</sup>. Argomentare e interpretare pur essendo dispositivi differenti hanno implicazioni reciproche, dunque con limiti intrinseci.

### *Qui est le subject du droit?*

All'interno di *Le Juste*, interrogandosi sullo «statuto specifico del giuridico», Ricœur si pone l'interrogativo centrale che rappresenta una delle questioni più rilevanti concernente la definizione della soggettività giuridica: “*chi è il soggetto del diritto?*”<sup>36</sup>. Correlativamente a tale questione

<sup>30</sup> Cfr. Paul Ricœur, *Interpretazione e/o argomentazione*, in “Ars Interpretandi”, XII, 2007, pp. 15-29.

<sup>31</sup> L'attenzione di Ricœur per il diritto, come nota Canale, «non è alimentata dalle architetture formali di quest'ultimo, quanto piuttosto dalla pratica giudiziaria, dalla dialettica tra le parti in dibattimento, dalla continua riformulazione dei testi normativi in rapporto al caso concreto. È infatti a livello applicativo che la figura della giustizia in situazione riemerge nella sua concretezza, evidenziando come la risposta al tragico dell'azione non possa essere rinvenuta unicamente nelle disposizioni di legge o in una serie di dispositivi procedurali, ma rinvii contemporaneamente alla funzione creativa dell'interprete, ovvero alla dinamica tra comprensione e spiegazione che anima il costituirsi dell'itinerario decisionale del giudice» (Damiano Canale, *Il soggetto di diritto secondo Paul Ricœur*, cit., p. 224).

<sup>32</sup> Giuseppe Zaccaria, *Expliquer et comprendre*, cit., p. 138.

<sup>33</sup> Ivi, p. 139.

<sup>34</sup> Ivi, p. 632.

<sup>35</sup> Ibidem.

<sup>36</sup> Cfr. Paul Ricœur, *Il Giusto*, cit., pp. 21-30.

egli si è altresì interessato, attraverso un esercizio di analisi semantica, delle questioni principali inerenti *il concetto di responsabilità*<sup>37</sup>. Nell'itinerario etico-politico e giuridico dell'ultimo Ricœur, a completamento delle analisi svolte in *Soi-même comme un autre* del 1990<sup>38</sup> sulle prospettive etica e morale dell'ipseità<sup>39</sup> (stima di sé come versante teleologico e rispetto di sé

---

<sup>37</sup> Ivi, pp. 31-56.

<sup>38</sup> Cfr. Paul Ricœur, *Sé come un altro*, trad. e cura di Daniella Iannotta, Jaca Book, Milano 1993.

<sup>39</sup> Com'è noto, nella scena filosofica contemporanea l'opera di Ricœur *Soi-même comme un autre* ha cercato di offrire alcune risposte alla crisi di autocertezza delle filosofie soggettivistiche o idealistiche del *cogito* che costituisce, tra l'altro, il quadro problematico entro il quale Ricœur rielabora la tematica dell'*identità personale* del soggetto come problema dell'*ipseità* e della dialettica del *sé* e dell'*altro da sé*. *Chi è il soggetto?* In quanto soggetto, «Chi parla? Chi agisce? Chi si racconta?». Rispondere a questi interrogativi significa per Ricœur riconoscere l'impossibilità per il soggetto di possedersi immediatamente secondo l'illusione delle filosofie soggettivistiche dell'*io*. Scegliendo la via di un'*ermeneutica del sé*, l'idea di fondo di Ricœur è che se nessuno è dato a se stesso semplicemente e immediatamente *come io*, ciascuno ha da *interpretarsi* da *parlante* e da *agente come un sé*. La questione: "*chi parla?*" si intreccia con la questione: "*chi agisce?*", questo perché gli atti del discorso sono considerati a loro volta come azioni. Ricœur sostiene che *dire sé non è dire io*. *L'io si pone – o è deposto*. *Il sé è implicato a titolo riflesso in operazioni la cui analisi precede il ritorno verso di sé*. Se l'*io* si installava nella certezza incrollabile del *cogito* cartesiano, che gli permetteva di imporsi come fondamento di un sapere ultimo e autofondato, il *sé* può pretendere soltanto alla certezza vulnerabile dell'*attestazione*, che corrisponde al modo indiretto e frammentario di ogni ritorno a sé. *Frammentazione* non significa dispersione, contingenza irriducibile, ma pluralità degli atteggiamenti e degli sguardi sul mondo, umile riconoscimento della nostra situazione, impegno responsabile che si concretizza nell'azione, quale nucleo unitario di una vita autenticamente vissuta. L'*attestazione di sé* - ricordiamo che per l'italiano «sé» designa un pronome riflessivo della terza persona - è, secondo Ricœur, confidenza nel potere di dire, nel potere di fare, nel potere di riconoscersi come personaggio del racconto che costruisce l'*identità narrativa* di ciascuno. Infine, essa è confidenza nel potere di assumersi la propria responsabilità morale, di rispondere «eccomi!» all'appello che mi viene dall'*altro*, secondo una tematica cara soprattutto a Lévinas. *L'attestazione* - conclude Ricœur - *si può definire come l'assicurazione di essere se stesso agendo e soffrendo: l'attestazione è l'assicurazione di esistere nel modo dell'ipseità*. Questo significa che l'*ipseità* è attestata da un lato nella sua differenza dall'*identità* o medesimezza cosale, ma dall'altro *nel suo rapporto dialettico con l'alterità*. Quest'ultimo tema, cioè quello dell'*alterità*, che Ricœur guadagna da Heidegger e da Lévinas, marca in modo irreversibile il suo allontanamento dalle filosofie dell'*io*. All'autoposizione assoluta dell'*io*, per Ricœur, si contrappone la relazione costitutiva del *sé* all'*alterità*, la quale non si sovrappone a esso dall'esterno, ma si attesta come travaglio interno all'*ipseità* stessa, nella passività fondamentale dell'essere a quest'ultima. Ricœur si riferisce alla passività del corpo proprio; poi a quella implicata dal rapporto con l'*estraneo* (l'altro da sé della relazione di intersoggettività), infine alla

come versante deontologico), lo scritto *Chi è il soggetto del diritto?*<sup>40</sup>, affrontando appunto il tema della soggettività giuridica, difatti, nel cammino di pensiero percorso dal filosofo di Valence, «arricchisce e rende concreta, sul piano specificamente giuridico e politico, l'architettura della "piccola etica" e, in particolare, il dispiegarsi reale della soggettività umana»<sup>41</sup>. La questione assai complessa sul piano filosofico, che si traduce nell'interrogativo di partenza sollevato da Ricœur (*Qui est le subject du droit?*)<sup>42</sup>, può essere così formulata: posti di fronte alla polisemia della domanda «*chi?*», la questione di forma giuridica: «chi è il soggetto del diritto?», è una questione che, in ultima analisi, non si distingue dalla questione di forma morale, la quale a sua volta rimanda a una questione di natura antropologica: «quali sono i tratti fondamentali che rendono il *sé* (*soi, self, Selbst, ipse*) capace di stima e di rispetto?»<sup>43</sup>; tale questione, parimenti, pone correlativamente a sua volta l'ulteriore interrogazione: chi è il soggetto morale di imputazione, il soggetto responsabile<sup>44</sup>? La cifra speculativa della riflessione di Ricœur si concentra tutta sulla specificità della questione «*chi?*», rispetto alle questioni «*che cosa?*» e «*perché?*»: delle tre, la seconda postula una descrizione, la terza una spiegazione, mentre la prima postula una identificazione (sia di persone che di comunità storiche). Le risposte che

---

passività dissimulata del rapporto di *sé* a *sé* che si realizza come coscienza in senso morale. Per Ricœur occorre difendere la polisemia dell'alterità, in quanto essa non si lascia tradurre univocamente nella relazione del *sé* con un altro soggetto.

<sup>40</sup> A tal proposito, cfr. Damiano Canale, *Il soggetto di diritto secondo Paul Ricœur*, cit., pp. 211-231 e Alessandro Argiroffi, *Identità personale, giustizia ed effettività*, cit., pp. 163-179.

<sup>41</sup> Alessandro Argiroffi, *Identità personale, giustizia ed effettività. Martin Heidegger e Paul Ricœur*, cit., p. 163.

<sup>42</sup> Occorre osservare che, come precisa Canale, «la scelta della forma interrogativa non costituisce un semplice artificio retorico nel testo ricœuriano, ma fornisce fin da subito la bussola che guida l'intero corso della trattazione. Il *chi?*, infatti, non rinvia all'oggettività del *che cosa?*, ovvero all'immagine di un soggetto inteso come semplice "supporto" e "beneficiario" del diritto positivo, oppure come punto fermo su cui edificare le complesse architetture dei diritti. Questa formula mette in primo piano il problema filosofico dell'identità, l'idea di soggettività come insieme plurale di piani relazionali che il procedere riflessivo è chiamato ad attraversare, tanto da mobilitare l'intero spettro del sapere pratico, da quello antropologico a quello morale, etico e politico» (Damiano Canale, *Il soggetto di diritto secondo Paul Ricœur*, cit., p. 226).

<sup>43</sup> Paul Ricœur, *Il Giusto*, cit., p. 21.

<sup>44</sup> Sulla questione, cfr. Francesca Brezzi, *Le aporie della giustizia fra etica e diritto*, in Egle Bonan, Carmelo Vigna (a cura di), *Etica del plurale. Giustizia, riconoscimento, responsabilità*, Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. 21-40.

si danno alla questione «*chi?*» definiscono lo statuto filosofico, etico-politico e giuridico di soggetto *capace* (*homo capax, agens, patiens*)<sup>45</sup>. Qualsiasi elogio dell'impersonale, l'evocazione dell'Essere, la fine dell'uomo, la decostruzione del soggetto, secondo Ricœur, non sono in grado di cancellare la domanda fondamentale: «*chi?*», la sua legittimità e la sua necessità<sup>46</sup>.

Per Ricœur, il concetto di *capacità* occupa una peculiare «centralità» dal momento che costituisce «il referente ultimo del rispetto morale e del riconoscimento dell'uomo come soggetto di diritto»<sup>47</sup>. C'è un legame profondo tra il concetto di *capacità* e la nozione di identità personale o collettiva: questo legame rinvia specularmente alle risposte che si danno alla serie di questioni che implicano il pronome relativo «*chi?*»: «*chi parla?*», «*chi è l'autore di questa azione?*»<sup>48</sup>. Come scrive Ricœur nella *Introduzione a Il Giusto*: «Lo studio, introdotto dalla questione: “Chi è il soggetto del diritto?”, si organizza attorno all'idea di *capacità*, più precisamente all'idea di uomo capace (di parlare, di agire, di raccontarsi, di ritenersi responsabile delle proprie azioni)»<sup>49</sup>. Al riguardo, non c'è alcunché di cui sorprendersi se il costituirsi progressivo del soggetto di diritto venga articolato da Ricœur tramite la triplice scansione *descrivere-rappresentare-prescrivere*<sup>50</sup>. Come specifica Canale, «si tratta di una sequenza concettuale che applicata al problema dell'identità (*chi?*) si rideclina su quattro livelli, corrispondenti ad altrettanti interrogativi derivati: 1) livello semantico (*chi parla?*); 2) livello pragmatico (*chi è l'autore di questa azione?*); 3) livello narrativo (*questo racconto di chi è la storia?*); 4) livello prescrittivo (*chi è responsabile di questa azione?*)»<sup>51</sup>. In particolare, la peculiarità di ognuno di questi momenti ci dice che a livello semantico «incontriamo le difficoltà connaturate ai tentativi di “individuare” il soggetto di diritto riducendolo ad una “cosa” oggetto del discorso, ad un repertorio di “particolari di base” mediante i quali re-identificare la medesima “sostanza” nella molteplicità

---

<sup>45</sup> Per la riflessione di Ricœur sull'*homme capable*, cfr. Domenico Jervolino, *The Unity of Paul Ricœur's Work: L'Homme capable*, in Andrzej Wiercinski (a cura di), *Between Suspicion and Sympathy. Paul Ricœur's Unstable Equilibrium*, The Hermeneutic Press, Toronto 2003, pp. 1-10.

<sup>46</sup> Oreste Aime, *Senso e essere. La filosofia riflessiva di Paul Ricœur*, cit., p. 772.

<sup>47</sup> Paul Ricœur, *Il Giusto*, cit., p. 21.

<sup>48</sup> Ivi, p. 22.

<sup>49</sup> Ivi, p. 12.

<sup>50</sup> Cfr. Damiano Canale, *Il soggetto di diritto secondo Paul Ricœur*, cit., p. 226.

<sup>51</sup> *Ibidem*.

delle sue manifestazioni»: questa è soprattutto «la traccia seguita dalle posizioni che riducono la soggettività giuridica a delle qualità antropologiche fondamentali, capaci di fare dell'uomo una sorta di “universale personale”, un concetto primitivo non deducibile senza incorrere nella sua presupposizione»<sup>52</sup>. Difatti, l'intrinseca aporia derivante dalla riduzione del soggetto di diritto alla «persona» risiede proprio «nel trascinare la questione del sé sul piano dell'*idem*, dell'identità immediata della coscienza, che ripropone l'astrattezza apodittica comune ad ogni pretesa fondazionista della soggettività»<sup>53</sup>: da qui muove il tentativo di Ricœur di recuperare la dimensione dell'alterità attraverso «una pragmatica del discorso»<sup>54</sup>, che introduce «la capacità di un agente umano a designare se stesso come l'autore dei propri atti»<sup>55</sup>. Tale processo sfocia, secondo Ricœur, nell'operazione «spesso difficile» dell'attribuzione dell'azione all'agente, che egli denomina «assegnazione» e con la quale, egli sostiene, «raggiungiamo il cuore dell'idea di capacità» allorquando la concepiamo come «il potere di fare, ciò che in inglese si designa con il termine *agency*)»<sup>56</sup>: questo potere di intervento è presupposto dal concetto etico-giuridico di imputazione che è «essenziale all'assegnazione dei diritti e dei doveri»<sup>57</sup>. Quando Ricœur parla di capacità come potere-di-fare, a quale

---

<sup>52</sup> Ivi, pp. 226-227.

<sup>53</sup> Ivi, p. 227.

<sup>54</sup> Paul Ricœur, *Il Giusto*, cit., p. 22.

<sup>55</sup> Ibidem.

<sup>56</sup> Ivi, p. 23.

<sup>57</sup> Alessandro Argirotti solleva criticamente un'obiezione al discorso filosofico di Ricœur inerente il concetto di capacità. Scrive Argirotti: «Se si vuole trattare della definizione di soggetto di diritto, *da un punto di vista specificamente giuridico*, il concetto di capacità che viene in rilievo è quello di *capacità giuridica* come tale, in quanto distinguibile da quella *d'agire*. Non occorre specificare che la *capacità giuridica* [...] conferisce e, nello stesso tempo, definisce la soggettività giuridica. La grande ricchezza morale del diritto è ravvisabile anche nel fatto che la capacità d'agire può in taluni casi, a salvaguardia del soggetto debole (minore, interdetto, inabilitato), esser disgiunta da quella *giuridica*, per essere esercitata da altri. Solo con queste precisazioni si rende conto *giuridicamente* del concetto di soggetto di diritto, altrimenti potrebbe dirsi che tale concetto o definizione rientrerebbero in una prospettiva diversa, cioè morale o politica. Questa distinzione tra le capacità del soggetto di diritto, *espressa nei termini propriamente e originariamente giuridici*, assume un grande e intenso significato e rilievo etico, rispetto al concetto di soggetto di diritto delle prospettive etica, politica e sociologica» (Alessandro Argirotti, *Identità personale, giustizia ed effettività. Martin Heidegger e Paul Ricœur*, cit., p. 165). Pertanto, si chiede Argirotti, «il problema di fondo» di cui si discute è se lo studio di Ricœur «*Chi è il soggetto di diritto?*» compreso in *Il Giusto* «rientri in una prospettiva

capacità si riferisce, «a quella giuridica o, indistintamente, a questa e a quella dell'agire?»<sup>58</sup>. Stante una certa difficoltà nel dirimere la questione, occorre osservare che nella ricostruzione della nozione di soggetto capace, Ricœur intende fare riferimento ai predicati etici o morali, che «si ricollegano sia all'idea di *bene*, sia a quella di *obbligazione*»<sup>59</sup>. Questi predicati si applicano, innanzitutto, ad azioni che noi giudichiamo e che riteniamo buone e cattive, permesse o vietate; inoltre, essi si applicano riflessivamente agli stessi agenti ai quali imputiamo quelle azioni: «Noi stessi – scrive Ricœur – siamo degni di stima o di rispetto in quanto capaci di ritenere buone o cattive, di dichiarare permesse o vietate le azioni degli altri o di noi stessi. Dall'applicazione riflessiva dei predicati “buono” e “obbligatorio” agli agenti stessi risulta un soggetto di applicazione»<sup>60</sup>.

Ora, però, anche se, come afferma Ricœur, «stima e rispetto di sé si rivolgono riflessivamente ad un soggetto capace», occorre comunque registrare, in sede critica, l'obiezione di Argiroffi, il quale a sua volta sostiene che tale capacità di riconoscimento (del buono e del legale), di fatto, «esula dal concetto di soggetto del diritto della prospettiva *stricto sensu* giuridica», poiché l'ampiezza del concetto di soggettività giuridica *de jure*, «non coincide con, ma è di diversa estensione rispetto a, quello di soggetto morale capace». Insomma, pare evidente che il soggetto di diritto «è anche colui che, pur essendo degno di stima e di rispetto, non è del tutto capace di valutazioni etico-morali: l'ordinamento giuridico, disgiungendo la capacità giuridica (e quindi la soggettività giuridica) da quella d'agire, a salvaguardia dell'individuo particolarmente debole, attribuisce la capacità d'agire *per suo conto* ad altri»<sup>61</sup>. Di conseguenza, «non c'è perfetta coincidenza tra soggetto giuridico e soggetto morale capace»: pertanto, contrariamente a quanto sostiene Ricœur, stima e rispetto di sé «non si rivolgono riflessivamente *solo* ad un soggetto capace»<sup>62</sup>. Nella ricostruzione ricoeuriana, dopo il livello semantico e quello pragmatico, spetta al terzo livello, quello narrativo, del *raccontare*, a connotare la figura del soggetto di diritto con ulteriori significati che si collocano nella dimensione della

---

propriamente giuridica o, invece, ricada in quella specificamente politologia, con tutto ciò che questo può comportare» (Ibidem).

<sup>58</sup> Ibidem.

<sup>59</sup> Paul Ricœur, *Il Giusto*, cit., p. 23.

<sup>60</sup> Ivi, p. 24.

<sup>61</sup> Alessandro Argiroffi, *Identità personale, giustizia ed effettività. Martin Heidegger e Paul Ricœur*, cit., p. 166.

<sup>62</sup> Ibidem.

temporalità: è qui, infatti, che si caratterizza la componente narrativa dell'identità, che, com'è noto, costituisce uno dei nodi teorici più rilevanti e discussi del suo itinerario speculativo. Nell'alleanza che ritiene di poter stabilire tra la filosofia analitica del linguaggio e la fenomenologia ermeneutica, Ricœur intende l'identità personale articolata nel tempo come *identità narrativa*<sup>63</sup>, la quale, come precisa Franco Crespi, «oscilla tra la dimensione propria dell'*idem* (che procede attraverso identificazioni successive con determinati valori, norme, modelli socio-culturali, fondando la permanenza sostanziale e il mantenimento del sé, all'interno di un processo nel quale *idem* e *ipse* tendono a confondersi) e la dimensione propria dell'*ipse*, nella quale il soggetto può riferirsi a se stesso in modo autonomo rispetto all'identità *idem*»<sup>64</sup>.

Muovendo dalla rilevanza ermeneutica della componente narrativa dell'identità che, connotata dal cambiamento, dalla mutabilità, pervade l'esperienza personale o collettiva, Ricœur cerca così di collocare la figura del soggetto di diritto all'interno della dimensione diacronica che restituisce nella sua complessità il carattere della «mutevolezza dei caratteri e delle attribuzioni soggettive assegnabili ad ogni singolarità individuale»<sup>65</sup>. È attraverso l'accesso alla dimensione narrativa dell'identità che si può, secondo Ricœur, «superare l'opposizione tra la fissità dell'*idem* e il frantumarsi dell'identità provocato dal fluire mutevole degli eventi, trasformando il soggetto di diritto nel personaggio di un racconto»: infatti, l'identità di quest'ultimo «non appare individuabile al di fuori della narrazione, né si dissolve al suo interno, ma viene costruita insieme all'intreccio (l'azione raccontata), risultando alla fine inscindibile da esso»<sup>66</sup>. In altri termini, come rileva Canale, per Ricœur «il considerare l'identità narrativa come una componente ineludibile del soggetto di diritto, provoca un significativo cambio di registro in seno al discorso giuridico attorno alla soggettività. Compito del diritto non è semplicemente quello di fissare attraverso la legge dei criteri invariabili di titolarità di diritti e rapporti, siano questi dedotti a partire da considerazioni atropologiche, etiche oppure convenzionali. Al "giuridico" spetta ora innanzitutto il

---

<sup>63</sup> Cfr. Paul Ricœur, *Tempo e racconto III. Il tempo raccontato*, trad. di Giuseppe Grampa, Jaca Book, Milano 1988, pp. 369-380. Sulla questione, cfr. Fabrizia Abbate, *Raccontarsi fino alla fine. Studi sull'identità narrativa in Paul Ricœur*, Edizioni Studium, Roma 1998.

<sup>64</sup> Franco Crespi, *Identità e riconoscimento nella sociologia contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 48.

<sup>65</sup> Damiano Canale, *Il soggetto di diritto secondo Paul Ricœur*, cit., p. 227.

<sup>66</sup> Ivi, pp. 227-228.

compito di guidare la narrazione delle azioni, dei fatti e dei comportamenti che consente all'individuo di ritrovare riflessivamente la *propria* identità riconoscendosi nelle *proprie* azioni»<sup>67</sup>.

L'importanza della nozione di identità narrativa non esaurisce di per sé i molteplici significati che Ricœur attribuisce a quella di soggettività giuridica, dal momento che essa fa da tramite, da "ponte" necessario «per accedere ad un modo ulteriore di "dire" il soggetto di diritto: il livello del *prescrivere*, che introduce i predicati di *buono* e *obbligatorio* in riferimento all'azione raccontata»<sup>68</sup>. Di fronte alla esigenza di formulare un giudizio etico-morale sulle narrazioni sempre plurali e sulle scelte tra i diversi intrecci possibili, la configurazione «prescrittiva» della narrazione di sé non si riduce tuttavia «all'auspicio di una *vita buona*, all'immagine di un'azione che trova in se stessa il proprio compimento, né tanto meno alla semplice applicazione del comando giuridico esterno, all'intervento dello Stato sovrano quale strumento generatore di soggettività»<sup>69</sup>. Nella ricostruzione della soggettività giuridica dell'agente, è al «giudiziario» (ovvero, alle concrete pratiche giurisprudenziali) che spetta la dovuta attenzione proprio per poter così ricomporre la figura del soggetto di diritto: infatti, «la scelta della narrazione congruente, effettuata dal giudice nel processo, costituisce una mediazione esemplare tra l'eteronomia della prescrizione legale e il giudizio di equità presupposto dalla figura della "saggezza pratica"»<sup>70</sup>. Il «giudizio in situazione» con cui si conclude l'intero processo costituisce allora «un atto produttore di soggettività», una soggettività che, in un processo continuo di identificazione, pur approdando ad una attribuzione di responsabilità, pur definendo il «soggetto di imputazione», si muove comunque nell'ambito della sfera del «tragico d'azione» in cui si traduce comunque la giustizia «in situazione»<sup>71</sup>. Ciò detto, nel paragrafo (*Struttura dialogica e istituzionale del soggetto di diritto*) che chiude lo scritto incluso in *Il Giusto* (*Chi è il soggetto del diritto?*), Ricœur da parte sua non elude, si è già detto, la domanda inerente le condizioni di attualizzazione delle attitudini del soggetto capace, quelle cioè che lo rendono «un *vero e proprio* soggetto di diritto»<sup>72</sup>. In prima istanza, queste condizioni, per essere tali, hanno bisogno, come sappiamo, della continua mediazione di «forme

---

<sup>67</sup> Ivi, p. 228.

<sup>68</sup> Ibidem.

<sup>69</sup> Ivi, p. 229.

<sup>70</sup> Ibidem.

<sup>71</sup> Cfr. Paul Ricœur, *Il Giusto*, cit., p. 190.

<sup>72</sup> Ivi, p. 24.

interpersonali di alterità» e di «forme istituzionali di associazione» per poi diventare poteri reali «a cui possano corrispondere diritti reali»: queste condizioni fondamentali consentono il concreto dispiegarsi del soggetto nell'ambito giuridico e politico. In sintesi, l'esame di Ricœur di necessità, non comprende soltanto la «mediazione dell'altro in generale», ma verte anche sullo «sdoppiamento» dell'alterità stessa in «alterità interpersonale» (cioè, relazioni fra un *io* e un *tu* come struttura dialogica del soggetto del diritto) e in «alterità istituzionale» (cioè, relazioni con il *terzo*). Quest'ultima è quella che designa la specificità del giuridico: infatti, è proprio nel passaggio dalla struttura dialogica a quella istituzionale del soggetto del diritto che si traduce lo «statuto specifico del diritto»<sup>73</sup>. Nella dinamica della relazionalità del soggetto del diritto, allora, la «relazione triadica io/tu/terzo»<sup>74</sup> è dunque necessaria «per regolare il passaggio dalla mera capacità alla effettuazione»<sup>75</sup>.

*Interludio filosofico. Pluralità umana e spazio pubblico dell'apparire:  
Hannah Arendt*

Quest'ultimo transito della riflessione di Ricœur pone capo alla sua considerazione del *politico* che, in questo contesto, viene considerato per analogia a quello che Hannah Arendt ha chiamato lo «spazio pubblico dell'apparire»<sup>76</sup>. Com'è noto, Hannah Arendt, una delle intelligenze critiche femminili più alte del Novecento, studiosa di filosofia e politica, nella sua ultima e incompiuta opera *The Life of the Mind*<sup>77</sup> ha affermato che «la

---

<sup>73</sup> Ivi, p. 3.

<sup>74</sup> Ivi, p. 26.

<sup>75</sup> Alessandro Argiroffi, *Identità personale, giustizia ed effettività. Martin Heidegger e Paul Ricœur*, cit., p. 167.

<sup>76</sup> Cfr. Paul Ricœur, *Il Giusto*, cit., p. 28.

<sup>77</sup> Hannah Arendt, *La vita della mente*, intr. e cura di Alessandro Dal Lago, il Mulino, Bologna 1987. Sui fondamenti antropologici, politici e ontologici del pensiero della Arendt, cfr. tra gli altri Roberto Esposito (a cura di), *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Quattroventi, Urbino 1987; Simona Forti, *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Franco Angeli, Milano 1994 (2<sup>a</sup> ed. 1996); Laura Boella, *Hannah Arendt. Agire politicamente. Pensare politicamente*, Feltrinelli, Milano 1995; Françoise Collin, *L'homme est-il devenu superflu? Hannah Arendt*, Jacob, Paris 1999; Simona Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, Feltrinelli, Milano 1999 (ivi bibliografia); Roberto Giusti, *Antropologia della libertà. La comunità delle singolarità in Hannah Arendt*, Cittadella, Assisi 1999; AA.VV., *Hannah Arendt*, in «Fenomenologia e società», n. 3, 2001; Francesco Fistetti, Francesca R. Recchia Luciani (a

*pluralità è la legge della terra*». Secondo Arendt, «non esiste in questo mondo nulla e nessuno il cui essere stesso non presupponga uno *spettatore*. In altre parole, nulla di ciò che è, nella misura in cui appare, esiste al singolare: tutto ciò che è fatto per essere percepito da qualcuno. Non l'Uomo, ma uomini abitano questo pianeta»<sup>78</sup>. Per tutto ciò, dunque, la pluralità, come si diceva, è «la legge della terra». Al centro della ricostruzione arendtiana della teoria dell'*agire* - già avviata in precedenza nella sua principale e più nota opera *Vita activa*<sup>79</sup> - e del *pensare* vi è il tentativo di mostrare come la *sfera dell'apparenza* riesca a render conto del rapporto tra corpo, emozioni, differenza, singolarità (rapporto caratterizzato dall'ombra e dall'oscurità della vita interiore e della sfera privata) e apparizione nel contesto della pluralità, nella vera e propria realtà del mondo comune. La reciprocità e la forza di incorporazione dell'esperienza percettiva, che fa sì che gli esseri viventi siano soggetti e oggetti, percipienti e percepiti, trova il suo spazio nella sfera dell'apparenza, della relazione, della pluralità. Il fatto di vivere in un mondo in cui gli esseri senzienti sono apparenze destinate e insieme atte ad apparire, a vedere e a essere viste, a toccare e a essere toccate, fonda la «fede percettiva» che per la Arendt poggia sulla certezza secondo cui ciò che si percepisce possiede un'esistenza indipendente dall'atto del percepire. Da un lato, viviamo in un mondo in cui ognuno vede da prospettive molto diverse rispetto a quelle dei suoi simili, prospettive plurali, infinite, diverse, eccentriche; dall'altro, ciò che ognuno vede e sente è sempre un unico mondo, il mondo reale. Il «riconoscimento tacito da parte degli altri» della realtà del mondo nel suo apparire, ovvero il fatto che non siamo soli a vedere e a sentire, ma gli altri intersecano la nostra attività percettiva, la integrano così come la ostacolano, ripropone con forza la tesi della Arendt, secondo la quale, come abbiamo già osservato, «la pluralità è la legge della terra». L'apparenza si costituisce nei movimenti della percezione, che coinvolgono la presenza delle cose così come degli altri esseri umani e non può essere derivata dall'attività di un soggetto singolo che si rivolge verso se stesso e si forma un'immagine del mondo. Questa esperienza non è primaria, è derivata e costruita e come tale è il prototipo dell'attività mentale. Originaria è l'esistenza del mondo e di

---

cura di), *Hannah Arendt. Filosofia e totalitarismo*, il Melangolo, Genova 2007; Dario Zucchello, «Io voglio comprendere». *Hannah Arendt e l'esercizio del comprendere*, Aracne, Roma 2019.

<sup>78</sup> Hannah Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 99.

<sup>79</sup> Hannah Arendt, *Vita activa*, trad. di Sergio Finzi, Bompiani, Milano 1964.

esseri che sono *del* mondo prima ancora che *nel* mondo. L'apparizione di un essere vivente – innanzitutto come autoesibizione, far vedere, sentire la propria presenza e successivamente come autopresentazione, scelta deliberata, attiva e consapevole di come apparire - è dunque il momento inaugurale dell'esperienza intesa come coinvolgimento in un tessuto di relazioni e scambi tra il percepire e l'essere percepiti, l'esplorazione soggettiva e gli aspetti del mondo oggettivo.

Tra luce e oscurità, tra emozioni, riflessi, ombre, variazioni, rifugi, fughe, derive o prospettive, tra natalità<sup>80</sup>, esistenze vissute e morti, l'io agisce e patisce, in quanto è corpo e anima, ha perduto il mito del rifugio dell'interiorità, ma ha guadagnato l'ancoramento nella realtà delle relazioni con altri corpi e con le cose. In questa realtà è accompagnato da una coscienza silenziosa dell'io-sono-io, che unifica le sue esperienze, anche quando è totalmente dimentico di se stesso, a partire dal «sentirsi» fisico-corporeo. Questa coscienza tacita si trasformerà poi nella rivelazione agli altri del *chi*, di un'identità costruita attraverso gli atti di una vita: la biografia. Secondo Arendt, «l'azione, la sola attività che metta in rapporto diretto gli uomini senza la mediazione di cose materiali, corrisponde alla condizione umana della pluralità». Non esiste azione solitaria in quanto tale, e l'agire, all'opposto del «lavorare» e più ancora dell'«operare», si coniuga sempre al plurale. La pluralità umana, condizione fondamentale sia del discorso che dell'azione, ha «il duplice carattere dell'eguaglianza e della distinzione». Che cosa significa? Innanzitutto, il fatto che questa eguaglianza proceda insieme alla «distinzione» significa che essa non va intesa come riduzione all'identico e all'invariabile, ma come parità fondamentale che autorizza la possibilità di azioni e parole «rivelatrici» che ci distinguono dagli altri manifestando la nostra identità più peculiare. Infatti non esisterebbe uno spazio pubblico senza questo fragile equilibrio della prossimità e della distanza tra l'io, il tu e il noi. Il senso di questa eguaglianza propone il riconoscimento nella pluralità (e non nell'uniformità) delle differenze. Nella *filosofia dell'apparenza*<sup>81</sup> abbozzata dalla Arendt l'immagine del mondo come “scena” è immersa in una luce greca: agire è soprattutto dar da vedere e la visione è appunto l'attitudine umana

---

<sup>80</sup> Sul tema della natalità nella riflessione di Hannah Arendt, cfr. Margarete Durst, *La forza della fragilità. La nascita in Hannah Arendt*, in AA.VV., *Hannah Arendt*, cit., pp. 23-50.

<sup>81</sup> Sull'argomento, cfr. Bethania Assy, *Coltivare sentimenti pubblici. La struttura pubblica della Vita della mente di Arendt*, in Francesco Fistetti, Francesca R. Recchia Luciani (a cura di), *Hannah Arendt*, cit., pp. 131-149.

fondamentale non solo al livello della teoria, ma anche al livello dell'esistenza mondana. La parola «rivelante» e il discorso libero e comunicativo costituiscono i modi fondamentali dell'azione. L'attore sociale ha come testimoni coloro insieme ai quali agisce, perché l'azione richiama gli sguardi su di lui o lo espone agli occhi di tutti: agire è scoprirsi. Ecco perché, come si diceva poc'anzi, «non esiste in questo mondo nulla e nessuno il cui essere stesso non presupponga uno *spettatore*». La relazione soggetto-oggetto si schiude su di una circolarità nella quale l'essere «vero» non si trova né da una parte né dall'altra perché il soggetto esige un mondo che di per se stesso è invito allo sguardo, al dialogo reciproco tra l'io, il tu e il noi. Il mondo è dunque essere per il soggetto e l'uomo è essere al mondo e *per* il mondo. Nell'azione, l'apparenza non è in se stessa travestimento ingannevole, maschera di una persona, perché la realtà si concede a noi nei suoi vari aspetti come delimitata dal visibile o dall'evidenza nella distinzione tra sembianti autentici e sembianti inautentici. L'azione ci inserisce nel mondo permettendoci di «acquisire e sostenere la nostra identità personale e di iniziare qualcosa di completamente nuovo». L'azione, in quanto inizio perenne, è la trama della storia da cui emerge il senso dell'identità e che fa parlare la pluralità *nel* e *del* mondo.

### *Tra etica, politica e giustizia: Ricœur & Rawls*

All'altezza di quanto detto, il riferimento al concetto arendtiano di «spazio pubblico dell'apparire», qui richiamato, spinge tra l'altro Ricœur non soltanto a compiere una sorta di «oltrepassamento ermeneutico» del contrattualismo di Rawls attraverso un progetto di *antropologia filosofica* che articola il passaggio dalla “giustizia” al “giusto”<sup>82</sup>, ma anche a considerare «*il politico*» come «l'ambito per eccellenza di compimento delle potenzialità umane»<sup>83</sup> e a chiamare *potere* «la forza comune che risulta dal voler vivere insieme» e, di conseguenza, indicare il *potere politico*, che inizia con la capacità dell'uomo, ciò che «conferisce all'edificio dei poteri una prospettiva di durata e di stabilità e, più fundamentalmente, progetta l'orizzonte della pace pubblica, compresa come tranquillità dell'ordine»<sup>84</sup>. È da questo livello politico dell'istituzione che scaturisce la giustizia (ivi

<sup>82</sup> Cfr. Francesco Fistetti, *Il socratismo politico di Paul Ricœur*, in Id., *I filosofi e la polis. La scoperta del principio di ragione insufficiente*, cit., p. 354.

<sup>83</sup> Paul Ricœur, *Il Giusto*, cit., p. 27.

<sup>84</sup> Ivi, p. 28.

compresi i suoi fallimenti)<sup>85</sup> come valore etico: «rendere a ciascuno il suo», dice Ricœur<sup>86</sup>, con esplicito riferimento a *Una teoria della giustizia* di Rawls, dove appunto si legge: «La giustizia è la prima virtù delle istituzioni sociali, così come la verità lo è dei sistemi di pensiero»<sup>87</sup>. Ora, questi pochi cenni ci mostrano con tutta evidenza quanto sia profondo l'interesse dell'ultimo Ricœur per le tematiche inerenti lo statuto specifico del diritto e la problematica della giustizia sul piano etico-filosofico e politico. Come puntualmente osserva Fistetti, la strategia di Ricœur si disvela appieno nel

---

<sup>85</sup> Cfr. Paul Ricœur, *Il Giusto, la giustizia e i suoi fallimenti*, in Egle Bonan, Carmelo Vigna (a cura di), *Etica del plurale*, cit., pp. 3-20. In questo testo, come precisa Francesca Brezzi (cfr. Id., *Introduzione a Ricoeur*, cit., pp. 121-124), Ricœur constata «con dolorosa empatia [...] la forza e la debolezza di tutto l'ordine giuridico inteso come diritto positivo». Rileggendo Aristotele, Kant e Hegel, ma altresì, tra i contemporanei, Rawls e Walzer, il filosofo francese muove dalla contrapposizione aporetica che vede opporsi da un lato l'idea di giusto, considerata come idea regolatrice, trascendentale per l'intero campo del diritto positivo, dominio della legge», dall'altro «il constatabile e constatato fallimento della giustizia nella sua forma giudiziaria, prova evidente dell'impotenza a giustificare in maniera convincente il *diritto di punire*». Rivolgendo la sua attenzione sul limite dei problemi giuridici e giudiziari, Ricœur focalizza «la duplice sofferenza che appare in maniera ineluttabile: il patimento inflitto dalle istituzioni giudiziarie al colpevole condannato si aggiunge a quello della vittima». Se il *diritto di punire* assilla tanto la filosofia morale quanto la giustizia penale, allora gli interrogativi problematici che si pongono dicono: «la legittimità della costrizione è sufficiente a giustificare la violenza verso il colpevole condannato, invece il *diritto di punire resta un'onta intellettuale*, scandalo per l'intelligenza e il cuore? E ancora: perché punire? E come fare fronte ai fallimenti della giustizia se non aprendosi ad altre costellazioni concettuali quali il perdono, la compassione, l'amore, la solidarietà, la responsabilità e la cura?» (ivi, pp. 121-122). Queste domande sono per Ricœur, che riflette sulla forza e debolezza del diritto (passando attraverso Platone, Aristotele, Kant e Hegel), come «una spina nella carne», dal momento che egli intravede lo «scacco» della giustizia e il «fallimento» del diritto penale in ogni tentativo di giustificazione razionale della pena, perché dopo la pronuncia della sentenza «per il colpevole condannato comincia un'altra storia, che non è più quella del processo, ma quella della sanzione», la cui giustificazione, in quanto «sofferenza inflitta legalmente», costituisce «il punto cieco di tutto il sistema giudiziario», che diventa «sistema penale» (Paul Ricœur, *Il Giusto, la giustizia e i suoi fallimenti*, cit., p. 14). Di fronte allo «scandalo della pena», che comunque pervade la comunità umana, secondo Ricœur, il compito «aperto» di una giustizia ricostruttiva e riabilitativa rimane comunque quello di tentare di procedere nel cammino verso «l'utopia della giustizia non violenta» (ivi, p. 20) nell'adempimento di una *ratio legis*. Sull'argomento, v. Francesca Brezzi, *In cammino verso la giustizia non violenta*, in «Per la filosofia», anno XXI, n. 61, 2004, pp. 19-32 e Oreste Aime, *Dei delitti, della pena e del perdono*, in Mauro Piras (a cura di), *Saggezza pratica e riconoscimento*, cit., pp. 165-188.

<sup>86</sup> Cfr. Paul Ricœur, *Il Giusto*, cit., p. 28.

<sup>87</sup> John Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., p. 21.

tentativo di «restituire al diritto il ruolo di regolatore delle istanze di giustizia, nel senso che esso è chiamato in una situazione storica reale e in una determinata comunità a prendere in considerazione l'eterogeneità dei beni sociali da distribuire (con il carico dei valori e delle valutazioni di cui sono "portatori") per stabilire la scala di priorità tra questi beni che aspirano tutti ad avere il primo posto»<sup>88</sup>. Questo interesse, quindi, costituisce, tra l'altro, uno dei motivi plausibili per cui Ricœur legge e interpreta la teoria della giustizia di Rawls. In generale, come ha sostenuto ancora Fistetti, è proprio il "socratismo politico" dell'ultimo Ricœur che predispone il filosofo francese a incontrarsi con la filosofia politica americana, e, in particolare con il pensiero di Rawls, un incontro che non è dettato «da semplice curiosità intellettuale», ma che subito si connota per la sua torsione critica e per la sua radicale scelta di campo. Scrive Fistetti: «L'approccio ricœuriano alla teoria della giustizia di Rawls appare fin dal primo momento improntato a una premessa ermeneutica destinata a giocare una funzione strategica nel percorso filosofico che ha portato l'ultimo Ricœur – vale a dire quello successivo a *Soi-même comme un autre* – a una riflessione critica sempre più ricca e approfondita sulle democrazie contemporanee e, in particolare, sui rapporti cruciali tra potere politico, sistema giuridico e sfere istituzionali. Se volessimo compendiare in una formula l'approdo finale di questo tragitto del pensiero dell'ultimo Ricœur, potremmo dire che l'attraversamento della filosofia politica di Rawls ha condotto Ricœur a spostarsi dal terreno della giustizia a quello del giusto: *Le Juste*, come suona, non a caso, il titolo di un suo volume del 1995. La premessa ermeneutica in questione è propriamente la "precomprensione" della giustizia, il sentimento o il senso morale della giustizia [...]. L'insistenza su questa dimensione, per così dire, precategoriale della nozione di giustizia consente a Ricœur di indebolire le pretese epistemologiche avanzate dalla dottrina rawlsiana della giustizia a presentarsi come una teoria "pura" e "indipendente", e conseguentemente di ricomprenderla in un 'circolo ermeneutico' virtuoso fra teoria e fatti, tra costruzione epistemica e riferimento alle tradizioni storiche, tra universalità e contestualità»<sup>89</sup>.

Ora, non v'è dubbio che l'interesse che la teoria della giustizia di Rawls suscita in Ricœur è senza dubbio motivato dal rapporto che Rawls

---

<sup>88</sup> Francesco Fistetti, *Il socratismo politico di Paul Ricœur*, cit., p. 361.

<sup>89</sup> Ivi, pp. 341-342.

intrattiene con Kant<sup>90</sup>; in tal senso essa è «una teoria orientata in direzione *deontologica* (e non aristotelicamente *teleologica*) nella quale *il giusto ha priorità sul buono* nella convinzione che se formulata in modo completo, la concezione della giustizia possa esprimere tutte le dimensioni dell'uomo “*sub specie aeternitatis*”»<sup>91</sup>. Andando “oltre Kant”, la teoria della giustizia di Rawls concepisce il “giusto” come applicato prima alle istituzioni e solo secondariamente alle persone e agli enti di diritto internazionale, con la conseguenza di segnare così marcatamente «quel legame forte e “originario”, nel quale trova fondamento la componente contrattualistica della teoria rawlsiana, tra la giustizia e il “medio” istituzionale (nell’ottica di Ricœur) della società»<sup>92</sup>. Per tutto ciò, secondo Ricœur, Rawls tenta di avviare, nell’epoca contemporanea, una possibile risoluzione del problema lasciato insoluto da Kant nella *Rechtslehre* (§§ 46-47): come passare dall’autonomia morale (libertà a sfondo etico) al contratto sociale (rinuncia alla libertà per la repubblica)<sup>93</sup>. Nel *leggere Rawls*, Ricœur sottopone la sua teoria<sup>94</sup> a una serie di interrogativi che finiscono implacabilmente nel

---

<sup>90</sup> Le ragioni sono principalmente due. Come scrive l’autore del *Giusto* nello scritto *È possibile una teoria semplicemente procedurale della giustizia? A proposito di Una teoria della giustizia di John Rawls*: «Prima ragione: Rawls si situa manifestamente sulla linea di discendenza di Kant piuttosto che di Aristotele. Rammento che la teoria della giustizia, compresa da Aristotele come una virtù particolare, e cioè la giustizia distributiva e correttiva, come tutte le altre virtù trae il suo senso dal quadro *teleologico* di pensiero che la mette in rapporto con il bene, per lo meno quale è compreso dagli esseri umani; ora, con Kant si è operato un rovesciamento di priorità a beneficio del giusto e a spese del buono, tale che la giustizia assume il suo senso in un quadro *deontologico* di pensiero. Seconda ragione: mentre con Kant l’idea del giusto si applica innanzitutto alle relazioni da persona a persona, con Rawls la giustizia si applica innanzitutto alle istituzioni – essa è la virtù per eccellenza delle istituzioni – e soltanto a titolo secondario agli individui e agli Stati nazionali, considerati quali individui sulla scena della storia. Ora, questo approccio deontologico in materia di moralità ha potuto mantenersi sul piano istituzionale solo basandosi sulla finzione di un contratto sociale, grazie al quale una certa quantità di individui arriva a superare lo stato, presupposto primitivo, di natura per accedere allo stato di diritto. L’incontro fra una prospettiva deliberatamente deontologica, in materia di moralità, e la corrente contrattualistica, sul piano delle istituzioni, costituisce il problema centrale di Rawls» (Paul Ricœur, *Il Giusto*, cit., p. 57).

<sup>91</sup> Daniele M. Cananzi, *Il “giusto” tra proceduralismo e fondazionismo. Ricoeur “lettore” di Rawls*, cit., p. 317.

<sup>92</sup> Ivi, p. 318.

<sup>93</sup> Cfr. Paul Ricœur, *Il Giusto*, cit., p. 58.

<sup>94</sup> Di Ricœur “lettore” e interprete critico della filosofia rawlsiana si tengano altresì presenti i saggi *Le juste entre le légal et le bon*; *John Rawls: de l’autonomie morale à la fiction du contrat sociale* e *Le cercle de la démonstration*, raccolti e pubblicati in *Lecture 1. Autour*

mettere in discussione alcuni dei suoi assunti principali proprio in relazione alla possibile chiarificazione del concetto di *giustizia*. Nella fattispecie, egli si chiede: quale relazione si instaura tra la giustizia (distributiva) e i soci che ne prendono parte? Un approccio deontologico in materia morale è, forse, logicamente solidale con una procedura contrattualistica, laddove la virtù si applica alle istituzioni piuttosto che agli individui come accade con la virtù di giustizia? Che tipo di legame sussiste fra una *prospettiva* deontologica e una *procedura* contrattualistica? Può il giusto collocarsi in posizione intermedia tra il buono e il legale? Questi tre interrogativi costituiscono il nucleo forte della lettura che Ricœur compie di Rawls e che si sintetizzano paradigmaticamente nel titolo stesso del suo studio: «È possibile una teoria semplicemente procedurale della giustizia?» e che, sul piano del contenuto costituisce la sua questione principale, «possiamo sostituire una concezione semplicemente procedurale della giustizia a una fondazione etica?»<sup>95</sup>, dal momento che proprio ciò esprime la posta in gioco di qualsiasi teoria contrattualistica della giustizia. Sul piano dell'interesse critico, seguendo la ricostruzione di Cananzi, è possibile identificare tre principali questioni che occupano l'argomentazione che Ricœur svolge nella sua lettura "critico-costruttiva" della teoria della giustizia di Rawls: «a) il rapporto tra velo di ignoranza e finalismo deontologico; b) il rapporto tra convinzioni ponderate ed equilibrio riflessivo; c) il rapporto tra principio del *maximin* e fondazionismo»<sup>96</sup>. Per Ricœur, l'intero libro di Rawls (*Una teoria della giustizia*) «è un tentativo per spostare la questione della fondazione a beneficio di una questione dell'accordo reciproco, e questo è il tema stesso di ogni teoria contrattualistica della giustizia»<sup>97</sup>. La teoria rawlsiana della giustizia è una teoria deontologica poiché si oppone all'approccio teleologico dell'utilitarismo, e come tale si configura come «una deontologia senza fondazione trascendentale». Ora la nozione base diventa per l'appunto quella di una *giustizia procedurale*, ma, per Ricœur, una concezione puramente procedurale della giustizia «riesce soltanto a formalizzare tale concetto, che dev'essere comunque sempre

---

*du politique*, Paris 1991 (risp. pp. 176-195; 196-216; 217-231). Ulteriormente centrale e indispensabile è il riferimento di Ricœur a Rawls compiuto in *Sé come un altro* (spec. pp. 331-340, pp. 356-367).

<sup>95</sup> Paul Ricœur, *Il Giusto*, cit., p. 72.

<sup>96</sup> Daniele M. Cananzi, *Il "giusto" tra proceduralismo e fondazionismo. Ricoeur "lettore" di Rawls*, cit., p. 320.

<sup>97</sup> Paul Ricœur, *Il Giusto*, cit., p. 60.

presupposto»<sup>98</sup>. Secondo Ricœur, Rawls «fa per la teoria politica ciò che Kant aveva già fatto per la ragion pratica: separare etica e morale, e rendere quest'ultima completamente *autonoma* rispetto alla prima». Questa autonomizzazione della moralità, peraltro, può essere raggiunta soltanto attraverso una sua radicale formalizzazione, per cui l'imperativo kantiano (“Agisci soltanto secondo quella massima che, al tempo stesso, puoi volere che divenga una legge universale”) diventa «il *paradigma* teorico di una concezione deontologica della morale e di una concezione procedurale della giustizia»<sup>99</sup>.

Dare una soluzione procedurale della questione del giusto è l'obiettivo dichiarato del libro di Rawls: «una procedura *equa* in vista di un assetto *giusto* delle istituzioni»<sup>100</sup>. Di fatto, «l'intero libro mira a fornire una versione contrattualistica dell'autonomia kantiana» (ibidem); per far ciò, Rawls elabora la sua teoria della *giustizia come equità* (*justice as fairness*), che si può qualificare scindendone i due momenti: «l'*equità*, che si lega alla finzione del contratto sociale e della “posizione originaria” e consiste nella circolarità che li rende, al tempo stesso, autori e prodotti della società; la *giustizia* che si lega ai principi espressi dalla “procedura di deliberazione” e consiste nell'esecuzione corretta delle procedure pure istituite secondo una circolarità tra principi di giustizia e comprensione del giusto»<sup>101</sup>. Due sono le circolarità che Ricœur evidenzia nella teoria di Rawls e che consentono al filosofo francese di chiarire meglio la complessità del rapporto «tra individui e società, tra deontologia kantiana e nuovo contrattualismo, tra proceduralismo e fondazionismo»: la prima (i) insiste «sul primato della società sull'individuo e derivazione della stessa società dal contratto tra individui»; la seconda (ii), è quella «tra la precomprensione del giusto e l'argomento dei due principi della giustizia – 1) libertà, 2) differenza e uguali opportunità»<sup>102</sup>. Muovendo dall'affermazione rawlsiana secondo cui «la società va interpretata come un'impresa cooperativa per il reciproco vantaggio»<sup>103</sup>, Ricœur, esplicitando la prima circolarità (i), osserva come in Rawls la società si configuri principalmente per la sua valenza mutualistica e il sistema sociale nel suo complesso sia sostanzialmente un processo di

<sup>98</sup> Lorenzo Altieri, *Le metamorfosi di Narciso*, cit., p. 603.

<sup>99</sup> Ibidem.

<sup>100</sup> Paul Ricœur, *Il Giusto*, cit., p. 60.

<sup>101</sup> Daniele M. Cananzi, *Il “giusto” tra proceduralismo e fondazionismo. Ricoeur “lettore” di Rawls*, cit., pp. 320-321.

<sup>102</sup> Ivi, p. 321.

<sup>103</sup> John Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., p. 84.

distribuzione, intendo però la struttura della società in senso distributivo non nell'accezione meramente economica ma sociale, ovvero come distribuzione sia dell'applicazione (*assignment*) dei diritti e doveri, sia della distribuzione (*distribution*) di vantaggi economici e sociali. Ricœur cita Rawls: «L'oggetto principale della giustizia è la struttura fondamentale della società, o più esattamente il modo in cui le maggiori istituzioni sociali *distribuiscono* i doveri e i diritti fondamentali e determinano la suddivisione dei benefici della cooperazione sociale»<sup>104</sup>; e poi commenta così: «Il sistema sociale è, a titolo primario, un processo di distribuzione; distribuzioni di ruoli, di statuti, di vantaggi e di svantaggi, di benefici e di cariche, di obbligazioni e di doveri. Gli individui sono dei partner: essi *prendono parte*, nella misura in cui la società distribuisce delle *parti*. Questa concezione della società come processo distributivo permette di superare l'opposizione classica fra una concezione olistica della società (sul tipo di quella di Durkheim e di Weber). Se questa opposizione avesse un qualche valore, ci sarebbe una evidente contraddizione fra la pretesa che l'oggetto primario della giustizia sia la struttura fondamentale della società e il tentativo di derivare le regole di base della società da un contratto. Nella misura in cui la società è “un'impresa cooperativa per il reciproco vantaggio”, dobbiamo rappresentarcela, a un tempo, come un tutto irriducibile e come un sistema di interrelazioni fra gli individui. La giustizia, allora, può essere ritenuta la virtù delle istituzioni, ma di istituzioni che mirano alla promozione del bene di coloro che vi prendono parte [...]. Per questo la scelta razionale deve essere fatta in comune, nella prospettiva di un accordo finale sul modo migliore di governare la società»<sup>105</sup>. Dal momento che vi sono diversi modi di distribuire e ripartire vantaggi e svantaggi, la società si configura essenzialmente nel suo insieme come un fenomeno consensuale (per il consenso che richiede circa le procedure che segnano la possibilità di regolare le rivendicazioni in concorrenza e i conflitti) e conflittuale (per la ripartizione disuguale nella distribuzione). Di conseguenza, i principi di giustizia, sostiene Ricœur, «vertono esattamente su questa situazione problematica, generata dall'esigenza di una ripartizione equa e solidale»<sup>106</sup>. La «struttura fondamentale» di una società ruota intorno a due principi di giustizia, che da Rawls vengono espressi nella loro prima enunciazione: «Primo: ogni persona ha un eguale diritto alla più estesa libertà

---

<sup>104</sup> Ivi, p. 24.

<sup>105</sup> Paul Ricœur, *Il Giusto*, cit., pp. 66-67.

<sup>106</sup> Ivi, p. 68.

fondamentale compatibilmente con una simile libertà per gli altri. Secondo: le ineguaglianze sociali ed economiche devono essere combinate in modo da essere *a)* ragionevolmente previste a vantaggio di ciascuno; *b)* collegate a cariche e posizioni aperte a tutti»<sup>107</sup>.

Ricœur cita i due principi di giustizia disposti da Rawls perché ha da problematizzare criticamente la seconda circolarità (ii) sopra richiamata, che riflette specularmente le aporie di una teoria solamente procedurale della giustizia, responsabile della divaricazione inconciliabile tra il “giusto” e il “buono” e, al contempo, dell’asserita priorità della giustizia come virtù delle istituzioni rispetto al “bene” come ambito concernente le scelte delle visioni del mondo e degli stili di vita personali<sup>108</sup>. Come già si era espresso nella “piccola etica” tracciata in *Sé come un altro*, Ricœur sostiene che la concezione procedurale «provvede nel migliore dei modi alla formalizzazione di un senso della giustizia che non cessa di essere presupposto. Come Rawls stesso riconosce, l’argomento su cui poggia la concezione procedurale non consente di edificare una teoria indipendente ma riposa sulla precomprensione di che cosa significhino l’ingiusto e il giusto, la quale permette di definire e di interpretare i due principi di giustizia prima che si possa provare – se mai ci si arrivasse – che si tratta proprio dei principi che verrebbero scelti nella situazione originaria sotto il velo di ignoranza»<sup>109</sup>. La posta in gioco di qualsiasi teoria contrattualistica della giustizia si basa sulla possibilità di sostituire una concezione semplicemente procedurale della giustizia con una fondazione etica. Diversamente, la «tendenza principale» di *Una teoria della giustizia* è quella di sostituire, per quanto possibile, una soluzione procedurale a una soluzione fondazionale della questione del giusto. Da ciò scaturisce, come sostiene Ricœur ne *Il Giusto*, l’andamento costruttivista e artificioso che il libro condivide con il resto della tradizione contrattualistica. «Quando è subordinato al bene, il giusto deve essere scoperto; quando è generato da mezzi semplicemente procedurali, il giusto deve essere costruito: non è conosciuto in precedenza; si presuppone che esso scaturisca dalla deliberazione all’interno di una condizione di assoluta equità»<sup>110</sup>. Ora, è indubbio che una ridefinizione ermeneutica della teoria rawlsiana della giustizia come equità (*fairness*) la si può comprendere soltanto, come

<sup>107</sup> John Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., p. 66.

<sup>108</sup> Francesco Fistetti, *Il socratismo politico di Paul Ricœur*, cit., p. 342.

<sup>109</sup> Paul Ricœur, *Sé come un altro*, cit., p. 339.

<sup>110</sup> Paul Ricœur, *Il Giusto*, cit., p. 61.

osserva Fistetti, «alla luce di quel “socratismo politico” che reclama una continuità di fondo, sia pure mantenendo le necessarie distinzioni concettuali, tra il piano dell’etica, il piano morale e quello giuridico-politico: in una parola, tra la prospettiva deontologica e quella teleologica»<sup>111</sup>. Per Ricœur, il tentativo rawlsiano di affrancare la prospettiva deontologica della giustizia dalla prospettiva teleologica dell’etica «non può riuscire, dal momento che la concezione procedurale non può fare a meno del senso etico di giustizia, tanto che i due principi fondamentali di giustizia con la loro priorità lessicografica, e in particolare il secondo principio contenente la “clausola antisacrificale” che vieta che i meno avvantaggiati siano sacrificati a beneficio dei più favoriti, sono anch’essi in una certa misura espressione dei “giudizi ponderati”»<sup>112</sup>.

I paradossi della costruzione testuale del libro di Rawls *Una teoria della giustizia* sono stati viepiù registrati dagli interpreti e critici<sup>113</sup>. Da parte sua, Ricœur ha soprattutto inteso osservare che nella teoria rawlsiana della giustizia vi sia una precomprensione di ciò che si intende per giusto e ingiusto che si traduce e si rivela nella connessione tra la Regola d’Oro<sup>114</sup> –

---

<sup>111</sup> Francesco Fistetti, *Il socratismo politico di Paul Ricœur*, cit., p. 344.

<sup>112</sup> Ivi, p. 345.

<sup>113</sup> A tal proposito, cfr. Jean-Pierre Dupuy, *Le paradoxes de “Théorie de la justice”*, in “Esprit”, n. 1, 1988, pp. 72-84.

<sup>114</sup> Al riguardo, cfr. Daniella Iannotta, *La Regola d’Oro nella prospettiva etico-morale di P. Ricœur*, in Attilio Danese (a cura di), *L’io dell’altro. Confronto con Paul Ricœur*, Marietti, Genova, 1993, pp. 227-238. Nella sua *Introduzione (L’alterità nel cuore dello stesso) a Sé come un altro* di Ricœur (in Paul Ricœur, *Sé come un altro*, cit., pp. 11-68), Daniella Iannotta mette bene in evidenza come il terreno fecondo di transizione fra etica e morale per Ricœur sia proprio la Regola d’Oro, in quanto «fa da tramite fra l’aspetto etico della sollecitudine verso l’altro e l’aspetto morale del rispetto dovuto alle persone introdotto dalla seconda formulazione dell’imperativo categorico: “Agisci in modo da trattare l’umanità, sia nella sua persona sia in quella di ogni altro, sempre anche come fine e mai semplicemente come mezzo”. In questa formulazione l’Autore vede in atto una tensione fra i termini di umanità e di persone come fini in sé. Se da una parte, l’idea di umanità si colloca sulla linea della “universalità astratta”, su cui si articola l’autonomia della libertà morale, dall’altra, l’idea delle persone come fini in sé segna una discontinuità fra l’autonomia – che costituisce quella che Kant chiama la “unità della forma del volere (della universalità di esso” – e le persone – le quali, come dice Kant, fanno parte “della pluralità della materia (degli oggetti, cioè dei fini)”. Questa tensione induce a cercare nella Regola d’Oro il “terreno nuovo” sul quale il formalismo è chiamato a confrontarsi con l’alterità delle persone e quindi con la dissimmetria dell’interazione» (ivi, pp. 60-61). Ora, nota Iannotta, l’intenzione di Ricœur è quella di «farci leggere il secondo imperativo kantiano come la “formalizzazione della Regola d’Oro”, dal momento che questa, sia nella sua formulazione negativa – “Non fare agli altri ciò che detesteresti che ti fosse fatto” – come in quella

“parzialmente” formalizzata dall’imperativo categorico di Kant «Non fare agli altri ciò che detesteresti che ti fosse fatto» e la cui finalità «è di rettificare la dissimmetria iniziale legata al potere che un agente esercita sul paziente della sua azione e che la violenza trasforma in sfruttamento»<sup>115</sup> - e la regola del *maximin*, argomento puramente tecnico, improntato alla teoria della decisione e mutuato dalla teoria dei giochi, «in cui ci sono vincitori e perdenti privi di qualsiasi preoccupazione etica»<sup>116</sup>. Ora, è nei confronti di questa connessione che Ricœur, senza indugi, afferma perentoriamente la sua persuasione di fondo: «Staccata dal contesto della Regola d’Oro, la regola del *maximin* resterebbe un argomento semplicemente prudenziale, caratteristico di ogni gioco di mercanteggiamento. Non soltanto la prospettiva deontologica, ma anche la dimensione storica del senso della giustizia, non sono semplicemente intuitive, bensì risultano da una lunga *Bildung*, fondata sulla tradizione giudaica e cristiana altrettanto che greca e

---

positiva – “E come volete che gli uomini facciano a voi, così voi fate a loro” – ci mette in presenza della pluralità reale degli altri e delle possibilità alternative dell’interazione» (ivi, p. 61). Occorre però osservare come secondo Ricœur la Regola d’Oro presenti un carattere «imperfettamente formale» (Paul Ricœur, *Sé come un altro*, cit., p. 324), ed è quanto basta perché Kant non ne tenga conto e non la consideri se non in termini negativi. Il riferimento all’amare e al detestare, infatti, è «dell’ordine delle inclinazioni» (ibidem) e a queste è precluso l’ingresso nell’universo della volontà legislatrice; tuttavia, aggiunge Ricœur, si può sostenere che essa sia «parzialmente formale», per il fatto che essa non si pronuncia sul che cosa «l’altro amerebbe o detesterebbe che gli fosse fatto». Ora, non si può appiattare il secondo imperativo alla generalità astratta dell’universale, ove l’umanità «non è altro che l’universalità considerata dal punto di vista della pluralità delle persone: ciò che Kant chiama “oggetto” o “materia”» (ibidem), il che «finirebbe col sottrarre qualsiasi originalità al rispetto dovuto alle persone nella loro diversità» (ivi, p. 325). Occorre pertanto prendere atto che «qualcosa di nuovo viene detto quando le nozioni di “materia”, di “oggetto” del dovere sono identificate a quella di fine in sé. Ciò che qui viene detto di nuovo, è esattamente ciò che la Regola d’Oro enunciava sul piano della saggezza popolare, prima di essere passata al vaglio della critica. Ed è proprio la sua intenzione profonda che riemerge qui chiarita e purificata» (ivi, p. 326). Intenzione profonda che non soltanto, nel vietare di fare all’altro “ciò che detesteresti che ti fosse fatto”, dice di non trattare l’umanità “mai semplicemente come mezzo”, ma, nel prescrivere di fare “ciò che ameresti che ti fosse fatto”, ma mira «a restaurare un rapporto di reciprocità, laddove il potere-su, esercitato dall’uno sull’altro, decreta una dissimmetria profonda fra colui che agisce e colui che subisce gli effetti di questa azione stessa» (D. Iannotta, *Introduzione*, cit., pp. 61-62). Allora, il passaggio attraverso la Regola d’Oro si dimostra essere necessario «affinché la pluralità delle persone e la loro alterità reale non vengano “obliterate” dalla “idea inglobante di umanità”» (ivi, p. 62).

<sup>115</sup> Paul Ricœur, *Sé come un altro*, cit., p. 356.

<sup>116</sup> Paul Ricœur, *Il Giusto*, cit., p. 90.

romana. Separata da questa storia culturale, la regola del *maximin* perderebbe la sua caratterizzazione etica. Invece di essere quasi economica, voglio dire analoga a un argomento economico, essa andrebbe alla deriva verso un argomento pseudo-economico, una volta che fosse privata del suo radicamento nelle nostre convinzioni ponderate»<sup>117</sup>. Se tutto ciò avvenisse, «il principio del *maximin*, considerato da solo, potrebbe ridursi a una forma raffinata di calcolo utilitaristico; sarebbe questo il caso se non fosse equilibrato, precisamente, da giudizi ponderati, in cui il punto di vista dei più svantaggiati è preso come termine di riferimento»<sup>118</sup>. Per Ricœur, lo statuto epistemologico degli argomenti razionali in etica ha senso soltanto se congiunto alla considerazione secondo la quale noi «non possiamo fare a meno di una valutazione critica del nostro preteso senso della giustizia»<sup>119</sup>. Allora, ne consegue, il nostro compito «sarà quello di discernere quali componenti o quali aspetti delle nostre convinzioni ponderate postulino un continuo sradicamento di pregiudizi obliquamente ideologici». Perciò, questo lavoro critico «avrà come primo campo di applicazione i pregiudizi che si nascondono sotto quelle che i moralisti hanno chiamato “premesse specificanti”, per esempio la restrizione del principio di giustizia, che durante i secoli ha permesso di evitare la classificazione degli schiavi tra gli esseri umani» (ibidem). Puntualmente Fistetti riconosce che sotto questo profilo, «Ricœur, nel porre in risalto l’atteggiamento contraddittorio di Rawls di presentare in termini di autosufficienza epistemica la portata deontologica della teoria della giustizia senza perdere il riferimento alle “convinzioni” ben ponderate, trasforma quella che è una nascosta antinomia del discorso rawlsiano in un “circolo ermeneutico” tra la concezione procedurale della giustizia e la precomprensione storicamente radicata nel senso della giustizia»<sup>120</sup>. Una simile lettura per così dire “immanente” di Rawls, secondo quanto ritiene Fistetti, spinge Ricœur a «una riformulazione del liberalismo che va nella direzione di un socratismo politico incaricato di sorreggere una concezione della cittadinanza incentrata sul soggetto reale di diritto, vale a dire su un soggetto che sia messo in grado di godere di *diritti effettivi* e di realizzare pienamente le sue capacità di agente morale»<sup>121</sup>.

---

<sup>117</sup> Ivi, p. 79.

<sup>118</sup> Paul Ricœur, *Sé come un altro*, cit., p. 356.

<sup>119</sup> Paul Ricœur, *Il Giusto*, cit., p. 79.

<sup>120</sup> Francesco Fistetti, *Il socratismo politico di Paul Ricœur*, cit., p. 350.

<sup>121</sup> Ibidem.

*Ricœur: giustizia e vendetta. Implicazioni: l'atto di giudicare (processo, giudice, sentenza, pena)*

Occorre indugiare, sinteticamente, *attraverso Ricœur*, sull'inganno nascosto della vendetta che non soltanto finisce per sostituire una violenza con un'altra, nel senso che «invece di rettificare il rapporto tra me e l'altro sopprimendo la sofferenza ingiusta, distrugge la relazione stessa con l'alterità e quindi le condizioni di ogni giustizia»<sup>122</sup>, ma altresì deve tentare di trovare e definire quella «giusta distanza» che sia in grado di separare la giustizia dalla vendetta e la sostituisca alla più tenace delle forme della violenza, cioè il desiderio di vendetta (vale a dire la pretesa di farsi giustizia da soli), che non può che finire nel piegare la nostra fallibilità verso una «deriva» intrinsecamente violenta<sup>123</sup>. «Nessuno è autorizzato a fare giustizia a se stesso: così dice la regola di giustizia»<sup>124</sup>. Per Ricœur la grande conquista consiste proprio nell'uscire dal cortocircuito della vendetta e ciò avviene allorquando «la giustizia sostituisce la messa a distanza dei protagonisti, il cui simbolo nel diritto penale è l'istituzione di uno scarto fra il crimine e la punizione»<sup>125</sup>. Tale scarto può essere istituito soltanto dall'entrata in scena di «un terzo» che non sia uno dei protagonisti, cioè una terza parte, fra l'offensore e la sua vittima, fra il crimine e il castigo: un terzo inteso quale garante della giusta distanza fra due azioni e due agenti: lo stabilirsi di questa distanza postula la transizione «fra la giustizia in quanto virtù e la giustizia in quanto istituzione»<sup>126</sup>. In questo modo «una più alta equazione, in cui il giusto comincia a distinguersi dal non giusto, viene a proporsi: quella fra giustizia e imparzialità»<sup>127</sup>. Giusta distanza, mediazione di un terzo e imparzialità si costituiscono come «i grandi sinonimi del senso della giustizia»: sulla loro strada l'indignazione «ci ha

---

<sup>122</sup> Laura Pialli, *Fenomenologia del fragile: fallibilità e vulnerabilità tra Ricœur e Lévinas*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1998, p. 83.

<sup>123</sup> Cfr. Luca Alici, *Il paradosso del potere*, cit., p. 213.

<sup>124</sup> Paul Ricœur, *Il Giusto 2*, cit., p. 265.

<sup>125</sup> Paul Ricœur, *Il Giusto*, cit., p. 7.

<sup>126</sup> Paul Ricœur, *Il Giusto 2*, cit., p. 265. Per Ricœur, la giustizia in quanto virtù «implica il riferimento ricorrente a un altro. In questo senso, la giustizia non è una virtù fra le altre, accanto al coraggio, alla temperanza, alla generosità, all'amicizia, alla prudenza; essa condivide di fatto, con tutte queste virtù, lo statuto razionale dell'equilibrio fra eccesso e difetto. Ma innanzitutto la giustizia è il versante di tutte le altre virtù orientata verso l'altro, nella misura in cui quelle tengono conto dell'esistenza, dei bisogni e delle esigenze di qualcun altro» (Paul Ricœur, *Il Giusto 2*, cit., pp. 265-266).

<sup>127</sup> Paul Ricœur, *Il Giusto*, cit., p. 7.

condotto fin dalla nostra più tenera età» (ibidem) nel semplice grido «è ingiusto!».

Nel testo *L'atto di giudicare* (raccolto e pubblicato ne *Il Giusto*), Ricoeur esplicita il “paradosso” della forza che diviene istitutrice della società: «Fondamentalmente, la giustizia si oppone non soltanto alla violenza *tout court*, così come alla violenza dissimulata e a tutte le sottili violenze [...], ma anche a questa simulazione di giustizia, che è la vendetta, l'atto di rendersi giustizia da soli. In questo senso, l'atto fondamentale attraverso cui si può dire che la giustizia è fondata in una società, è l'atto in virtù del quale la società priva gli individui del diritto e del potere di fare giustizia a se stessi, l'atto per mezzo del quale la forza pubblica confisca per se stessa questo potere di dire e di applicare il diritto; d'altronde, proprio in virtù di tale confisca, le operazioni più civili della giustizia, in particolare nella sfera penale, ancora serbano la marca visibile di quella violenza originaria che è la vendetta»<sup>128</sup>. È l'istituzione del *processo* e della figura del *giudice* che consentono di uscire da questo paradosso. Con l'istituzione del tribunale, il processo mette a confronto delle parti, che dalla procedura giudiziaria vengono costituite come “altre”. Il processo «consiste nello stabilire una *giusta distanza* tra il misfatto, che scatena la collera privata e pubblica, e la punizione inflitta dall'istituzione giuridica. Mentre la vendetta opera un cortocircuito fra due sofferenze, quella subita dalla vittima e quella inflitta dal vendicatore, il processo si interpone fra le due, istituendo quella giusta distanza di cui abbiamo detto»<sup>129</sup>. Invece, nella figura del *giudice* («bocca della giustizia»), posto come terzo fra le parti del processo, terzo alla seconda potenza, si incarna la regola della giustizia: «Egli è l'operatore della giusta distanza che il processo istituisce fra le parti. È vero che il giudice non è il solo a rivestire tale funzione di terzo alla seconda potenza. Senza cedere a una tendenza eccessiva per la simmetria, potremmo dire che il giudice sta al giuridico come il maestro di giustizia sta alla morale, e il principe, o una qualsiasi altra figura personalizzata del potere sovrano, sta al politico. Ma soltanto nella figura del giudice la giustizia si fa riconoscere come il primo requisito delle istituzioni sociali»<sup>130</sup>.

Ora, il problema sarà di sapere in che misura il ruolo di arbitraggio di un terzo possa contribuire alla rottura del legame fra giustizia e vendetta. La questione ha una sua legittimità dal momento che «anche la stessa vendetta

---

<sup>128</sup> Ivi, p. 163.

<sup>129</sup> Ivi, p. 168.

<sup>130</sup> Ivi, p. 10.

è orientata verso l'altro»<sup>131</sup>. Cosa dobbiamo intendere con l'istituzione della giustizia in quanto terzo? Il *terzo*, nella figura umana del giudice, che non è parte del dibattimento, è qualificato per aprire uno spazio di discussione. Esso si trova in una posizione non di parte perché «è a ridosso di un *sistema giuridico*, che qualifica il terzo statale come Stato di diritto»<sup>132</sup>. La funzione del *dibattimento* consiste nel condurre la causa pendente «da uno stato di incertezza a uno stato di certezza» e, per fare questo, è importante che il dibattimento «metta in scena» una pluralità di protagonisti (giudice, pubblico ministero, collegio delle parti) che contribuiscono a instaurare quella giusta distanza che in questo caso si traduce in quella tra l'accusa e la difesa. Il dibattimento si svolge discorsivamente come «uno scontro di parole»<sup>133</sup> dove le armi sono uguali e le stesse sia da una parte che dall'altra. Nel processo, la cui funzione primaria «è di trasferire i conflitti dal livello della violenza a quello del linguaggio e del discorso»<sup>134</sup>, attraverso la sentenza<sup>135</sup> con cui «la colpevolezza viene stabilita legalmente» e «l'accusato cambia statuto giuridico: da presunto innocente, egli viene dichiarato colpevole», la parola «che dice il diritto» produce molti effetti: «mette fine a un'incertezza; assegna alle parti in processo i posti che determinano la giusta distanza fra vendetta e giustizia; infine – e forse soprattutto – riconosce come attori quelli stessi che hanno commesso

---

<sup>131</sup> Paul Ricœur, *Il Giusto 2*, cit., p. 266.

<sup>132</sup> Paul Ricœur, *Il Giusto*, cit., p. 169.

<sup>133</sup> Ivi, p. 170.

<sup>134</sup> Paul Ricœur, *Il Giusto 2*, cit., p. 268.

<sup>135</sup> L'atto di pronunciare la sentenza, secondo Ricœur, possiede due facce: «da un lato, mette fine a un confronto verbale, a questo titolo è un atto conclusivo; dall'altro lato, esso costituisce il punto di partenza di un nuovo processo e di una nuova storia, per lo meno per una delle parti, e cioè l'imposizione della sentenza quale pena» (Paul Ricœur, *Il Giusto 2*, cit., p. 270). Dobbiamo, quindi, considerare i due versanti della decisione giudiziaria, poiché alla sentenza, in quanto atto conclusivo del processo, «appartiene di generare il processo ulteriore, la punizione, il castigo con la sua storia specifica». In quanto decisione, la sentenza «è un atto distinto, che trascende l'intero processo della presa di decisione. Aggiunge qualcosa al processo. Innanzitutto, la corte è obbligata, dalle regole di procedura, a decidere il caso in un lasso temporale limitato. In secondo luogo, dalla sentenza ci si aspetta che essa metta fine al precedente stato di incertezza. In terzo luogo, è richiesto alla corte di pronunciare la parola di giustizia, che stabilisce la giusta distanza fra le parti in conflitto» (ivi, pp. 270-271). Una simile decisione esercita un considerevole potere sulla libertà (e sulla vita e sulla morte), dal momento che «una parte della nostra libertà sta nelle mani della giustizia», nella misura in cui il suo destino «viene trasferito dalla sfera della violenza privata in quella del linguaggio e del discorso» (ivi, p. 271).

l'offesa e che debbono subire la pena»<sup>136</sup>. In questo effetto stesso consiste la replica acclarante e significativa che la giustizia oppone alla violenza: in essa si riassume la «sospensione della vendetta». Il giudice, dunque, «valuta, considera il vero e il falso, ma alla fine decide, prende posizione, interrompe l'incertezza»<sup>137</sup>: la sanzione «chiude» il processo e porta così alla conclusione «la frattura tra giustizia e vendetta»<sup>138</sup>.

Con la deposizione della sentenza, comunque, dice Ricœur, questa parte della giustizia «è, nello stesso tempo, una parola di forza, dunque, in una certa misura di violenza»<sup>139</sup>; in tale modo, la sentenza diventa il punto di partenza di un nuovo processo, di una nuova storia, e cioè l'esecuzione della sentenza, che nel caso del processo penale consiste nell'amministrazione della pena: «anche in quanto riparazione o compensazione civile, e più ancora in quanto soppressione della libertà, la semplice imposizione di una pena implica l'addizione di una sofferenza supplementare alla sofferenza precedente imposta alla vittima dell'atto criminale»<sup>140</sup>. In questo senso, secondo il filosofo francese, l'imposizione di una sentenza penale consiste in una sorta di «violenza legale che fa da replica, al termine di un intero processo, alla violenza primaria, dalla quale procede ogni Stato di diritto da tempi più o meno lontani»<sup>141</sup>. Posti di fronte al problema di non poter risolvere con certezza il fatto che la pena «sia equa, proporzionata all'offesa» e che si sia tenuto in debito conto «del grado di responsabilità dell'accusato, quale che possa essere la significazione di una siffatta affermazione di responsabilità», permane comunque l'evidenza che una pena equa resta pur sempre «una punizione, una sofferenza»: in tal senso, la punizione-in-quanto-pena «riapre la strada allo spirito di vendetta, a onta del fatto che essa sia passata attraverso una mediazione, aggiornata, vagliata dalla intera procedura del processo, ma non soppressa, abolita»<sup>142</sup>. Con il castigo corporale, dietro i muri della prigione, un'intera società è messa alla prova nei confronti dell'assenza di alternative praticabili alla perdita di libertà, perché «non disponiamo di alcun progetto percorribile di abolizione totale dell'imprigionamento»<sup>143</sup>. Il fatto è che il nostro senso di giustizia

---

<sup>136</sup> Paul Ricœur, *Il Giusto*, cit., p. 170.

<sup>137</sup> Luca Alici, *Il paradosso del potere*, cit., p. 215.

<sup>138</sup> *Ibidem*.

<sup>139</sup> Paul Ricœur, *Il Giusto 2*, cit., p. 271.

<sup>140</sup> *Ibidem*.

<sup>141</sup> *Ibidem*.

<sup>142</sup> *Ibidem*.

<sup>143</sup> *Ivi*, p. 272.

tenta sempre di superare il suo iniziale radicamento nella violenza, nella violenza come vendetta, per questo il «paradosso» di base, al quale non si dà alcuna soluzione speculativa, ma solo pragmatica, è che «la punizione resta sotto l'influsso dello spirito di vendetta, che lo spirito di giustizia aveva lo scopo di superare» (ibidem). Tutto ciò ci spinge a pensare, *attraverso Derrida*<sup>144</sup>. Infatti, tenendo presente la concezione decostruzionista di Jacques Derrida relativa al rapporto tra diritto e giustizia, Rosenfeld nel suo già citato volume *Just Interpretations: Law between Ethics and Politics* (1998) *Interpretazioni. Il diritto fra etica e politica* - ha invitato a tener presente il fatto che «la distinzione tra giustizia secondo il diritto e giustizia oltre il diritto può suggerire che la giustizia secondo il diritto sia in qualche modo incompleta, che rappresenti solo un aspetto di un più complesso concetto di giustizia. Conseguentemente a tale impressione, inoltre, potremmo sembrare in grado di promuovere la causa della giustizia ridimensionando le nostre prospettive ideologiche e concentrandoci esclusivamente sulla giustizia giuridica, evitando in tal modo gli aspri conflitti che inevitabilmente circondano la giustizia etica e la giustizia politica nelle società pluraliste. Un'altra possibilità, tuttavia, è che sul versante opposto alla giustizia secondo il diritto si annidi non semplicemente la giustizia oltre il diritto, ma la giustizia *contro* il diritto. In quest'ultimo caso, la giustizia secondo il diritto sarebbe in contrasto con la giustizia oltre il diritto, e i suoi precetti sarebbero incompatibili con le norme extragiuridiche radicate nella comunità. Inoltre, nell'ipotesi di

---

<sup>144</sup> Cfr. Jacques Derrida, *Dal diritto alla legge*, in Id., *Forza di legge. Il fondamento mistico dell'autorità*, trad. di Angela Di Natale, introd. di Francesco Garritano, Bollati Boringhieri, Torino 2003, pp. 49-85 e Id., *Pre-giudicati. Davanti alla legge*, a cura di Francesco Garritano, Abramo, Catanzaro 1996. Tra le opere critiche sull'argomento, cfr. AA.VV., *Deconstruction and the Possibility of Justice*, Routledge, New-York-London 1992 e Richard Beardsworth, *Derrida and the Political*, Routledge, New York-London 1996. Su Derrida, tra gli altri, cfr. Mario Vergani, *Jacques Derrida*, Bruno Mondadori, Milano 2000; Carmine Di Martino, *Oltre il segno. Derrida e l'esperienza dell'impossibile*, Franco Angeli, Milano 2001; Mario Vergani, *Dell'Aporia. Saggio su Derrida*, il Poligrafo, Padova 2002; Caterina Resta, *L'evento dell'altro. Etica e politica in Jacques Derrida*, Bollati Boringhieri, Torino 2003; Maurizio Ferraris, *Introduzione a Derrida*, Laterza, Roma-Bari, 2005; Alberto Andronico, *La disfunzione del sistema. Giustizia, alterità e giudizio in Jacques Derrida*, Giuffrè, Milano, 2006; Simone Regazzoni, *La decostruzione del politico. Undici tesi su Derrida*, Genova, 2006; AA.VV., *A partire da Derrida. Scrittura, decostruzione, ospitalità, responsabilità*, il Nuovo Melangolo, Milano 2007; Pierre V. Zima, *Derrida e la decostruzione*, trad. e introd. di Carlo Bordoni, Solfanelli, Chieti 2007; Simone Regazzoni, *Jacques Derrida*, Feltrinelli, Milano 2018.

un'opposizione tra giustizia secondo il diritto e giustizia contro il diritto, la ricerca di interpretazioni corrette si rivela più difficile e sfuggente»<sup>145</sup>.

### *Riferimenti bibliografici*

AA.VV., *Deconstruction and the Possibility of Justice*, Routledge, New-York-London 1992 e Richard Beardsworth, *Derrida and the Political*, Routledge, New York-London 1996.

AA.VV., *La justice. Entretien avec Paul Ricœur*, L'Harmattan, Paris 2001.

AA.VV., *Hannah Arendt*, in "Fenomenologia e società", n. 3, 2001.

AA.VV., *A partire da Derrida. Scrittura, decostruzione, ospitalità, responsabilità*, il Nuovo Melangolo, Milano 2007.

Abbate Fabrizia, *Raccontarsi fino alla fine. Studi sull'identità narrativa in Paul Ricœur*, Ed. Studium, Roma 1998.

Abel Olivier, *Paul Ricœur. La promesse et la règle*, Michalon, Paris 1996.

Aime Oreste, *Senso e essere. La filosofia riflessiva di Paul Ricœur*, Cittadella, Assisi 2007.

Alici Luca, *Il paradosso del potere. Paul Ricœur tra etica e politica*, Vita e Pensiero, Milano 2007.

Altieri Lorenzo, *Le metamorfosi di Narciso. Il Cogito itinerante di Paul Ricœur*, La Città del Sole, Napoli 2004.

Andronico Alberto, *La disfunzione del sistema. Giustizia, alterità e giudizio in Jacques Derrida*, Giuffrè, Milano 2006.

Arendt Hannah, *La vita della mente*, intr. e cura di Alessandro Dal Lago, il Mulino, Bologna 1987.

Arendt Hannah, *Vita activa*, trad. di S. Finzi, Bompiani, Milano 1964.

Argiroffi Alessandro, *Identità personale, giustizia ed effettività. Martin Heidegger e Paul Ricœur*, Giappichelli, Torino 2002.

Beardsworth Richard, *Derrida and the Political*, Routledge, New York-London 1996.

Boella Laura, *Hannah Arendt. Agire politicamente. Pensare politicamente*, Feltrinelli, Milano 1995.

Brena Gianluigi, *Ricœur e Rawls sul problema della giustizia*, in Carmelo Vigna (a cura di), *Etiche e politiche della post-modernità*, Vita e pensiero, Milano 2003, pp. 183-206.

---

<sup>145</sup> Cfr. Michel Rosenfeld, *Interpretazioni. Il diritto fra etica e politica*, trad. a cura di Giorgio Pino, il Mulino, Bologna 2000, p. 151.

- Brezzi Francesca, *In cammino verso la giustizia non violenta*, in “Per la filosofia”, anno XXI, n. 61, 2004, pp. 19-32.
- Brezzi Francesca, *Le aporie della giustizia fra etica e diritto*, in Egle Bonan, Carmelo Vigna (a cura di), *Etica del plurale. Giustizia, riconoscimento, responsabilità*, Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. 21-40.
- Brezzi Francesca, *Introduzione a Ricœur*, Laterza, Roma-Bari 2006.
- Canale Damiano, *Il soggetto di diritto secondo Paul Ricœur*, in “Ragion pratica”, n. 1, 2000, pp. 211-231.
- Cananzi Daniele M., *Il “giusto” tra proceduralismo e fondazionismo. Ricœur “lettore” di Rawls*, in A. Punzi (a cura di), *Omaggio a John Rawls (1921-2002). Giustizia Diritto Ordine internazionale*, in “Quaderni della Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto”, 4, 2004.
- Cananzi Daniele M., *Interpretazione, alterità, giustizia. Saggio sul pensiero di Paul Ricœur*, Nuova Cultura, Roma 2008.
- Collin Françoise, *L'homme est-il devenu superflu? Hannah Arendt*, Jacob, Paris 1999.
- Crespi Franco, *Identità e riconoscimento nella sociologia contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 48.
- Derrida Jacques, *Dal diritto alla legge*, in Id., *Forza di legge. Il fondamento mistico dell'autorità*, trad. di Angela Di Natale, introd. di Francesco Garritano, Bollati Boringhieri, Torino 2003, pp. 49-85.
- Derrida Jacques, *Pre-giudicati. Davanti alla legge*, a cura di Francesco Garritano, Abramo, Catanzaro 1996.
- De Simone Antonio, *Ricœur*, in Giovanni Fornero, Salvatore Tassinari, *Le filosofie del Novecento*, Bruno Mondadori, Milano 2002, pp. 1039-1054.
- De Simone Antonio, *Il primo Habermas. Ritratti di pensiero. La teoria critica, i classici e la contemporaneità*, Morlacchi Editore, Perugia 2017<sup>2</sup>. (su Ricœur, pp. 237 e ss.).
- De Simone Antonio, *Destino moderno. Jürgen Habermas. Il pensiero e la critica*, Morlacchi Editore, Perugia 2018. (su Rawls, pp. 215 e ss.)
- De Simone Antonio, *Oltre Hermes. Il comprendere dell'umano. Una storia filosofica da Dilthey a Gadamer*, Mimesis, Milano-Udine 2018.
- Di Martino Carmine, *Oltre il segno. Derrida e l'esperienza dell'impossibile*, Franco Angeli, Milano 2001.
- François-Xavier Druet, Étienne Ganty (a cura di), *Rendre justice au droit: en lisant Le Juste de Paul Ricœur*, Presses universitaires de Namur, Namur 1999.
- Dupuy Jean-Pierre, *Le paradoxes de “Théorie de la justice”*, in “Esprit”, n. 1, 1988, pp. 72-84.

Esposito Roberto (a cura di), *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Quattroventi, Urbino 1987.

Ferraris Maurizio, *Introduzione a Derrida*, Laterza, Roma-Bari 2005.

Fistetti Francesco, *Il socratismo politico di Paul Ricœur*, in Id., *I filosofi e la polis. La scoperta del principio di ragione insufficiente*, Pensa Multimedia, Lecce 2004, pp. 321-367.

Fistetti Francesco, Recchia Luciani Francesca R. (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia e totalitarismo*, il Melangolo, Genova 2007.

Forti Simona, *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Franco Angeli, Milano 1994.

Forti Simona (a cura di), *Hannah Arendt*, Bruno Mondadori, Milano 1999.

Giusti Roberto, *Antropologia della libertà. La comunità delle singolarità in Hannah Arendt*, Cittadella, Assisi 1999.

Grondin Jean, *Leggere Paul Ricœur*, Queriniana, Brescia 2014.

Iannotta Daniella, *La Regola d'Oro nella prospettiva etico-morale di Paul Ricœur*, in Attilio Danese (a cura di), *L'io dell'altro. Confronto con Paul Ricœur*, Marietti, Genova 1993.

Iannotta Daniella (a cura di), *Paul Ricœur in dialogo. Etica, giustizia, convinzione*, Effatà Editrice, Cantalupa 2008.

Jervolino Domenico, *Introduzione e Ricœur*, Morcelliana, Brescia 2003.

Jervolino Domenico, *The Unity of Paul Ricœur's Work: l'Homme capable*, in Andrzej Wiercinski (a cura di), *Between Suspicion and Sympathy. Paul Ricœur's Unstable Equilibrium*, The Hermeneutic Press, Toronto 2003, pp. 1-10.

Michel Johann, *Paul Ricœur. Une philosophie de l'agir humain*, Les éditions du Cerf, Paris 2006.

Mies Françoise, *Théorie de la justice de Rawls selon Ricœur*, in François-Xavier Druet, Étienne Ganty (a cura di), *Rendre justice au droit*, Presses universitaires de Namur, Namur 1999.

Pialli Laura, *Fenomenologia del fragile: fallibilità e vulnerabilità tra Ricœur e Lévinas*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1998.

Piras Mauro (a cura di), *Saggezza pratica. Il pensiero etico-politico dell'ultimo Ricœur*, Meltemi, Roma 2007.

Rawls John, *Una teoria della giustizia* (ed. or. 1971), trad. di Ugo Santini, a cura di Sebastiano Maffettone, Feltrinelli, Milano 1982.

Regazzoni Simone, *La decostruzione del politico. Undici tesi su Derrida*, Genova 2006.

Regazzoni Simone, *Jacques Derrida*, Feltrinelli, Milano 2018.

Resta Caterina, *L'evento dell'altro. Etica e politica in Jacques Derrida*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

Revault d'Allonnes Myriam, Azouvi Francois (a cura di), *Paul Ricœur*, Editions de l'Herne, Paris 2004.

Ricœur Paul, *Diritto, interpretazione, applicazione*, in "Ars Interpretandi", I, 1996.

Ricœur Paul, *Le juste entre le légal et le bon; John Rawls: de l'autonomie morale à la fiction du contrat sociale e Le cercle de la démonstration*, raccolti e pubblicati in *Lecture 1. Autour du politique*, Édition du Seuil, Paris 1991.

Ricœur Paul, *Sé come un altro*, trad. e cura di Daniella Iannotta, Jaca Book, Milano 1993.

Ricœur Paul, *L'etica ternaria della persona*, in Id., *Persona, comunità e istituzioni. Dialettica tra giustizia e amore*, a cura di Attilio Danese, Edizioni Cultura della Pace, Firenze 1994.

Ricœur Paul, *La critica e la convinzione*, trad. a cura di Daniella Iannotta, Jaca Book, Milano 1997.

Ricœur Paul, *Il Giusto*, trad. a cura di Daniella Iannotta, Società editrice internazionale, Torino 1998.

Ricœur Paul, *Tempo e racconto III. Il tempo raccontato*, trad. di Giuseppe Grampa, Jaca Book, Milano 1988.

Ricœur Paul, *Il Giusto 2*, trad. a cura di Daniella Iannotta, Effatà Editrice, Cantalupa 2007.

Ricœur Paul, *Interpretazione e/o argomentazione*, in "Ars Interpretandi", XII, 2007, pp. 15-29.

Ricotta Simona, *Giustizia, intersoggettività, istituzioni. Ricœur tra Mounier e Lévinas*, in Luigi Alici (a cura di), *Forme della reciprocità. Comunità, istituzioni, ethos*, il Mulino, Bologna 2004.

Rosenfeld Michel, *Interpretazioni. Il diritto fra etica e politica*, trad. e cura di Giorgio Pino, il Mulino, Bologna 2000.

Turolfo Fabrizio, *Libertà, giustizia e bene nel pensiero di Paul Ricœur*, in Carmelo Vigna (a cura di), *Libertà, giustizia e bene in una società plurale*, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 455-472.

Vergani Mario, *Jacques Derrida*, Bruno Mondadori, Milano 2000.

Vergani Mario, *Dell'Aporia. Saggio su Derrida*, il Poligrafo, Padova 2002.

Zaccaria Giuseppe, *Expliquer et comprendre, argumentation et interprétation dans la philosophie du droit de Paul Ricœur*, in Barash Jeffrey, Del Braccio Mireille (a cura di), *La sagesse pratique. Autour de*

*l'œuvre de Paul Ricœur*, Amiens, Paris, 1998, pp. 133-142, trad. *Sulla filosofia del diritto dell'ultimo Ricœur*, in Antonino Rotolo, Bernardo Pieri (a cura di), *La filosofia del diritto dei giuristi*, vol. II, il Mulino, Bologna 2003, pp. 135-146.

Zima Pierre V., *Derrida e la decostruzione*, trad. e introd. di Carlo Bordoni, Solfanelli, Chieti 2007.

Zucchello Dario, *“Io voglio comprendere”*. *Hannah Arendt e l'esercizio del comprendere*, Aracne, Roma 2019.

## SULLA RIVOLUZIONE ARENDTIANA Marisa Forcina<sup>1</sup>

*“Il punto principale è che aveva appreso dai consigli degli operai rivoluzionari che “la buona organizzazione non precede l’azione, ma ne è il prodotto”, che “l’organizzazione dell’azione rivoluzionaria può e deve essere appresa nella rivoluzione, come si può imparare a nuotare nell’acqua”, che le rivoluzioni non sono “fatte” da nessuno, ma scoppiano improvvisamente e che la spinta dell’azione proviene sempre “dal basso”. Una rivoluzione è “grande e forte fin quando la socialdemocrazia non la manda in rovina”<sup>2</sup>*

*Abstract:* Hannah Arendt reversed what tradition had consecrated as a revolutionary. Far from the conception of Marx and Marxism, which, at the time, was the only expression perceived as authentically revolutionary, Arendt showed the brought about violence expressed by a history of wars and revolutions. The revolutionary act is, instead, for Arendt, to begin something entirely new and cannot be identified with the project or with the result. The essay analyzes the epistemological revolution and the revolutionary method that the author used in her examination of history, the consonances with authors such as Ch. Péguy, who had the opportunity to read during her time as a refugee in Paris and who left deep traces in her work and dissonances with respect to sociology, emerging new science in America.

*Key words:* Arendt, Péguy, revolution, freedom, need, novelty .

Hannah Arendt riassumeva il senso e l’iter di una rivoluzione con parole come queste, che quasi capovolgevano quanto la tradizione aveva consacrato come rivoluzionario. Quelle parole che lei citava da Rosa Luxemburg<sup>3</sup>, potrebbero essere prese a specchio del suo stesso pensiero: un

---

<sup>1</sup> Unibersità del Salento.

<sup>2</sup> Hannah Arendt, *Elogio di Rosa Luxemburg, rivoluzionaria senza partito*, traduzione italiana di Alessandro Dal Lago in “Micromega”, 3, 1989, p. 58.

<sup>3</sup> Arendt conosceva bene l’opera di Rosa Luxemburg. Era l’estate del 1966 quando, in due mesi di vacanza a Palenville lesse, tra gli altri, i due volumi della biografia di Peter Nettle su Rosa Luxemburg (Cfr. J. P. Nettl, *Rosa Luxemburg* 2 voll. Oxford University Press, Oxford 1966, [trad. it. *Rosa Luxemburg*, 2 voll. Il Saggiatore, Milano 1970]. Pubblicò la

pensiero rivoluzionario, ma distante da Marx e dal marxismo, che, all'epoca era la sola espressione percepita come autenticamente rivoluzionaria. Arendt, invece, ne mostrò tutto il portato di violenza, confusa con ciò che rende efficace l'azione e espressa da una storia capace di mostrare il suo vero volto soltanto nelle guerre e nelle rivoluzioni. Non fu, infatti, mai d'accordo con l'impostazione teoretica di Marx. Al contrario di Marx non si rassegnò ad affidare la verità alla prassi, ma volle affidare la verità, o la ricerca della verità, al discorso. Era convinta che recidere ogni legame con la parola sarebbe stato, ogni volta, affidarsi alla violenza che è sempre muta, per definizione. La rivoluzione arendtiana più significativa fu proprio questa sua capacità di riabilitare il discorso e di proporlo al pari dell'azione senza mai farlo diventare potere e violenza, mai "chiacchiera" o "ideologia", la cui funzione principale è, per entrambe, quella di occultare la verità<sup>4</sup>.

Per questo motivo sarebbe riduttivo identificare il rapporto Arendt-rivoluzione soltanto con quanto ella scrisse in *On Revolution*<sup>5</sup> le cui tesi sono ben note e che cercherò di riassumere liberamente. Arendt constatava che nel mondo contemporaneo guerre e rivoluzioni costituiscono i temi centrali della politica. Volle mostrare che sono temi connessi, ma concettualmente opposti. Lo scopo e la giustificazione della rivoluzione è la libertà, la giustificazione della guerra e dell'uso della violenza è la necessità. Arendt riteneva che la necessità non potesse più giustificare nessuna guerra e nessuna violenza. Infatti, se ancora Tito Livio avrebbe potuto sostenere che "Iustum enim est bellum quibus necessarium, et pia arma ubi nulla nisi in armis spes est"<sup>6</sup>, dopo l'avvento della tecnologia moderna con il suo potenziale distruttivo, quelle parole non solo non avrebbero avuto più senso, ma anzi, sarebbero apparse completamente ridicole. Di fronte al potenziale

---

recensione ai due volumi nel "New York Review of Books" VII (6 ottobre 1966)pp. 21.-27. La recensione fu poi inserita in *Men in Dark Times* (1968).

<sup>4</sup> Cfr. Hannah Arendt, *Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought*, a cura di Jerome Kohn, Trustee, Hannah Arendt Bluecher Literary Trust, [trad. it. *Marx e la tradizione del pensiero occidentale*, Simona Forti, Raffaello Cortina, Milano 2016, pp.69-70].

<sup>5</sup>Id., *On revolution*, Viking Press, New York, 1963, [trad. it. *Sulla rivoluzione* edizioni di Comunità, Milano 1989], Hannah Arendt pubblicò il volume nel 1963, subito dopo quello su Eichmann. Le reazioni che quella pubblicazione aveva suscitato fecero quasi passare in sordina il volume sulla rivoluzione, che invece fu molto letto dopo la ristampa del 1965 soprattutto dagli studenti di Berkeley, che lo scelsero, insieme a *L'homme révolté* di Camus, come lettura d'obbligo per chi era politicamente più impegnato nel movimento della "democrazia di base".

<sup>6</sup> Cfr. Id., *On revolution*, trad. it., cit. p. 5.

distruttivo delle armi nucleari ogni tentativo di giustificare la guerra sarebbe stato grottesco. Arendt sosteneva infatti che chi mette a rischio l'esistenza stessa della specie umana è in malafede; lo diceva nel senso sartriano che definisce malafede l'atto di colui che sa che sta mentendo a se stesso. Riconosceva alla violenza un ruolo predominante nelle guerre e nelle rivoluzioni: "senza una violazione nessun inizio" è possibile. Ma, aggiungeva, la violenza porta fuori dal campo politico, che è quello degli uomini dotati di parola. Nei regimi totalitari e nei campi di concentramento, in particolare, la condanna al silenzio coinvolge le leggi e le persone, e *les lois se taisent*, come nella formula della rivoluzione francese. "La violenza in se stessa è incapace di linguaggio e non soltanto il linguaggio è impotente di fronte alla violenza"<sup>7</sup>. Partendo da queste premesse Arendt poteva con convinzione affermare che proprio perché la violenza ha un ruolo fondamentale nelle guerre e nelle rivoluzioni, queste si pongono al di fuori della politica.

Il Sessantotto era alle porte con la sua utopia rivoluzionaria e Arendt gli andò incontro dando un nuovo senso e un nuovo significato non alla guerra, ma alla rivoluzione: un significato che non era il frutto di un convincimento ideologico, né di un semplice suggerimento morale. Una rivoluzione per essere tale, ella diceva, deve dare inizio a qualcosa di assolutamente nuovo; questo il contenuto del suo volume. In tal modo Arendt liquidava le preoccupazioni di Mannheim sull'indebolimento della mentalità utopica<sup>8</sup>. Lei non credeva alle utopie e la sua non era né la consacrazione di una nuova visione di fantasia, né l'adesione alla mentalità borghese scettica e disincantata che aveva perduto la speranza; semplicemente era lontana da ogni fede positiva nella realizzazione storica del progetto utopico, né le apparteneva la volontà di dissolvere il futuro nel presente di una integrazione nelle istituzioni o di un modellamento e organizzazione della realtà secondo ideali prefissati. Aveva, invece, semplicemente fiducia non nel programma, nella saggezza o nella virtù o nel progetto, ma nell'atto stesso con cui si può fondare qualcosa di nuovo, non un atto di restaurazione, arrogante o chimerico, ma un atto che sarebbe scaturito dal comune riconoscimento.

"Se vogliamo capire che cosa è una rivoluzione -le sue implicazioni generali per l'uomo in quanto animale politico, il suo significato politico per

---

<sup>7</sup> Ivi, p. 12.

<sup>8</sup> Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Bonn 1929, [trad. it. *Ideologia e Utopia*, il Mulino, Bologna 1965].

il mondo in cui viviamo, il suo ruolo nella storia moderna- dobbiamo rivolgere la nostra attenzione a quei momenti storici in cui la rivoluzione fece la sua comparsa concreta, assunse una specie di forma definitiva e cominciò a esercitare il suo fascino sugli animi degli uomini, indipendentemente dai soprusi, dalla crudeltà e dalla privazione della libertà che li avevano spinti a ribellarsi. In altre parole dobbiamo rivolgerci alla rivoluzione francese e a quella americana”<sup>9</sup>. Gli uomini di quelle rivoluzioni erano convinti che avrebbero restaurato il vecchio ordine distrutto dal dispotismo e dalla monarchia assoluta. Ma l’atto rivoluzionario non è mai una restaurazione, concludeva Arendt, consiste nel cominciare qualcosa di interamente nuovo<sup>10</sup>. Né può essere identificato con il progetto o con il risultato, così come l’atto costitutivo di una comunità non è la sua “costituzione”, nel senso che l’atto con cui un popolo si costituisce in corpo politico non è il risultato di un documento scritto<sup>11</sup>, ma è a monte.

Allo stesso modo la libertà non è la conseguenza automatica della fine della servitù, così come la rivoluzione non è nella futura conquista di una terra promessa, ma è nello iato tra la fine e il principio, tra un “non più” e un “non ancora”<sup>12</sup>.

Una rivoluzione prima ancora che sul terreno organizzativo o delle leggi e dei diritti, prima ancora che sul terreno della scena della storia, avviene nei vuoti del tempo storico: “datare la rivoluzione era come fare l’impossibile: ossia datare lo iato temporale, in termini di cronologia”<sup>13</sup>.

L’inizio abolisce la temporalità e quindi anche la sua continuità. L’inizio va ricercato dunque in un altro ordine che tuttavia non ne è la causa. L’inizio di una politica rivoluzionaria non è nella struttura della politica, semmai ha a che fare con quello che viene scartato come prepolitico, e che non rientra nei grandi concetti politici, come autorità, tradizione, legge, uguaglianza. Ha a che fare con luoghi più usuali e comuni e privati che costruiscono il ribaltamento di quelli pubblici.

Quella di Arendt fu una rivoluzione nelle categorie della politica che cominciò con il ribaltamento dei luoghi comuni.

---

<sup>9</sup> Hannah Arendt, *On revolution*, trad. it., cit., p. 42.

<sup>10</sup> Ivi p. 232.

<sup>11</sup> Ivi, p. 234.

<sup>12</sup> Ivi, p. 235.

<sup>13</sup> Ivi, p. 236.

### *Il ribaltamento dei luoghi comuni*

Hannah Arendt era già un'intellettuale nota quando la pubblicazione dei suoi cinque articoli sul processo di Eichmann prima in "New Yorker" e poi nel volume *Eichmann in Jerusalem: a Report on the Banality of Evil*<sup>14</sup>, fece divampare la polemica che coinvolgeva il popolo ebreo, l'identificazione di questo con lo Stato d'Israele e il ruolo che ebbero nella "soluzione finale" i Consigli ebraici d'Europa. L'analisi arendtiana del male, dove il mostruoso e l'orrendo scaturivano da personaggi come Eichmann, chiusi nella propria incapacità di pensiero critico e nella routine dell'obbedire agli ordini, fece apparire l'autrice come "senz'anima"<sup>15</sup>, quasi incapace di essere solidale con la propria gente e di riconoscere ciò che gli ebrei avevano subito, la fecero sembrare come sorda a ogni simpatia umana. Lei stava, invece, completamente rivoluzionando i paradigmi usuali della filosofia morale e politica<sup>16</sup>.

In realtà l'autrice, che aveva pubblicato *The origins of totalitarianism* nel 1951 e nel 1958 *The Human Condition*, anche prima del reportage sul processo di Gerusalemme aveva cominciato a ribaltare i luoghi comuni, i modi di pensare ordinari e le generalizzazioni usuali. Con il volume sul totalitarismo era entrata subito nel clima e nel dibattito all'interno della sinistra; un clima che, anche in Italia, vedeva i sostenitori di un socialismo libertario, antigierarchico e attento alle soggettività contrapporsi ai molti apologeti della via sovietica al comunismo e con questo ambiente Arendt era entrata in contatto già nel 1955 e intrattenne

---

<sup>14</sup> Sulla rivista il *reportage* fu pubblicato tra febbraio e marzo del 1963, il volume uscì in primavera inoltrata. Cfr. Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: a Report on the Banality of Evil*, The Wiking Press, New York 1963; [trad. it.: *La banalità del male, Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 1964].

<sup>15</sup> Scriveva due anni dopo la pubblicazione del volume all'amica Mary McCarthy "Da quando l'ho scritto, mi sono sentita -vent'anni dopo (la guerra)- più leggera, come liberata da tutta la faccenda. Non dirlo a nessuno, ma non è forse questa la prova definitiva che io non ho "anima"? Cfr. *Between friends: the correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarty, 1949-1975*, [trad. it., *Tra amiche: la corrispondenza tra Hannah Arendt e Mary McCarty*, a cura di Carol Brightman Sellerio, Palermo 1999, p. 310].

<sup>16</sup> Hannah Arendt tra il 1965 e il 1966 tenne una serie di lezioni alla New School for Social Research di New York e alla Chicago University su "alcune questioni di filosofia morale", dove la riflessione sul male, contro ogni metafisica e teologia astratta, era affrontata anche filosoficamente nella dimensione generata dall'assenza di pensiero. Cfr. Hannah Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, prefazione di Simona Forti, Einaudi, Torino 2006.

rapporti per tutti gli anni Sessanta<sup>17</sup>. Ma il suo non era solo un prendere posizione con altri. Il suo metodo di decostruzione colpiva lettori e colleghi perché poneva cesure là dove gli storici stabilivano continuità organiche. Abbandonando completamente la categoria di causalità, che impone solo percorsi obbligati, Arendt aveva optato per una lettura del fenomeno totalitario che, evitando le sintesi cui spesso si attribuisce carattere di legge, lo configurava come una trama in cui i diversi ritmi temporali erano collegati al suo avvento politico. In questo modo quello che Arendt ribaltava con gesto sovversivo era proprio il metodo dello storico: ai processi istituzionali e alle unità temporali costituite dai fatti, lei sostituiva “l’esperienza” delle buone letture; alla “scoperta” di possibili nuovi documenti lei sostituiva la scoperta dei motivi, la scoperta di ciò che è all’origine. Ad esempio, già nelle prime battute del volume sul totalitarismo leggiamo: “Il fatto che il declino dello stato nazionale e lo sviluppo del movimento antisemita siano contemporanei può difficilmente essere ricondotto a una sola causa. Questi casi di coincidenza sono sempre complessi e di fronte ad essi lo storico si trova in una situazione che sembra lasciargli la libertà di isolare a piacimento un fattore come ‘causa’ o una tendenza come ‘spirito dell’epoca’. Il giudizio dello storico non può attenersi a delle regole, ma deve trarre profitto dalle esperienze<sup>18</sup>”. Con poche battute, già in premessa, Arendt aveva così liquidato sia il metodo idealistico tendente a trovare nello *Zeitgeist* il modello di una determinata epoca, sia il vecchio metodo causale sperimentale che nella relazione causa-effetto aveva, da Galileo in poi, stabilito un vincolo concettuale tra i fenomeni. Ponendo l’accento sulla irriducibilità della conoscenza storica a

---

<sup>17</sup> Molto importante fu la collaborazione di Arendt alla rivista italiana “Tempo Presente”, diretta da Ignazio Silone e Nicola Chiaromonte, che dal 1956 al 1963 si fece portavoce di una sinistra che si opponeva a ogni forma di totalitarismo e di politiche autoritarie sia di destra che di sinistra. Per la rivista il pericolo principale era rappresentato dall’Unione Sovietica e dalla Cina, ma anche dalla dittatura franchista e dal clericalismo oscurantista espresso da gran parte della DC in Italia. Mary McCarthy era tra i collaboratori e, essendo amica dei Chiaromonte, fu un tramite significativo che mise Arendt in contatto con gli altri autori, che erano per l’Italia Leonardo Sciascia e Guido Calogero e poi autori stranieri come Raymond Aron, Albert Camus, François Furet, Gustaw Herling, Elémire Zolla, G. Louis Borges, María Zambrano e scrittori come Pasternak e poeti come Kavafis. Su questa esperienza di Arendt cfr. Giuseppe Magni, *Hannah Arendt e la rivista “Tempo Presente”. Spunti critici e riflessioni*, in *Hannah Arendt Percorsi di ricerca tra passato e futuro 1975-2005*, a cura di Margarete Durst e Aldo Meccariello, Giuntina, Firenze 2006,

<sup>18</sup> Hannah Arendt, *The origins of Totalitarianism*, New York 1951, [trad. it. *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Torino 1967, p. 4].

leggi universali e necessarie, non ne proclamava la superiorità, come aveva fatto Dilthey con il suo storicismo, che sosteneva il primato e l'autonomia dei fatti nella storia. Né Arendt si aspettava, per farne magari la nuova ermeneutica, di poter avere in mano gli aspetti individuali e i valori che avrebbero costituito l'essenza profonda della realtà spirituale. Era veramente rivoluzionaria la sua affermazione che il giudizio storico non potesse attenersi a delle regole, ma trarre profitto dalle esperienze. E, per lei, esperienze non erano i fatti, ma i giudizi, le letture, e le analisi concettuali. Diceva ad esempio: "Un'esperienza che qui può esserci d'aiuto è la grande scoperta che Tocqueville fece<sup>19</sup> [...] ricercando i motivi dell'improvvisa generale esplosione d'odio per l'aristocrazia all'inizio della rivoluzione francese [...] A quel tempo l'aristocrazia francese non si trovava più al massimo della sua potenza ed erano ormai scomparse le cause dell'oppressione e dello sfruttamento. Evidentemente era stata proprio la perdita di potere a provocare l'odio popolare. Secondo Tocqueville, essa non era stata accompagnata da una notevole diminuzione patrimoniale e quindi il popolo si era trovato di fronte a una straordinaria ricchezza senza autorità, a una distinzione sociale determinante senza potere. Quel che suscitava la collera popolare era la superfluità. Il potere non può mai essere superfluo perché, a stretto rigore, non si trova mai in possesso di una persona e, riferendosi ad altri uomini, esiste solo fra gli uomini. La ricchezza è in realtà affare di singoli, anche se un'intera classe è ricca: il potere crea sempre comunità, anche se pernicioso"<sup>20</sup>. Fare esperienza di un giudizio come quello pronunciato da Tocqueville, significava per Arendt, procedere sicura verso un nuovo giudizio, ma non utilizzando la causalità come metodo, né utilizzando le parole degli altri per giustificare le proprie idee. Tanto meno cercò di affidarsi a una ermeneutica che, abbandonata l'impostazione hegeliana come storia dello spirito, fosse in grado di svincolarsi anche dalla razionalità del suo processo per tuffarsi nella coscienza storica di un nuovo rapporto con la vita (come aveva fatto Nietzsche nella II inattuale)<sup>21</sup>, o porsi positivisticamente, come nella teoria del progresso, all'interno di un divenire storico dove tutto ciò che precede condiziona e determina quello che viene in seguito.

---

<sup>19</sup> Arendt si riferisce all'opera di Tocqueville sull'Acien régime e la rivoluzione, Cfr. *L'Ancien Régime et la Révolution*, libro II, cap. 1.

<sup>20</sup> Hannah Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 5.

<sup>21</sup> Cfr. Friedrich Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, (1896) [trad. it. Adelphi, Milano 1974].

### *Una lettura politica della storia*

Comprendere la storia significava per Arendt leggerla politicamente, ossia non confonderla con le statistiche, ma considerarla in relazione all'agire umano. La misura per leggere la storia diventò per lei l'azione e questa le permise la comprensione delle relazioni effettive fra gli uomini. Si avviava così alla scoperta rivoluzionaria che le ribellioni improvvisate o le esplosioni di odio popolare generalmente non sono causate da abusi stridenti o da eccessi di potere, così come non è l'impotenza a far assumere a qualcuno la veste di capro espiatorio, ma la violenza esplode paradossalmente proprio contro l'individuo o contro i gruppi che stanno palesemente perdendo il proprio potere, perché il potere, in quanto assolve una funzione, non è mai totalmente sprovvisto di utilità. "Soltanto la ricchezza senza autorità e l'arroganza senza volontà politica, vengono considerate parassitarie, inutili, insultanti. Esse provocano il risentimento perché creano uno stato di cose in cui non possono più esistere relazioni effettive tra gli uomini"<sup>22</sup>. Arendt aveva in questo modo operato la sua prima rivoluzione nell'interpretazione delle relazioni umane e, in particolare, in quelle di potere. E aveva inaugurato una nuova epistemologia. La violenza totalitaria si scatena quando gli uomini sono stati resi superflui, inutili, inessenziali<sup>23</sup>. Inutili e inessenziali gli uomini della postmodernità attirano su di sé la violenza. In questo modo aveva già messo sotto gli occhi di tutti il fatto che le peggiori atrocità, invece che da una mente diabolica, possono scaturire dalla passività e dallo sradicamento, da quell'abitudine a non valutare e giudicare che può caratterizzare la vita quotidiana della società di massa e che la rende superflua. E questo era già una rivoluzione non tanto nel modo di pensare, ma una rivoluzione nella scoperta della realtà politica che sino ad allora era stata letta dall'esterno, in relazione alle ragioni degli Stati, o in relazione agli statuti di identità derivanti dalle appartenenze (nazionali); o infine era stata costretta nelle schmittiane categorie di amico-nemico. Hannah Arendt, invece, sdoganava i luoghi comuni, evitava il distacco dalla realtà, praticava il giudizio e metteva all'opera il pensiero<sup>24</sup> e ne faceva quindi materia

---

<sup>22</sup> Hannah Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p.6.

<sup>23</sup> Su questo tema ricordiamo l'analisi che Françoise Collin ha consacrato alla filosofia politica arendtiana; cfr. Françoise Collin, *L'homme est-il devenu supérflu? Hannah Arendt*, éd. Odile Jacob, Paris 1999,

<sup>24</sup> Proprio l'anno dopo il reportage Eichmann, Arendt si dedicò all'approfondimento dei testi classici della filosofia morale, per analizzare anche teoreticamente ciò che aveva con immediatezza espresso ne *La banalità del male*. Le riflessioni a partire da *Personal Responsibility under Dictatorship* pubblicate per la prima volta su "The Listener" il 6

filosofica e politica: era il suo modo di praticare la rivoluzione. Essere rivoluzionari per Arendt significava essere vicini al futuro e ciò era possibile se, come lei diceva, senza preconcetti si osservavano i fatti della vita quotidiana che contengono le radici degli sviluppi futuri<sup>25</sup>.

Dopo la pubblicazione dei suoi primi volumi la sua immagine era già quella di una intellettuale dotata e capace di essere molto provocatoria con il proprio atteggiamento critico<sup>26</sup>. Ma ad essere veramente preoccupati per le sue idee erano, soprattutto, i sociologi di impostazione liberale come Philip Reiff che, su una rivista notevolmente diffusa come il “Journal of Religion”, scriveva cogliendo proprio nel segno: “Per miss Arendt è la borghesia, intesa come stile di vita e come arma politica, che è divenuta radicalmente cattiva [...] una controimmagine del weberiano puritano di

agosto 1964, ora in trad. it. in *Alcune questioni di filosofia morale*, cit., rimandano a una rilettura dei classici dove le indicazioni sul ricordo, il giudizio e il confronto con gli altri permettono un ulteriore accesso e alla natura del male e una rilettura innovativa, perché politica, del senso comune. Per quanto concerne il male, Arendt ci mostra come la filosofia e anche la letteratura abbia solitamente scorto nel malvagio un disperato la cui disperazione finisce per conferirgli un tratto di nobiltà, ma secondo l’autrice che non nega che possano esistere malfattori capaci di guardarsi allo specchio e incapaci di dimenticare, i peggiori crimini sono commessi da coloro che non ricordano, da coloro che non conoscono la dimensione della profondità, incapaci di mettere radici in modo da non essere travolti da quanto accade, “proprio perché non ha radici questo male non conosce limiti. Proprio per questo il male può raggiungere vertici impensabili, macchiando il mondo intero” (p. 55). Il problema con i militari nazisti era che avevano rinunciato a ogni qualità personale, ragion per cui non c’era nessuno da perdonare, il peggior male è dunque quello commesso da individui che si rifiutano di essere persone, un individuo incapace di pensare da sé a quanto sta facendo e di ricordare quello che ha fatto. “Rimanendo nessuno costui si dimostra incapace di intrattenere rapporti con gli altri che, buoni o cattivi o indifferenti che siano, sono quantomeno persone” (p. 74). Con lo stesso metodo di lettura capace di ribaltare e rivoluzionare il luoghi comuni, Arendt non indicava il senso comune a tutti, ma quel senso che, alla lettera ci rende una comunità permettendoci di comunicare (p. 104).

<sup>25</sup> Hannah Arendt, *He's All Dwight* | by Hannah Arendt | The New York Review of Books, [www.nybooks.com/articles/1968/08/01/hes-all-dwight/](http://www.nybooks.com/articles/1968/08/01/hes-all-dwight/)

<sup>26</sup> Arendt fu invitata nel settembre del 1955 a tenere una relazione al convegno di Milano su *L’Avvenire della libertà*, organizzato da Adriano Olivetti che aveva già avviato le edizioni di Comunità e l’omonimo movimento. Al fianco di Olivetti era Nicola Chiaromonte che era stato il primo italiano a recensire *Le origini del totalitarismo*, appena pubblicato. Con Chiaromonte Arendt era già in relazione a New York; nel febbraio del 1946 a Greenwich Village era andata ad ascoltare la sua relazione contro il socialismo marxista a favore di un altro socialismo libertario, troppo presto bollato come utopistico. Sulle sue idee politiche Cfr. Nicola Chiaromonte, *Le verità inutili*, a cura di S. Fedele, Ancora, Napoli 2001, pp. 159-186.

classe media”<sup>27</sup>. E anche David Riesman, innovativamente legato alla metodologia dell’interpretazione valutativa dei fatti, aveva sottolineato che le pagine sulla borghesia ne *Le origini del totalitarismo* avevano la stessa asprezza di quelle sulla folla e le élites, cioè quelle categorie sociali che odiavano con medesima violenza sia gli ebrei che la classe media. Le scriveva pertanto: “Forse lei è spinta su queste posizioni dal disprezzo per la vigliaccheria di tanti[...] A me però sembra che non si possa chiedere alla gente di essere degli eroi, ma solo di saper riconoscere l’eroismo e di sapere un po’ meglio cosa stanno facendo”<sup>28</sup>. Ma, per Arendt ciò che era in questione era la realtà e la politica: “Gli ideologi moderni -diceva- vogliono invece conseguire a spese della realtà una vittoria permanente”<sup>29</sup>. Non era dunque una faccenda di sentimenti o di analisi generate dal disprezzo o dal riconoscimento di stature vili o eroiche; si trattava bensì dell’uso degli strumenti concettuali in grado di leggere e proteggere la realtà. E questi strumenti lei li stava rivoluzionando.

Fina Birulés, oggi tra le più attente interpreti del pensiero arendtiano, scrivendo che Arendt ha elaborato una teoria politica difficile da classificare attraverso uno o tanti “ismi”: esistenzialista, liberale, conservatrice o anarchica, ne ha sottolineato il carattere assolutamente innovativo. Nessuno di questi *ismi* corrisponde al pensiero arendtiano e ogni tentativo di ridurlo a uno di questi è destinato all’insuccesso. Ciò che ha contribuito negli ultimi anni a farcelo particolarmente apprezzare –sostiene Birulés- è stata la consapevolezza dei vecchi errori concettuali ancora così radicati nei percorsi disciplinari consolidati ma non più in grado di dare risposte alle nostre domande. In Arendt il gesto di ritornare alle domande non è quello di guardare comodamente il già pensato, né quello di salvare le eterne domande della filosofia, ma di cercare ancora di pensare dopo la crisi del pensiero tradizionale; come dire: è ancora possibile pensare dopo

---

<sup>27</sup> Philip Reiff; *The Theology of politics*, in “Journal of Religion”, p. 119, XXXII (1952). Per un confronto con Arendt e una ricognizione delle serie di critiche rivolte al concetto di società di massa, cfr. Daniel Bell, *The end of Ideology*, Free Press, New York 1960, [trad. it., *La fine delle ideologie*, SugarCo, Milano 1991, cap. I].

<sup>28</sup> Cfr Elisabeth Young-Bruel, *Hannah Arendt: for love of the World*, Yale University Press, New Haven – London 1982; trad. it. *Hannah Arendt 1906-1975, Per amore del mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 1990, p. 297.

<sup>29</sup> Hannah Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 13.

Auschwitz?<sup>30</sup>. Nella follia del mondo c'è ancora una verità a cui fare la guardia?

La filosofia l'aveva addestrata ad essere guardiana della verità ma, come Arendt stessa diceva a proposito del sapere filosofico, proprio la filosofia aveva combinato un "pasticcio", perché non aveva mai avuto un concetto *puro*, in senso kantiano, della politica, ossia non si era mai avventurata a comprenderne il meccanismo formale e, anzi, avendolo confuso con quello procedurale lo aveva abbandonato ad altri campi del sapere come quello giuridico o quello amministrativo, facendo restare la politica all'interno di quegli orizzonti epistemologici. Sicché la politica, separata dalla filosofia, confondendo gli aspetti formali con quelli normativi, si era accontentata di considerazioni legali o analisi quantitative e istituzionali totalmente empiriche, che le avevano fatto perdere completamente l'orizzonte trascendentale, inteso come criterio di conoscenza in generale, con tutto il conseguente portato di verità. Arendt era, infatti, fermamente convinta che anche la politica dovesse avere un proprio statuto formale trascendentale, che permettesse l'accesso a nuove idee senza che necessariamente derivassero totalmente dall'esperienza. Tale statuto andava senza mediazioni ricercato nelle origini di una politica intesa come vita svincolata dalla necessità, libera e vissuta insieme agli altri nella pluralità, condizione questa imprescindibile per capire il valore della differenza. Pluralità e differenza erano dunque per Arendt le condizioni di base che permettevano la politica stessa. Era una rivoluzione nel modo di concepire la politica, dove non era più questione di teorizzare o praticare l'esercizio del potere o l'amministrazione del benessere o dell'uguaglianza dei cittadini, ma molto di più: era in gioco il senso stesso della politica intesa come occasione e spazio di libertà. Il mondo comune si veniva in questo modo a configurare non come il luogo delle comuni identità in grado

---

<sup>30</sup> Cfr. Fina Birulés, *Présentation: Veinticinco años después*, in *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, a cura di Fina Birulés, Gedisa editorial 2000, Barcellona. In Italia Simona Forti e Adriana Cavarero da più tempo lavorano sistematicamente sul pensiero e i testi arendtiani. Tra i numerosi saggi che entrambe hanno dedicato al pensiero arendtiano cito solo i più recenti, cfr. Adriana Cavarero, *Ombre aristoteliche sulla lettura arendtiana di Marx* e Simona Forti *Hannah Arendt lettrice di Marx*, in *Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*, a cura di Simona Forti, Raffaello Cortina, Milano 2016. L'anno precedente entrambe avevano partecipato con un proprio saggio al bel volume su *Socrate* curato da Ilaria Possenti. Cfr. Adriana Cavarero, *Il Socrate di Hannah Arendt*, e Simona Forti, *Lecture Socratiche: Arendt, Foucault, Patocka*. in *Hannah Arendt, Socrate* a cura di Ilaria Possenti, Raffaello Cortina, Milano 2015.

di fare le medesime cose, ma come lo spazio dove è possibile agire, ossia riconoscere e intraprendere percorsi e cammini nuovi, semplicemente restando fedeli alla realtà e rispettando “il corso degli eventi dove nulla accade più spesso dell’assolutamente inaspettato”<sup>31</sup>. Ciò non avrebbe significato celebrare l’immobilismo, né la più totale casualità; al contrario, era il segno profondo di chi sa sostenere il cambiamento.

### *Contro gli errori della modernità*

Arendt accusava la modernità di aver voluto sostituire al desiderio di comprendere l’attività del fare e del fabbricare, prerogative dell’ingegnosità dell’homo faber. La rivoluzione moderna era stata fatta dall’uomo nella sua veste di creatore di strumenti, che erano stati via via sempre più perfezionati. “Da allora in poi ogni progresso scientifico è stato connesso allo sviluppo degli attrezzi”<sup>32</sup>. Individuava così, con lucidità il processo mediante il quale ciò che cominciò a contare nella storia, per ogni possibile cambiamento o progresso, erano i mezzi e gli attrezzi. Sosteneva infatti che l’uso degli esperimenti ai fini conoscitivi stava ad indicare la convinzione dei moderni che si possa conoscere solo ciò che si fa. Ciò aveva portato, anche in politica, alla convinzione che l’esperimento, ripetendo i processi naturali, avrebbe potuto applicarsi anche alla sfera politica, che sarebbe ben presto diventata il luogo di applicazione dei mezzi e dei processi. Erano quelli gli anni in cui la sociologia politica si andava affermando come disciplina non solo accademica e i sociologi andavano sempre più assumendo l’aspetto dei moderni analisti dell’intelletto e della cultura. Cominciava a riscuotere sempre maggiore successo il funzionalismo, che si presentava come un modello di sapere senza pregiudizi, innovativo e rivoluzionario perché disincantato nei confronti del reale e disilluso dalle promesse della filosofia. Ma tale modalità, lungi dall’essere rivoluzionaria e creativa, relegava i soggetti a ruoli e i fatti e l’azione a processi e a norme di comportamento. Anche Hannah Arendt, da parte sua, non si faceva più illusioni sulle promesse della filosofia, anzi aveva proprio come progetto quello di scongiurare “le fallacie metafisiche” per mettere al centro non più le essenze, ma le azioni degli uomini, e quindi la politica. Veniva ad essere investito in questo modo quel misto di produttività e creatività che dall’età

---

<sup>31</sup> Hannah Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958, [trad. it. *Vita activa*, Bompiani, Milano 1989, p. 223].

<sup>32</sup> Hannah Arendt, *Vita activa*, cit. p. 219.

moderna in poi sarebbe stato il mito dell'uomo costruttore e fabbricatore di nuovi processi.

Per una riformulazione del pensiero filosofico e politico era necessaria una nuova leva di Archimede. Arendt riteneva che bisognasse ripartire dalla modernità e dalle sue categorie fondamentali. Non per ricostruire un nuovo processo, perché il cambiamento è impossibile nella continuità del meccanismo processuale che, per sua natura, non fa che scaturire ulteriori derivazioni dal principio supremo delle cose.<sup>33</sup> Amava sottolineare infatti che la rivoluzione moderna aveva solo celebrato l'organizzazione di una evoluzione, ma non una vera rivoluzione; perciò bisognava ripartire proprio da ciò che era in gioco nel presente: "Oggi è in gioco l'esistenza stessa della storia in quanto può essere compresa e ricordata; perché ciò non è più possibile quando non si rispettano i fatti nella loro irrecusabilità, come parte integrante del passato e del presente, ma li si usa, o stravolge, per "provare ora questa, ora quella opinione. Quanto più la storiografia si dissolve nella cosiddetta scienza della società, tanto più si aggrappa a ipotesi in apparenza scientificamente dimostrate o dimostrabili,

---

<sup>33</sup> Arendt spesso e senza farvi esplicito riferimento, polemizzava con le impostazioni teoriche del funzionalismo. Ad esempio, in *Vita activa* troviamo: "La natura potendo essere conosciuta solo in processi che l'ingegno umano[...] riusciva a ripetere e rifare nell'esperienza, divenne un processo e tutte le cose naturali particolari derivarono il loro significato solamente dalle loro funzioni nel processo generale. Al posto del concetto di essere troviamo ora il concetto di processo. E mentre è nella natura dell'essere l'apparire e il rivelarsi, è nella natura del processo il rimanere invisibile, essere qualcosa di cui si può solo dedurre l'esistenza dalla presenza di certi fenomeni. Questo processo fu originariamente il processo di fabbricazione che scompare nel prodotto"; cfr. *Vita activa*, cit. p. 220. Va ricordato che Robert Merton aveva già operato la distinzione tra funzioni manifeste degli oggetti che l'analisi sociologica era in grado di cogliere e funzioni latenti (o inconscie) e non intenzionali, non esplicite che spesso forniscono la reale spiegazione sottostante la fenomenologia sociale. cfr. Robert Merton *Social Theory and Social Structure*, New York 1949, [trad. it. *Teoria e struttura sociale*, il Mulino, Bologna 1959], ma era stato soprattutto Talcott Parsons che aveva analizzato la struttura dell'azione sociale. Cfr. Parsons, T., *The structure of social action* (1937), New York 1968 [tr. it.: *La struttura dell'azione sociale*, Bologna 1987, ponendola alla base di un processo che si identificava appunto con la sua lettura sociologica, ossia con una metodologia in grado di indagare come la struttura profonda della società potrebbe essere compresa a partire dalle funzioni assunte dalle sue parti, Cfr. T. Parsons, *The social system*, Glencoe, Ill., 1951 [tr. it.: *Il sistema sociale*, Milano 1965]. Sia in Merton che in Parson l'azione sociale, sempre funzionale allo strutturarsi di un determinato modello o sistema sociale, esclude quasi completamente il contributo della soggettività enfatizzando invece la dimensione della riproduzione del modello.

che invece sono semplici opinioni correnti, destinate, con l'assolutizzazione storica a trasformarsi in ideologie e spiegare tutto, vale a dire più niente"<sup>34</sup>.

In questo modo Arendt si confrontava non solo con la sociologia dei francofortesi, ma con la dialettica hegeliana e la sua traduzione marxista, ultima incarnazione storicistica della metafisica. Era pertanto urgente riabilitare la dignità dell'azione umana e la sua realtà storica. Ciò avrebbe comportato, come lei stessa diceva con consapevolezza, "uno smantellamento della metafisica". E avrebbe richiesto una rivoluzione epistemologica, una rivoluzione dei metodi e dei fondamenti della stessa. Fu ciò che fece Arendt mettendosi a fare la guardia non tanto alla verità, ma all'azione, e quindi alla politica.

Come per la filosofia e per la verità, si trattava di capire non il *che cosa è* della politica, ma *come avviene la politica*; ossia non era in questione tanto il fare esperienza della politica, ma il vedere ciò che la rende possibile<sup>35</sup>. Questa possibilità Arendt l'aveva individuata nella pluralità. E in *Vita activa* stigmatizzò quella filosofia che, in nome della verità, aveva considerato l'Uomo in generale e le modalità universali ed eterne del suo essere e si era occupata solo incidentalmente della pluralità e solo casualmente della realtà.

Se la filosofia e i filosofi avevano voluto porsi come "guardiani della verità"<sup>36</sup> lei voleva invece porsi come guardiana della realtà, per proteggerla, perché sapeva bene che la tenacia della realtà è sempre molto relativa, e si tratta di proteggerla non dal cambiamento, ma dalle definizioni arbitrarie e menzognere, dalle metafisiche astratte, dalle ideologie colpevoli;

---

<sup>34</sup> Hannah Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 13.

<sup>35</sup> Arendt non scrisse mai un saggio su che cosa è la politica, anche se un volume di testi arendtiani porta questo titolo, Cfr. Hannah Arendt *Was ist Politik?*, editing notes By Ursula Lundz, R. Piper GmbH&Co Kg, München 1993; trad. it. , *Che cos'è la politica?*, a cura di Ursula Lundz, Edizioni di Comunità, Milano 1995 . Questo testo ha una lunga storia: nel 1955 venne proposto ad Arendt di scrivere una *Introduzione alla politica*. Il saggio non fu mai scritto, o almeno non nel modo in cui era stato previsto. Negli appunti sistemati da Ursula Lundz, troviamo: "Quanto segue è diretto a tutti: una introduzione alla politica, non la scienza politica: qual è l'ambito e quali sono i limiti, cosa accade e quali regole governano il gioco, che qualità bisogna mobilitare e quali sono le virtù che bisogna sviluppare" p. 156. Dunque non doveva essere un trattato per addetti ai lavori ma un'introduzione ai presupposti fondamentali dell'esistenza umana con i quali il politico ha a che fare, un modo per guardare alla politica come occasione e spazio di libertà.

<sup>36</sup>Cfr. Collin *La differenza dei sessi in filosofia*, in Marisa Forcina-Françoise Collin, *La differenza dei sessi nella filosofia. Nodi teorici e problemi politici*, Milella, Lecce1997, pp.19-61.

proteggerla da quei processi di derealizzazione, da quel male che non si vede e che fa saltare in aria il mondo, quel male che riduce gli uomini a esseri assolutamente superflui<sup>37</sup>. Proteggere insomma la realtà era per Arendt proteggere i fatti dei quali si dice che sono incontrovertibili, ma in realtà sono fragili, perché possono essere dimenticati, occultati, narrati con altro tono, restare chiusi in coscienze separate, o non comunicati, semplicemente espulsi dal mondo comune<sup>38</sup>. E i fatti non derivano da niente altro che dalla nostra capacità di agire. Preservarli era dunque preservare l'agire insieme, ossia la politica, in un mondo che aveva conosciuto la sua cancellazione quando aveva fatto l'esperienza totalitaria, quando si era doppiamente marcato dalla strumentalizzazione dei rapporti umani e sociali. Si trattava, per lei, di una forma di protezione non di ciò che era antico e passato, ma di ciò che dalla realtà stessa avrebbe potuto germogliare come realmente nuovo, di qualcosa che avrebbe potuto nascere ancora. E questo era veramente nuovo e veramente rivoluzionario. Perché leggere la realtà, come lei stessa ebbe a scrivere all'amica Mary McCarty durante la stesura de *La banalità del male*, non era mai teorizzare qualcosa o dar corpo a un'idea, né tantomeno fare una nuova, ulteriore ideologia: il suo lavoro, e lo faceva con piacere, era per lei qualcosa di estremamente concreto ed efficace, che non la separava dalla realtà come spesso rischia di succedere ai filosofi. “Mi diverte parecchio maneggiare fatti e cose concrete. Sto nuotando in mezzo a un'enorme massa di materiale, sempre alla ricerca della citazione più efficace”<sup>39</sup>.

Per Arendt, dunque, la citazione efficace poteva essere, era, “un fatto concreto”, mentre la riscrittura della storia, così come era stata fatta dai regimi totalitari o dalle ideologie poteva essere una menzogna sistematica, un vero e proprio mondo fittizio che andava a sostituire quello reale. E il mondo fittizio partorito da un'idea o da una menzogna non aveva nulla di rivoluzionario, assolutamente. Semmai era rivoluzionario il suo metodo, il suo leggere carte e documenti e usarli come fatti, non analizzarli come temi e argomenti, ma farli esistere come dati e non come concetti più o meno astratti. In questo era il senso dell'agire politico, l'azione politica coincideva

---

<sup>37</sup> Su come la filosofia e la politica abbiano reso gli uomini superflui cfr. Françoise Collin, *L'homme est-il superflu?*, Odil-Jacob, Paris 1999.

<sup>38</sup> Hannah Arendt, *Lying in Politics*, Cfr. *La Menzogna in Politica, Riflessioni sui Pentagon papers* . a cura di Olivia Guaraldo, trad. di Veronica Santini, Marietti, Roma 2018

<sup>39</sup> Ivi.

con il dare inizio a qualcosa di nuovo<sup>40</sup>, con il far nascere qualcosa di non prevedibile, qualcosa che fosse al di là di ogni schema di comportamento o di lettura consueta. Questo era per lei veramente rivoluzionario e reale, e libero. Contro la menzogna, altra forma di azione utilizzata dalla politica e troppo spesso adoperata per eliminare gli ostacoli fastidiosi, le realtà spiacevoli, i fatti scomodi, i vecchi mondi, Arendt riconosceva che solo la libertà poteva far nascere il nuovo, perciò la libertà era essenzialmente sempre rivoluzionaria. Invece, nella eliminazione della realtà la politica trovava il suo campo e il suo modello di azione e, come ebbe poi a dire nel saggio *Sulla rivoluzione*, “il risultato fu che la necessità invase il campo politico, l’unico campo in cui gli uomini possono essere veramente liberi”<sup>41</sup>.

### *Esperienze di fedi rivoluzionarie nella Parigi degli anni trenta*

Fu proprio nel 1963, ossia dopo la pubblicazione del *reportage* sul processo Eichmann che una serie di conferenze impegnarono Hannah Arendt in una più approfondita ricerca sul rapporto tra verità e politica e, di conseguenza, sul senso e il significato della rivoluzione.

Si potrebbe dire che per tutta la vita Hannah Arendt era stata messa di fronte a ciò che poteva essere considerato un fatto rivoluzionario. Come sempre, il suo bisogno di capire non la portava a chiedersi il perché della questione, ma a risalire alle origini, capirne la nascita più che il compimento e evitare così ogni scadimento nella ideologia.

Aveva undici anni Hannah Arendt quando sua madre la portò a una manifestazione in sostegno degli spartachisti e ne aveva trenta quando a Parigi, nel 1936, partecipò alle dimostrazioni in favore del governo del *Front populaire* sostenuto da Léon Blum<sup>42</sup>. In entrambi i casi non si trattava di prendere parte a una protesta che contrapponeva una nuova pianificazione a una vecchia sistemazione del mondo. Non era, infatti, in questione il modello o l’organizzazione del socialismo che venivano ad essere proposti o contestati, ma consapevolmente o no, anche tra i manifestanti ciò che era percepito era qualcosa di diverso, o di più. Come

---

<sup>40</sup> Cfr. Hannah Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958, [trad. it. *Vita activa*, Bompiani, Milano 1989, p. 116].

<sup>41</sup> Hannah Arendt, *On Revolution*, trad. it. *Sulla rivoluzione*, cit., p. 123.

<sup>42</sup> Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of the World*, Yale University press, 1982, [Trad. it. *Hannah Arendt: 1906-1975, Per amore del mondo*, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino 1990, p. 157].

per altri episodi della sua infanzia, grazie alla vicinanza materna, Hannah seppe sviluppare una propria identità più profonda, quella che sarà poi la radice stessa di ogni sua scelta e analisi politica e che, in quell'occasione, le si era mostrata come evidente cura per la giustizia. Da bambina, ancora senza piena consapevolezza, era stata colpita da quella prima manifestazione a favore di qualcosa che sarebbe dovuto essere completamente nuovo. Allora non poteva certamente essere animata dalla convinzione in favore di un sistema o di un partito, né tantomeno dalla fascinazione che alcuni tribuni del socialismo esercitavano sulla gente. Ma da quel primo incontro con coloro che si presentavano come rivoluzionari, Hannah trasse una sorta di ammirazione per quella che le sembrava una forma di intima generosità che l'avrebbe poi portata d'istinto a essere visibilmente o pubblicamente contro tutti i torti, per porsi in ascolto di quella giustizia e verità che non solo difendevano i diritti, ma erano annuncio di libertà. Tutto ciò, in seguito, l'avrebbe spinto a guardare alla condizione umana con la radicalità di un delineare non tanto una se non una vita migliore quanto una "vita attiva"<sup>43</sup>, ossia una vita che ama e che merita di essere vista. Che appare e resta nello spazio pubblico.

Della sinistra radicale spartachista che era nata dal movimento pacifista tedesco e aveva tentato invano di promuovere uno sciopero internazionale contro la guerra, rimase ad Arendt l'acquisizione teorica che rivoluzione non è né guerra né violenza è, semmai, libertà dalla violenza o semplicemente affermazione di libertà. Aprirà infatti proprio l'introduzione del saggio *Sulla rivoluzione* con l'affermazione che "lo scopo della rivoluzione era ed è sempre stato la libertà"<sup>44</sup>. E, dichiarandosi sorpresa che dal linguaggio rivoluzionario fosse sparita la parola stessa di libertà, mostrava tutto il proprio sconcerto derivante dal fatto che invece l'idea di libertà fosse stata messa al centro delle discussioni sulla guerra e sull'uso giustificabile della violenza<sup>45</sup>.

Dagli spartachisti aveva ereditato l'idea che la guerra fosse una forma di imperialismo: una sorta di massacro imperialistico voluto dalla borghesia e contrario agli interessi del proletariato. E, anche se non sposò mai globalmente una tale prospettiva, che considerava -anche quella- il

---

<sup>43</sup> Tale è il titolo posto alla traduzione italiana di *The Human Condition*, il saggio pubblicato dalla University of Chicago Press nel 1958. Anche nella edizione tedesca conserverà il richiamo alla vita attiva, cfr. *Vita activa oder von tätigen Leben*, Kohlhammer, Stuttgart, 1960. [trad. it. *Vita activa*, Bompiani, Milano 1964].

<sup>44</sup> Hannah Arendt, *On revolution*, cit. p. 3.

<sup>45</sup> Ivi, p. 4.

portato oggettivo di una ideologia, ne rimase però in qualche modo segnata. Sposò poi Heinrich Blücher che era stato spartachista e che certamente alimentò in lei la passione per la prassi rivoluzionaria. Viveva già da dieci anni con lui quando Jaspers le rivolse parole di lode per la sua visione politica così imparziale, cosmopolita e non condizionata dal suo essere ebrea. Rispose: “Grazie a mio marito ho imparato a pensare politicamente e a vedere con senso storico, e d’altra parte non sono venuta meno all’impegno di orientare il mio lavoro storico e politico a partire dalla questione ebraica”<sup>46</sup>.

Fu proprio tale orientamento storico e politico che muoveva dalla questione ebraica che la portò da giovane trentenne a valutare appieno la portata politica di ciò che si presentava come rivoluzionario e repubblicano. A cominciare da quel governo del *Front populaire* che a Parigi si connotava come una coalizione di partiti politici di sinistra, ma che aveva alle spalle tutta una tradizione a cui l’esperienza dell’ebraismo era tutt’altro che estranea. Nel Fronte popolare confluivano coalizioni diverse che andavano dal Partito Comunista francese, alla Sezione Francese dell’Internazionale Operaia (SFIO)<sup>47</sup>, al partito Repubblicano e a quello Radicale, sino all’Unione Socialista Repubblicana, cui aderivano anche altri movimenti formati in gran parte da intellettuali come la Lega dei diritti umani, il Movimento contro la guerra e il fascismo, e il Comitato di vigilanza degli intellettuali antifascisti. E Léon Blum, che ne era a capo, era ebreo e apparteneva a quella antica e nobile tradizione socialista e repubblicana che già agli inizi del Novecento si era ritrovata intorno alla libreria Bellais, fondata da Charles Péguy<sup>48</sup>: un luogo ideale che aveva accolto vecchi amici come Lucien Herr e nuovi leader come Jean Jaurès, antichi profeti come Bernard Lazare e nuovi testimoni come Emile Zola. Tutti avevano maturato in quel contesto la propria fede politica e la propria esperienza socialista e

---

<sup>46</sup> Cfr. Arendt a Jaspers, 29 gennaio 1946, in *Carteggio*, trad. it. Feltrinelli, Milano 1989, p. 51.

<sup>47</sup> La Sezione Francese dell’Internazionale operaia (SFIO) era presieduta dallo stesso Léon Blum.

<sup>48</sup> La libreria era stata aperta da Charles Péguy in rue de Cujas, il 1 maggio 1898. Péguy, da buon socialista, aveva preso l’impegno a coprire le spese di avviamento commerciale d’accordo con la moglie e la famiglia della stessa. Aveva investito nell’impresa un piccolo patrimonio, acquisito dopo il matrimonio con Charlotte Baudouin, ma dopo il primo anno i fondi erano già finiti e Péguy continuò il suo impegno politico-intellettuale per il socialismo con la pubblicazione dei *Cahiers de la Quinzaine*, che solo in parte consentivano di sostenere le spese della libreria. Cfr. Angelo Prontera, *Péguy. Filosofia e politica*, Milella, Lecce 1991, p. 35.

rivoluzionaria a partire dall'affaire Dreyfus. Era stato proprio Bernard Lazare in *L'Antisémitisme, son histoire et ses causes*<sup>49</sup>, a fare la netta distinzione tra il *paria*, ossia l'ebreo con una coscienza politica e il *parvenu*, l'ebreo dimentico delle proprie origini e desideroso solo di essere assimilato dall'ambiente sociale borghese. Dunque la nozione di *paria* così importante per Arendt, veniva proprio da Bernard Lazare che, difendendo Dreyfus, aveva connotato i nuovi capi ebraici coinvolti nell'*affaire* come i nuovi *parvenus* che pretendevano di “governare le masse ebraiche come bambini”. Non va dimenticato che il primo libro a cura di Hannah Arendt è la pubblicazione in inglese del testo di Lazare<sup>50</sup> e che in *Herzl e Lazare*<sup>51</sup> l'autrice prenderà distanza dal sionismo di Herzl per riconoscersi sempre di più in quell'idea universale di umanità che aveva caratterizzato la presa di posizione politica di Bernard Lazare. Per dieci anni, dal 1936 al 1946, Arendt si occupò quasi senza interruzione della questione ebraica<sup>52</sup> e fondamentale fu per lei, proprio negli anni in cui visse a Parigi, la scoperta di quell'ambiente dei primi anni del Novecento molto caratterizzato dai *Cahiers de la Quinzaine* di Charles Péguy, dove erano maturate coscienze politiche radicali che conservavano di quelle esperienze dreyfusarde il senso di un repubblicanesimo antico, capace di assumere le forme di una singolare resistenza al tempo della storia, ma soprattutto di identificare l'azione con la politica<sup>53</sup>. Anche se questo comportava, a cominciare proprio da Péguy un

---

<sup>49</sup> Cfr. Bernard Lazare, *L'Antisémitisme, son histoire et ses causes* (1894) Aux Editions de la Différence, Paris, 1982...e inoltre Bernard Lazare,, *Le Fumier de Job* (1903-1928), Paris, Circé, 1990.

<sup>50</sup> Cfr. Bernard Lazare, *Job's Dungheap* (a cura di Hannah Arendt), Schocken Books, New York 1948. Su Arend e Lazare cfr. Martine Leibovici, : *Le paria chez Hannah Arendt*, in *Politique et pensée. Colloque Hannah Arendt*, Paris, Payot, 1996, p. 223-245. E anche Martine Leibovici, et Eleni Varikas: dossier d'articles *Le paria, une figure de la modernité*, : <https://www.cairn.info/revue-tumultes.htm>, n° 21-22, novembre 2003.

<sup>51</sup> Cfr. Hannah Arendt, *Herzl et Lazare*, in Bernarde Lazare *Le fumier de Job*, Circé, Paris 1990.

<sup>52</sup> Agli inizi del 1940 tutta una serie di articoli sull'ebraismo furono da lei pubblicati in varie riviste: cfr. *From the Dreyfus Affair to France Today*, in “*Jewish Social Studies*”, 1942, pp. 195-240. Il materiale di questo saggio fu utilizzato nella prima parte di *The origins of Totalitarianism* (1951). Parzialmente tradotto con il titolo *Herzl e Lazare*, in *Ebraismo e modernità*, Unicopli, Milano 1986.

<sup>53</sup> Tale identificazione ricorre spesso in Péguy. Leggiamo, ad esempio, proprio nei “*Cahiers de la quinzaine*”: “les bonnes gens m'interdisaient parce que je faisais de la politique, c'est ainsi qu'ils nomment l'action”. Cfr. *Personnalités*, douzième *Cahier* de la troisième série (5 avril 1902), anche in *Oeuvres*, Pléiade, Paris 1965 t. I, p. 441. Molto interessante il modo in cui Péguy in questo testo stigmatizza la costruzione delle personalità: il popolo impara a

globale interdetto sia da parte dell'accademia che da parte della politica istituzionale. Gran parte della riflessione di Péguy si era tradotta in un singolare pensiero sulla necessità della tradizione, ma di una tradizione che non era mai ancoraggio al passato, mai considerata immobile e fissata una volta per tutte, ma che, invece, andava a tangere la necessità della rivoluzione e del culto che di questa si era fatto nella Terza Repubblica. Péguy aveva creato intorno a sé (e continuerà a crearla) un'atmosfera intellettuale critica e che scandalizzava, ma che si ritrovava unita anche nell'aver voluto conservare come elemento distintivo, il senso del giudizio politico e una misura pratica, data dall'agire morale: "La rivoluzione o sarà morale o non sarà"<sup>54</sup> ne era la sintesi.

Questo clima culturale caratterizzò l'esilio parigino di Arendt e fu straordinariamente importante per la sua maturazione. A Parigi rimase dal 1933 al 1940, e furono anni di intense letture e di frequentazioni di vecchi amici ebrei e di nuovi; ritrovò Annette Weil, la sua compagna di Königsberg, e altri e francesi, tra cui il matematico Koyré e Raymond Aron. A Parigi reincontrò Benjamin, ma soprattutto Heinrich Blücher, che non fu solo il compagno della sua vita, ma che per lei rappresentava l'energia forte di chi sapeva vivere la vita. Insieme agli amici berlinesi di Blücher, conobbe quelli di origine russa, tra cui Nikolaj Berdjaev, Lev Šestov e Rachel Bespaloff il cui saggio sull'Iliade di Omero Arendt giudicherà tra i più interessanti mai scritti sull'argomento<sup>55</sup>. Contemporaneamente frequentava anche i francesi. Frequentò la casa di Gabriel Marcel<sup>56</sup> di cui apprezzava la

---

costruirsi una realtà fittizia con male e bene prefabbricati e che quindi non sono più tali, ma si ampliano a dismisura. A causa dell' "automatisme intellectuel" e de "la fausse culture", de la politesse, di quel modo di pensare " que la bataille humaine est une cérémonie" l'uomo commette i peggiori crimini, dice Péguy. "Les vertus salonnieres font commettre plus de crimes par plus de lâchetés que tous les vices n'en font commettre par toutes les faiblesses de droit commun. L'automatisme intellectuel a une incroyable force" (ivi p. 455). Nella definizione che il male peggiore deriva dall' automatisme intellectuel che "tout bêtement" non fa distinzione tra la guerra e la pace e, anzi, finisce per fare la guerra come se si trattasse di fare la pace (p.461), si può riconoscere in nuce quella filosofia che sarà poi sviluppata da Arendt ne *La banalità del male*.

<sup>54</sup> Questa frase era costantemente inserita nella copertina dei *Cahiers*.

<sup>55</sup> Il libro di Bespaloff fu poi tradotto in inglese da Mary McCarty, tra le amiche più vicine ad Arendt, con una introduzione di Hermann Broch, anche lui amico di Arendt: Cfr., *On the Iliad*, Bollingen Foundation, New York 1947.

<sup>56</sup> Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt 1906-1975 Per amore del mondo*, cit., p. 171, racconta che Arendt fu colpita e apprezzò la vasca da bagno piena di patate che i padroni di casa offrivano agli stranieri in difficoltà.

singolare convinzione che le esperienze umane pongono le loro fondamenta in qualcosa che ci investe dall'interno e che va oltre ogni possibile controllo dell'"avere", ossia oltre ogni possibile controllo derivante da una condizione di esteriorità e di oggettivazione.

Questo ambiente culturale aveva ancora legami forti proprio con quei *Cahiers de la Quinzaine*, fondati da Péguy e dove erano apparsi gran parte dei testi dell'autore francese<sup>57</sup>. Là Arendt aveva l'impressione "ritrovare la propria gente", che non era quella caratterizzata dalle appartenenze di razza o di nazione o divisa dalle barriere culturali, divergenze ideologiche o lotte di classe. Doveva aver letto molti dei testi di Péguy che rimase, anche se citato poche volte da lei, come una traccia sotterranea, un richiamo a un orizzonte interno, e non fu mai solo un rimando buono per una citazione a piè di pagina<sup>58</sup>.

Proprio nei *Cahiers de la Quinzaine* sulla cui copertina appare lo slogan più caro a Péguy: "La révolution sociale sera morale ou elle ne sera pas", l'autore aveva pubblicato nel 1905 *Suite de Notre Patrie*. Qui, come in molte altre opere, la via maestra del socialismo, quella veramente rivoluzionaria, veniva ad essere proposta non come lotta di classe, ma come ricostruzione di una nuova cultura del lavoro, comprendente l'autogestione dei sindacati e la fine della separazione tra scienza e lavoro, la vera rivoluzione essendo la forma più autentica di approfondimento della tradizione.

Arendt conserverà in tutti i suoi testi la stessa fiducia in una democrazia dove i soggetti partecipano, la fiducia in quel comune denominatore che aveva caratterizzato le rivolte dell'est e dell'ovest e denuncerà sempre come il carattere morale di quelle rivolte andava a urtare contro la retorica marxista con cui venivano lette.

---

<sup>57</sup> La rivista, bimensile, era stata pubblicata sino al 1914, anno della morte di Péguy. A puntate era uscita la *Vie de Beethoven* (1903) e soprattutto il *Jean Christophe* di Romain Rolland (1904-1912). Tra gli alti collaboratori figuravano André Suarès, Daniel Halévy, Julien Benda, Anatole France e Émile Moselly che nel 1907 vi pubblicò *Le Rouet d'ivoire*, finalista al premio Goncourt.

<sup>58</sup> In *On violence* (1969) Arendt dice citando Peter Steinfels che "in un notevole articolo sulla rivoluzione francese pubblicato nel 1968 su *Commonwealth*, aveva assolutamente ragione quando scriveva: Péguy sarebbe potuto essere un patrono adeguato della rivoluzione culturale, col suo tardivo disprezzo per il mandarinato della Sorbona e la sua formula, "la rivoluzione sarà morale o non sarà" Cfr. Trad. it. in *Politica e menzogna*, SugarCo edizioni, Milano 1985, p. 183.

La sfiducia di Péguy nella popolarità della democrazia rappresentativa e borghese aveva trovato soluzione in una sorta di dialettica tra tradizione-innovazione, continuità e rivoluzione che coniugava la libertà con i legami di religione, di popolo, di conservazione e resistenza per una più autentica realizzazione reciproca. In questa direzione, l'infanzia, la razza e il genio, erano considerate rivoluzionarie e la rivoluzione era intesa come costruzione comune di novità. Nella completa sfiducia verso una democrazia che partisse da una tabula rasa, con la illuministica illusione di creare il nuovo e il rivoluzionario dal nulla, salvifica appariva a Péguy la ricomposizione di una unità che avesse radici profonde in una identità maturamente accettata. Perciò, come scriveva in *Notre Patrie*: “una Rivoluzione non consente di lavorare, tra l'altro, che col reale e col nuovo. Lavorare del reale nuovo. Si può fare la rivoluzione con qualsiasi cosa, purché non sia né con l'immaginario né col vecchio. Una rivoluzione è essenzialmente dell'ordine del reale e insieme e inseparabilmente dell'ordine del nuovo. Ciò vale a dire che esso è dell'ordine della giovinezza, dell'infanzia stessa, e ciò che vi è di più raro e più prezioso, quando si ha la fortuna di poterlo trovare, in questo mondo moderno: la freschezza<sup>59</sup>”. Come per Péguy, anche per Arendt le rivoluzioni sono gli unici eventi politici che ci pongono di fronte al problema di un nuovo inizio.

#### *La rivoluzione come il nuovo inizio*

Per Arendt “Le rivoluzioni [...] non sono semplici mutamenti<sup>60</sup>”. Sapeva bene che per i Greci la tendenza al mutamento era costitutiva del mondo dei mortali e che, invece, erano i giovani, i *véoi*, a minare costantemente la stabilità dello *status quo*<sup>61</sup>. Perciò, citando Polibio<sup>62</sup> diceva che il compito dell'educazione era quello di creare il legame tra i vecchi e i nuovi per rendere i giovani degni dei propri antenati e reimmetterli così nel corso della storia. Ma, per quanto nuovi fossero i giovani o nuovi i corsi, il processo storico ricominciava sempre lo stesso. Daccapo. E allora il moderno concetto di rivoluzione, connesso con “una storia interamente nuova, mai

---

<sup>59</sup> Charles Péguy, *Suite de Notre Patrie*, in *Cahiers de la Quinzaine*, novembre 1905. Ho utilizzato la traduzione di Angelo Prontera, forse il più appassionato studioso italiano di Péguy. Cfr. Angelo Prontera, *Péguy. Filosofia e Politica*, Milella, Lecce 1991.

<sup>60</sup> Hannah Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit. p. 15

<sup>61</sup> Ivi, p.23

<sup>62</sup> Polibio, VI, 9.5 e XXXI, 23.5.1

vissuta né narrata finora<sup>63</sup>” si sarebbe potuto solo legare al “sorgere della libertà”. Arendt indicò agli esperti di scienze politiche come evitare la trappola in cui cade lo storico, che pone l’accento sul momento iniziale, sulla fase violenta della ribellione e della liberazione, dell’insurrezione contro l’oppressione a discapito della fase veramente rivoluzionaria che è quella della costituzione. E questo “perché tutti gli aspetti della sua storia sembrano concentrarsi nella prima fase, la fase violenta della ribellione e della liberazione[...] che ha così spesso sconfitto la rivoluzione”<sup>64</sup>. Insegnò ad evitare, così come aveva insegnato a sua volta Charles Péguy, l’equivoco che sta nell’incapacità di distinguere tra liberazione e libertà, perché, diceva “non v’è nulla di più inutile di una ribellione e di una liberazione se non sono seguite dalla costituzione della libertà recentemente acquistata”<sup>65</sup>. Infatti, già nel 1905 era stato Péguy, nel saggio *De la raison* che si era posto, preoccupato, la domanda: “Chi ci libererà dai nostri liberatori?” e aveva denunciato lo spirito di sistema, l’organizzazione politica che i politici di professione ritengono necessaria, e che invece fa perdere definitivamente ogni contatto con la realtà.

Ma più di Péguy Arendt citava Condorcet e Robespierre, che furono i suoi punti di riferimento, l’uno perché aveva indicato la libertà come il fine delle rivoluzioni e l’altro perché con il suo “dispotismo della libertà” non aveva paura di essere accusato di parlare per paradossi.

E tuttavia seppe andare anche oltre i suoi riferimenti. Fu rivoluzionaria, ma non con un pensiero arbitrario e solitario. Rimase isolata, e i suoi testi furono poco compresi finché fu in vita<sup>66</sup>. Ma il suo rivoluzionario impegno di filosofa ha segnato, soprattutto per molte altre filosofe<sup>67</sup>, un nuovo modo di guardare a sé e alla relazione con gli altri,

---

<sup>63</sup> Hannah Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 24

<sup>64</sup> Ivi, p. 156

<sup>65</sup> Ivi, p. 157

<sup>66</sup> Una lettura assolutamente nuova, e “gauchiste” di Arendt fu promossa da Françoise Collin che negli anni Ottanta fece ritradurre i più importanti testi arendtiani nelle edizioni Tierce, inserendoli nella collana *Littérales*, diretta dalla stessa Collin. Saranno poi ripresi nelle edizioni Payot. Collin aveva co-organizzato il primo convegno internazionale al *Collège de Philosophie*, e pubblicato gli atti per la prima volta nella collana Littérales, con il titolo *Ontologie et Politique*. Gli atti pubblicati qualche anno dopo conservano il medesimo titolo: Cfr. *Ontologie et Politique. Actes du Colloque Hannah Arendt*, a cura di Miguel Abensour, Eds Tierce, Paris 1989.

<sup>67</sup> Cito solo alcuni nomi tra i più significativi e non rimando ai testi perché il pensiero arendtiano attraversa anche testi non deliberatamente dedicati alla sua opera, oltre a

dunque alla politica, che ha portato a un inizio nuovo<sup>68</sup> e potrebbe essere riassunto con quanto lei stessa scriveva a proposito della rivoluzione: “Ciò che salva l’atto dell’inizio dalla sua arbitrarietà è il fatto che porta con se stesso il proprio principio; o, per essere più precisi, che l’inizio e il principio, il *principium* e il principio, non solo sono correlati tra loro, ma sono coevi. L’assoluto da cui l’inizio deve trarre la propria validità e che deve salvarlo, per così dire, dalla sua intrinseca arbitrarietà è appunto il principio che fa la sua comparsa nel mondo insieme all’inizio”<sup>69</sup>.

E il principio a cui Arendt restò sempre fedele, fu l’attenzione al mondo e alla condizione umana nel mondo, una condizione segnata dalla pluralità, fu il non rinunciare mai a pensare e a esercitare il giudizio, partire dalla propria esperienza e pensare senza ringhiere, fu il rifiuto dei modelli e nello stesso tempo la ricerca di una continuità e di una tradizione che potessero “illuminarsi a vicenda”. L’esperienza consiliare, a cominciare dai consigli di fabbrica rappresentò per lei un dato che poteva essere preso come esempio di uno spazio di libertà, il riferimento a degli organi politici aperti ai cittadini che non appartenevano a nessun partito. Sapeva che l’aspirazione dei consigli a fondare l’ordine nuovo li avrebbe messi in conflitto con i rivoluzionari di professione, che volevano degradarli a semplici organi esecutivi dell’attività rivoluzionaria<sup>70</sup>. Allo stesso modo denunciò il realismo dei politici che accettano come un dato di fatto che non esista alternativa al governo rappresentativo il quale richiede solo l’*esecuzione* dei programmi e non l’azione. Sapeva che quando la possibilità di farsi un’opinione o di esprimere il proprio giudizio sono messi a tacere e la burocrazia resta l’unico elemento operativo, la vita pubblica si addormenta a poco a poco, e si limita a votare all’unanimità le risoluzioni proposte. Con chiara lungimiranza spiegò che i partiti rivoluzionari, essendo interessati maggiormente all’aspetto sociale della rivoluzione, dunque a sollevare le masse dalla miseria, non potevano guardare alla rivoluzione dal punto di vista della libertà, ma unicamente da quello della necessità. E la necessità, diceva Arendt, porta con sé sempre la violenza. La violenza della

---

Françoise Collin e Fina Birulés, Adriana Cavarero, Marina Cedronio, Margarete Durst, Simona Forti, Alessandra Papa, Eugenia Parise, Diana Sartori, Teresa Serra.

<sup>68</sup> Mi piace ricordare che tra gli atti costitutivi del pensiero della differenza sessuale elaborato dalla comunità di filosofe Diotima, è un testo di Adriana Cavarero su Arendt. Cfr. Adriana Cavarero, *Dire la nascita*, in Diotima, *Mettere al mondo il mondo. Oggetto e oggettività alla luce della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano 1990.

<sup>69</sup> Hannah Arendt, *On revolution*, cit. p. 245

<sup>70</sup> Ivi, p. 304.

dittatura di un solo partito appartiene, di conseguenza, al medesimo sistema della necessità che si poggia, per sua stessa definizione, sul principio che qualcosa non può essere altrimenti. L'essere altrimenti connota infatti la definizione ontologica della libertà. Ecco perché necessariamente la dittatura di un solo partito non è che l'ultima fase dello sviluppo dello stato nazionale e del sistema pluripartitico. Insegnò con i suoi testi "rivoluzionari" a mettere fuori programma le parole che si rifacevano all'Uno e all'Indivisibile, all'Unità e alla Totalità per far posto a un nuovo lessico che sapesse partire da pluralità e differenza. Due parole che sarebbero dovute servire solo alla fondazione di "un nuovo tipo di governo repubblicano che poggiasse su 'repubbliche elementari' dove il potere centrale non avrebbe privato i corpi costituenti del loro originario potere di costituire"<sup>71</sup>. Françoise Collin, una delle sue migliori lettrici, era certa che queste "petites républiques"<sup>72</sup> esistevano realmente ed erano costituite da quei luoghi dove le donne si ritrovavano insieme a ripensare e rileggere i fatti e metterli in parole. Sono state e sono *les petites républiques* delle nuove filosofe.

Arendt insegnò in questo modo che nella democrazia non era solo in questione la fondazione della divisibilità del potere e la necessaria separazione dei poteri nel governo, ma era in gioco la portata costitutivamente relazionale del logos, ossia del discorso filosofico, ossia della ricerca della verità. E la questione della ricerca della verità, del suo accesso e della sua negazione, non è una questione filosofica, ma è una questione politica<sup>73</sup>. Soprattutto le donne si sono sentite eredi di questa "eredità senza testamento" come scriveva Arendt citando a sua volta René Char<sup>74</sup>, e ne hanno fatto un programma non per essere contabilizzate o inserite in percentuali maggiori nei posti di potere, ma per ricercare la verità

---

<sup>71</sup> Ivi, p. 330.

<sup>72</sup> Cfr. Françoise Collin, *Il y a beaucoup de commencements. Ou de la résistance . Ou quand le contre pouvoir devient un instrument de pouvoir*, in *Nelle controriforme del potere. Generazioni al lavoro*, a cura di Marisa Forcina, Milella, Lecce 2012.

<sup>73</sup> A convalida di quanto scriveva Arendt sulla ricerca della verità che non è questione filosofica, ma politica, mentre scrivo si tengono nelle piazze di tutta l'Italia manifestazioni pubbliche (e quindi politiche) che chiedono: "Verità per Giulio Reggeni", il giovane ricercatore universitario torturato e ucciso mentre portava avanti anche lui, con uno studio "accademico", la sua ricerca di verità.

<sup>74</sup> Il capitolo sesto del volume sulla rivoluzione dedicato al *La tradizione rivoluzionaria e il suo tesoro perduto* inizia proprio con la citazione del poeta: "Notre héritage n'est précédé d'aucun testament".

e trovare le parole per dirla. Questo, sulla base degli insegnamenti arendtiani sta significando la costruzione di un nuovo ordine simbolico che è più libero, proprio perché ammette la pluralità, a cominciare dalla pluralità che le donne rappresentano.

(S)RADICAMENTO E COMUNITÀ. LE RISPOSTE  
DI SIMONE WEIL ALLA CRISI DEL SOGGETTO

**Ida Giugnatico<sup>1</sup>**

*Abstract:* this essay discusses aspects of Weil's philosophy related to her conception of uprooting and community. Weil's philosophy fits into a stream of thought around the crisis of the Subject. The latter in the twentieth century is transformed from an original and certain datum to a long and arduous "task" of becoming conscious, through the recognition in itself of the multiple traces of the Other. As Weil demonstrates through the two concepts of uprooting – one from the "inside" and another from the "outside" – present in her work, the identity of the Subject involves the recognition of the otherness constitutive to us: "knowing" for the human being always means "recognizing" through the mediation of the Other and, therefore, through the numerous signs in which otherness manifests itself. This reflection is accompanied by the importance that the philosopher assigns to the community and to the history, in order to fight the uprooting from the "outside". Finally, aspects of religious communitarianism will be analysed to show the affinity with Weil's reflections on community and history.

*Keywords:* Simone Weil, Community, Uprooting, Otherness, Communitarianism, Alterity.

*Introduzione*

Le riflessioni dei filosofi del Novecento si collocano entro orizzonti nuovi del pensiero, segnati dai drammi che hanno scosso il secolo scorso, dalle rivoluzioni scientifiche e dalla scoperta dell'Io. Grazie ai maestri del sospetto – Marx, Nietzsche e Freud – si compie una sorta di seconda rivoluzione copernicana, in cui l'oggetto del dubbio non è più la realtà del mondo esterno, ma il mondo stesso della coscienza soggettiva. Quest'ultimo viene trasformato da un dato originale e certo ad un "compito", lungo e arduo, del diventare coscienti, attraverso il riconoscimento in sé delle molteplici tracce dell'Altro.

L'uomo si è lasciato ormai alle spalle la modernità – periodo che copre la stagione di pensiero compresa tra la filosofia di Cartesio e quella di

---

<sup>1</sup> Université de Québec à Montréal.

Nietzsche – per entrare in una nuova era, quella della postmodernità, in cui si registra l’abbandono delle idee dominanti della modernità, *in primis* quella di progresso e di “superamento critico”, come spiega bene Gianni Vattimo in *La fine della modernità*. La Storia non è più percepita come un processo di progressiva emancipazione in cui l’uomo si erge a creatore e protagonista di una nuova civiltà, non è più l’essere depositario di certezze e valori assoluti, non custodisce più alcuna Verità. È, al contrario, un Soggetto “barrato”, direbbe Jacques Lacan, abitato da mille divisioni e separazioni, un Soggetto sempre alle prese con il lavoro infinito di costruzione e decifrazione di sé stesso.

Diventa allora fuori modo interessante capire come, nonostante le esperienze tragiche che fanno da sfondo a questo periodo della filosofia, le riflessioni di molti pensatori che vivono in questo periodo di crisi mostrino come sia importante saper distinguere tra i lasciti negativi del passato, di cui è utile sbarazzarsi, e quelli positivi, che invece è meglio custodire e conservare: non si tratta di annientare il Soggetto, dimenticare la Storia o mettere da parte le offese subite, si tratta piuttosto di “dare un senso” in maniera umile al Soggetto ed agli eventi di cui questo è inesorabilmente parte.

Ciò richiede un esercizio ermeneutico continuo, un lavoro di interpretazione costante di sé stessi e della storia nel quale riaffiorino le tracce dell’alterità. È a tal proposito che in questo articolo ci proponiamo di fare luce su alcuni aspetti del pensiero di Simone Weil, legati alla sua concezione di sradicamento e a quella di “comunità”, storia, radici.

### *Weil ed il Soggetto “doppiamente” sradicato*

Gli scritti di Simone Weil costituiscono un riflesso delle contraddizioni e delle tensioni che hanno animato il suo tempo, ma soprattutto un tentativo di decifrare e fornire risposte ad un Soggetto smarrito in un processo di costruzione e ri-costruzione infinita della sua identità.

Weil vive un periodo decisivo per la costruzione dell’identità della Francia moderna, che comprende la Prima guerra mondiale, l’instabilità politica tra le due guerre, la depressione degli anni ’30, lo scoppio della Seconda guerra mondiale ed i quattro anni di occupazione tedesca. Parallelamente a questi eventi drammatici si sviluppano le riflessioni dei sindacalisti anarchici, dei nazionalisti, dei personalisti, dei neohegeliani e dei filosofi critici della modernità.

Il concetto weilano di *sradicamento* nasce in questo periodo di profonda instabilità e può aprire piste inesplorate alla riflessione sull'esperienza soggettiva ed intersoggettiva. Simone Weil descrive lo *sradicamento* come una condizione alienante di disgrazia, una malattia sociale che può causare un duplice effetto negativo, l'inerzia mortale dell'anima e la violenza. Scrive ne *La prima radice*:

lo *sradicamento* è di gran lunga la più pericolosa malattia delle società umane, perché si moltiplica da sola. Le persone realmente *sradicate* non hanno che due comportamenti possibili: o cadere in un'inerzia dell'anima quasi pari alla morte (come la maggior parte degli schiavi dell'impero romano), o gettarsi in un'attività che tende sempre a *sradicare*, spesso con metodi violentissimi, coloro che non lo sono ancora o che lo sono solo in parte<sup>2</sup>.

Tra le molte manifestazioni dello *sradicamento*, ne *La prima radice* Simone Weil enumera la guerra, la disoccupazione, gli effetti della conquista e della sottomissione delle popolazioni conquistate e della prostituzione. In realtà, però, a questo significato negativo di *sradicamento* se ne accompagna uno molto diverso, contenuto in *L'ombra e la grazia*, opera in cui Weil descrive così l'esperienza dello *sradicamento*:

bisogna *sradicarsi*. Tagliare l'albero e farne una croce; e poi portarla tutti i giorni. [...] *Sradicarsi* socialmente e vegetativamente. Esiliarsi da ogni patria terrestre. Far tutto ciò ad altri, dal di fuori, è un Ersatz [surrogato] di *discreazione*. Vuol dire produrre irrealtà. Ma *sradicandosi* si cerca più realtà<sup>3</sup>.

Il modo di intendere qui lo *sradicamento* è opposto a quello visto nella definizione che ci fornisce la filosofa nell'opera *La prima radice*. Due sono i punti-chiave all'interno di questa citazione. Il primo è che lo *sradicamento* ci viene presentato come una necessità, e non come una malattia. Il secondo punto, non meno importante del primo, è la comparsa del concetto di *discreazione/decreazione*, che modifica completamente il senso del termine *sradicamento*.

*Sradicarsi* dal di dentro equivale a *decrearsi*. Essere *sradicati* "dal di fuori" è invece, come dice Weil, un surrogato della *decreazione*. Dunque, possiamo individuare ben due tipi di *sradicamento*, in base alla topica interno-esterno. Se lo *radicamento* è dal di fuori allora sarà uno

<sup>2</sup> Simone Weil, *La prima radice*, SE SRL, Milano 1990, p. 52.

<sup>3</sup> Id., *L'ombra e la grazia*, Bompiani, Milano 2002, p. 71.

sradicamento che sradica – lo sradicamento che attraversa *La prima radice* –, se, invece, è dal di dentro, sarà uno sradicamento che radica, necessario alla *decreazione* – lo sradicamento ne *L'ombra e la grazia*.

Questi due significati di sradicamento ci saranno più chiari se guardiamo a due affermazioni forti che Weil fa ne *La prima radice*. L'autrice scrive: «Chi è sradicato sradica. Chi è radicato non sradica»<sup>4</sup>. La prima affermazione «Chi è sradicato sradica» si riferisce allo sradicamento dal di fuori, quello de *La prima radice*. La seconda, «Chi è radicato non sradica», si riferisce invece allo sradicamento dal di dentro, così com'è descritto ne *L'ombra e la grazia*, principio fondante del radicamento. Sradicamento e radicamento costituiscono il dritto e rovescio della medesima medaglia. I due enunciati – «Chi è sradicato sradica» e «Chi è radicato non sradica» – sono solo in una forma apparente di opposizione, perché se è vero che chi è sradicato sradica, dall'altra parte lo stesso individuo sradicato non si limita a sradicare, ma va in cerca della radice. Questa radice di cui va in cerca lo sradicato è quella che gli consente di radicarsi a Dio, di ricongiungersi con l'Assoluto e che permette a Simone Weil di affermare che: «Chi è radicato non sradica».

La tendenza a sradicare e a radicarsi nascono, così, entrambe da una condizione di sradicamento che, a seconda del significato positivo – cioè sradicamento dal di dentro – o negativo – dal di fuori –, può incanalarsi in una direzione o in un'altra. E che lo sradicamento dal di fuori sia negativo Weil lo dice a chiare lettere, quando scrive: «Nulla è peggiore dell'estrema sventura che distrugge l'Io dal di fuori, perché da quel momento non può più distruggersi da sé»<sup>5</sup>.

Esiste un tipo di sradicamento negativo, che sradica e taglia i legami dell'individuo con il tessuto storico, sociale e culturale in cui è inserito, come pure esiste uno sradicamento positivo, che consiste nel riconoscere le tracce di alterità presenti in noi stessi, rivedersi e superarsi. È in questo processo che l'individuo entrando in relazione con l'Altro, può formarsi come Soggetto ed entrare in relazione con gli Altri. L'identità del Soggetto comporta il riconoscimento dell'alterità a noi costitutiva, “conoscere” per l'essere umano significa sempre “riconoscere” attraverso la mediazione dell'Altro e, quindi, attraverso i numerosi segni in cui l'alterità si manifesta (il contesto storico di appartenenza, la lingua, le istituzioni, ecc).

---

<sup>4</sup> Id., *La prima radice*, cit., p. 53.

<sup>5</sup> Id., *L'ombra e la grazia*, cit., p. 49.

Nella questione dell'identità del Soggetto riverbera la dialettica hegeliana del riconoscimento, come mostrano filosofi quali Paul Ricœur. A tal proposito in *Percorsi del riconoscimento* (2005), Ricœur fa emergere una bisemia troppo spesso dimenticata del termine "riconoscimento". Quest'ultimo, infatti, da un lato rinvia al verbo "riconoscere" e, dall'altro, a quello di "essere riconosciuti". Perciò, accanto ad un uso attivo del verbo riconoscere inteso come "identificare" qualcuno, in secondo luogo, l'uso del termine in forma passiva sottolinea la fondamentale necessità di una reciprocità io-altro.

Ciò per dire che in quanto soggetti viviamo l'oscillazione permanente tra questi due significati e questa stessa dinamica crea la stessa opportunità di conoscere (conoscersi) attraverso l'alterità.

### *Il valore della comunità e del passato*

A questa riflessione su una forma di sradicamento "positiva" e "costitutiva" del Soggetto presente nel pensiero weiliano, si affianca l'importanza che la filosofa assegna alla comunità, alla storia e alle radici, per combattere lo sradicamento dal "di fuori".

Nel saggio *La prima radice*, opera in cui la nozione di *sradicamento* si presenta come l'alienazione totale dell'uomo in rapporto a sé stesso e agli altri, Weil si attarda su tre tipi di sradicamento: operaio, contadino, geografico. Proprio quest'ultimo, lo sradicamento geografico, consente di cogliere con particolare evidenza la riflessione di Weil sul passato e la comunità.

Con l'espressione "sradicamento geografico" Weil si riferisce alla perdita dell'individuo dei legami con le realtà collettive di più ridotte dimensioni – il villaggio, la provincia, la regione, il vicinato –, al suo distacco dalle proprie radici culturali e storiche<sup>6</sup>. È con la nascita dello Stato moderno che, secondo la pensatrice francese, sono venute meno le "radici storiche" delle comunità, che sono state sacrificate nella loro singolarità dalla necessità di accomunarle ed identificarle in un'entità più ampia ed immaginaria, ovvero la nazione, termine che Weil utilizza come sinonimo di Stato. Scrive Weil ne *La prima radice*:

---

<sup>6</sup> Giuseppe Maccaroni, *Simone Weil. Dalla parte degli oppressi*, Marco Editore, Lungro 2003, pp. 173-174.

città o insieme di villaggi, provincia, regione; e talune che comprendono diverse nazioni; altre che comprendono varie parti di nazione. La nazione, da sola, si è sostituita a tutte queste collettività. La nazione, cioè lo Stato; perché non possiamo trovare altra definizione per la parola nazione se non l'insieme dei territori che riconoscono l'autorità di un medesimo Stato. [...] La nazione [...] è la sola collettività esistente nell'universo attuale. La famiglia non esiste. [...] Oggi nessuno pensa ai parenti che sono morti cinquanta o venti o dieci anni fa, prima della sua nascita, né ai discendenti che nasceranno cinquanta o venti o dieci anni dopo la sua morte. Quindi, dal punto di vista della collettività e da quello della sua funzione propria, la famiglia non conta. [...] Insomma il villaggio, la città, il circondario, la provincia, la regione, tutte le unità geografiche più piccole della nazione, hanno quasi cessato di avere importanza<sup>7</sup>.

È evidente l'assonanza di queste parole con quelle dei comunitaristi. Come loro, Weil denuncia la scomparsa delle comunità, avvenuta con le pretese accentratrici della nazione. È proprio con lo sviluppo dello Stato-Nazione – e qui Simone Weil pensa all'assolutismo monarchico francese o alla Germania totalitaria – che si sono sviluppate l'idolatria, la burocrazia ed il regime poliziesco. Questi tre elementi non solo esaltano lo Stato-nazione ma, soprattutto, contribuiscono all'esercizio di una ferrea opposizione verso coloro che rifiutano di uniformarsi al regime. L'imperativo in uno Stato-nazione è amare lo Stato ma, avverte Weil nella stessa opera: «Lo stato è una cosa fredda che non può essere amata; ma esso uccide ed abolisce tutto quel che potrebbe essere oggetto di amore; e quindi si è costretti ad amarlo, perché non c'è nient'altro. Questo è il supplizio morale dei nostri contemporanei»<sup>8</sup>.

C'è di più. Secondo Weil, gli uomini appartenenti a una qualsiasi nazione, non conoscono neppure la loro cultura *in toto*: di essa, infatti, riprendono solo quegli elementi che, legati alla forza, ne esaltano la potenza e la superiorità, negando accuratamente i contenuti e i principi che permettono il confronto amichevole con gli altri Stati. Le nazioni sono quindi responsabili di una politica estera aggressiva adottata con l'obiettivo di espandersi e di sottomettere le popolazioni straniere degli altri Stati-Nazione. È da qui che Weil può concludere come la forma di organizzazione politica a lei attuale sia alimentata nella sua formazione e struttura sia esternamente sia interiormente dalla forza. Quando quest'ultima è posta alla base dell'organizzazione statale – spiega Weil – non c'è più

<sup>7</sup> Simone Weil, *La prima radice*, cit., pp. 95-96.

<sup>8</sup> Ivi, p. 108

posto né per la diversità né per un qualsiasi rapporto con l'alterità: l'Altro – inteso da Weil come l'Altro Stato ma anche come l'Altro individuo, diverso da noi stessi, non ha più diritto di esistere.

A salvaguardia del rapporto con l'alterità Weil sottolinea l'importanza dell'amicizia, sentimento che riveste un ruolo di primo piano nella comunità di cui Weil auspica la creazione nel saggio *La prima radice*. L'amicizia, infatti, presuppone oltre che la parità fra le parti, l'assenza della forza.

Ricordiamo brevemente che già Tönnies in *Comunità e società* (1887) riconosce l'amicizia come uno dei fondamenti di ogni comunità, assieme alla parentela e al vicinato<sup>9</sup>. Il sociologo tedesco definisce così questo sentimento:

l'amicizia diventa indipendente dalla parentela e dal vicinato come condizione ed effetto [...] di un modo di pensare concorde; perciò essa è prodotta nel modo più spontaneo dall'identità e dalle somiglianze della professione o dell'arte. Tale legame deve però sempre essere stretto e mantenuto da riunioni facili e frequenti, le quali sono più probabili nell'ambito di una città. [...] Questo spirito buono non è perciò legato a un luogo, ma dimora nella coscienza dei suoi adoratori, accompagnando le loro peregrinazioni in terre straniere. Così coloro che si riconoscono compagni d'arte e di ceto, e che sono anche in verità compagni di fede, si sentono ovunque congiunti da un legame spirituale e cooperanti ad una stessa opera<sup>10</sup>.

Secondo Weil l'amicizia è la virtù che sta a fondamento di ogni autentica relazione intersoggettiva e comunitaria poiché tra le due parti si conserva sempre un vuoto, una distanza, un punto di estraneità. Questo vuoto risponde alla necessità da parte della pensatrice francese di scongiurare uno dei maggiori pericoli del *gros animal*, quale è la perdita della propria identità. Proprio in virtù di ciò, Weil dichiara apertamente di diffidare dell'amore e di preferire l'amicizia. Mentre nell'amore, infatti, si mira a una fusione che annulla l'alterità dei due individui, nell'amicizia l'affetto che circola fra gli amici non cancella la loro singolarità, né spazza via quella

---

<sup>9</sup> Ferdinand Tönnies, *Comunità e società*, Edizioni di Comunità, Milano 1963, p. 242. Parentela, vicinato, amicizia sono, secondo Tönnies, i tre fondamenti di ogni comunità, da lui definiti anche rispettivamente sangue, terra e spirito. Questi tre elementi, simultaneamente, costituiscono la famiglia, modello per eccellenza di ogni comunità.

<sup>10</sup> Ivi, p. 58.

benefica solitudine che fa parte di ogni uomo e di ogni società. Scrive Simone Weil nei *Quaderni*:

L'amicizia deve essere una gioia gratuita, come quelle che dona l'arte, o la vita [...]. Essa appartiene all'ordine della grazia [...]. Desiderare di sfuggire alla solitudine è una debolezza. L'amicizia non deve guarire le pene della solitudine, ma duplicarne le gioie. L'amicizia non si cerca, non si sogna, non si desidera; si esercita (è una virtù)<sup>11</sup>.

Simone Weil, nelle sue analisi sullo sradicamento geografico, evidenzia l'assenza della virtù dell'amicizia all'interno dello Stato moderno e l'impossibilità del confronto tra gli uomini. Rapportarsi agli altri equivale per la filosofa a relazionarsi prima di tutto con se stessi, a conoscersi. Pertanto, secondo Weil, il risultato dell'exasperazione dell'identità nazionale è non solo l'allontanamento dell'uomo dai suoi simili, ma, forma ancora più grave, da se stesso. È per questa ragione che occorre contrastare l'eccessiva centralizzazione della vita politica e sociale.

La filosofa denuncia esplicitamente la centralizzazione molto profonda ed antica dell'apparato dello Stato in Francia, che risale al suo fondatore Richelieu, e pone il problema di un'inversione di tendenza che non soffochi più la vita spontanea delle collettività locali e che ridia vitalità alle comunità locali per garantire quella "continuità nel tempo" che rappresenta il bene più prezioso dell'uomo. Lo sradicamento, inteso come la perdita umana del legame sociale e relazionale, è infatti provocato dalla perdita delle tradizioni e della memoria storica del proprio popolo. Dimenticare il proprio passato è ritenuto da Simone Weil il più grave avvenimento che l'epoca moderna ha espresso e realizzato, perché nella tradizione del passato è presente la nostra più intima radice: la nostra essenza, ciò che noi siamo.

L'amore per il passato – intrecciato a quello per le civiltà scomparse – pone alla filosofa il problema di un tipo di storiografia alternativo a quello tramandato dai popoli che hanno dominato la storia. Come spiega la filosofa, infatti, se è vero che la storia si basa sui documenti, spesso ci si dimentica che questi provengono dai vincitori, che lei non esita a chiamare "assassini". Secondo Weil occorre rinnovare lo spirito delle civiltà vinte e scomparse, ma per farlo è necessario leggere i documenti tra le righe, considerare attentamente le piccole cose significative in base ad ipotesi

---

<sup>11</sup> Simone Weil, *Quaderni*, I, Adelphi, Milano 1982, pp. 156-157.

diverse. Lo storico deve, perciò, svincolare il suo pensiero dalla sudditanza al documento, e muovere dalla convinzione che la cultura dei popoli vinti sia quella più ricca dei valori di libertà, amore spirituale e non-violenza. In questo senso il passato è, in tutti i sensi, una fonte privilegiata perché, nella forma definita e compiuta in cui si presenta, consente con facilità di cogliere quello spirito di verità, giustizia e di amore, che è eterno e che non ha niente a che fare con ciò che è storicamente transitorio.

Tuttavia, è necessario precisare che Weil non usa mai espressamente il termine “comunità” per indicare la collettività radicata, ma si limita a parlare di “città”, termine a cui ricorre *in primis* in *Venezia salva*, un abbozzo di tragedia che scrive nel 1940, senza mai portarlo a compimento. *Venezia salva* è ambientata nei primi anni del Seicento nella Serenissima, quando una congiura è ordita ai danni della città da parte dell’ambasciatore spagnolo e di avventurieri francesi esiliati. I congiurati vogliono sradicare la città, tagliandone alla base ogni vitalità, sottomettendola completamente in modo che essa non sia più che un’ombra. Il risultato è che al risveglio, dopo il colpo di mano, i veneziani si ritrovano a dover vivere in una dimensione di sogno, irreali: la città, infatti, non ha più radici.

La valorizzazione della comunità, delle radici, delle tradizioni si accompagna nella riflessione della filosofa ad un altro fattore importante che si ritrova nei comunitaristi: il disconoscimento dell’universalità dei diritti dell’uomo e la denuncia della loro astrattezza. Nell’opera *La prima radice* Weil propone di anteporre un elenco di doveri alle tradizionali dichiarazioni di diritti. L’obiettivo di Simone Weil è sostituire al primato assoluto dei diritti individuali, all’individualismo della moderna concezione giuridica, un reale spirito di comunità in grado di permeare l’insieme della vita sociale. In questo senso, in virtù del bene della collettività, per Simone Weil vengono prima i doveri e poi i diritti. Doveri che sono fondati sull’amore dell’uomo verso la comunità e della comunità verso ogni singolo.

Premesso ciò, Weil sostiene che lo spirito di comunità debba essere fondato sul riconoscimento dei bisogni imprescindibili dell’anima da lei descritti nell’opera *La prima radice* e che sono rispettivamente: ordine e responsabilità, libertà e ubbidienza, uguaglianza e gerarchia, onore e punizione, libertà d’opinione e verità, sicurezza e rischio. Con l’elenco di questi bisogni Weil vuole sottrarre la politica all’empirismo e al relativismo per fondarla su dei valori eterni. L’ultima Weil è fortemente influenzata dal Platone delle *Leggi*, opera che il filosofo ateniese scrive nella vecchiaia ed espressione di un forte spirito religioso che la Weil ha ben presente. Nelle *Leggi* – in cui non compare più il personaggio di Socrate – Platone cerca di

fissare un'origine divina agli ordinamenti della polis, allargando la propria prospettiva dalla singola città all'ordine divino presente nel cosmo, del quale l'ordine politico è espressione. Allo stesso modo Weil tenta di porre alla base dell'edificio politico-sociale un certo numero di principi morali abbracciando una prospettiva il cui fulcro è l'*ethos*. L'esito di questa operazione è il recupero della comunità – e delle comunità – e la soddisfazione del bisogno umano più importante: il bisogno di radici, che la pensatrice francese definisce in questi termini:

Il radicamento è forse il bisogno più importante e più misconosciuto dell'anima umana. È tra i più difficili da definire. Mediante la sua partecipazione reale, attiva e naturale all'esistenza di una collettività che conservi vivi certi tesori del passato e certi presentimenti del futuro, l'essere umano ha una radice. Partecipazione naturale, cioè imposta automaticamente dal luogo, dalla nascita, dalla professione, dall'ambiente. Ad ogni essere umano occorrono radici multiple. Ha bisogno di ricevere quasi tutta la sua vita morale, intellettuale, spirituale tramite gli ambienti cui appartiene naturalmente<sup>12</sup>.

Appare qui chiaro l'intento della filosofa di privilegiare l'appartenenza dell'individuo alle comunità naturali di contro a quelle artificiali. Questa citazione ci riporta alla comunità teorizzata dai comunitaristi, in particolare alla *Gemeinschaft* di Ferdinand Tönnies, comunità alla quale si appartiene per nascita ed in cui a fare da collante è un *ethos* condiviso.

Ferdinand Tönnies (1855-1936) nella sua celebre opera *Comunità e società* (1887) introduce per la prima volta nella sociologia il tipo-ideale della *comunità* in opposizione simmetrica a quello di *società*. In *Comunità e società* (1887) il sociologo tedesco definisce la comunità come «un sistema giuridico, in cui gli uomini sono in rapporto tra loro come membri naturali di un tutto»<sup>13</sup>. Opposta alla comunità si trova per Tönnies la società che il sociologo identifica con un «sistema giuridico in cui essi [i membri], assolutamente indipendenti in quanto individui, entrano in rapporto tra loro soltanto in virtù della propria volontà arbitraria»<sup>14</sup>. Come si evince dalle parole di Tönnies, i membri di una società sono individui indipendenti gli uni dagli altri. I membri di una comunità sono, invece, parti naturali di un tutto organico, che nascono in quella determinata comunità, anziché

---

<sup>12</sup> Simone Weil, *La prima radice*, cit., p. 49.

<sup>13</sup> Ferdinand Tönnies, *Comunità e società*, cit., p. 224.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

entrarci, come si fa nella società<sup>15</sup>. La comunità tönnesiana, da lui chiamata *Gemeinschaft*, si presenta come una formazione sociale regolata da un diritto analogo a quello familiare : a tenerla insieme è un ethos condiviso, non norme scritte, ma piuttosto la condivisione di una storia, di una cultura, di un patrimonio di valori e di simboli assorbiti fin dalla nascita, tanto da plasmare l'identità degli individui che ne fanno parte. Si tratta, a tutti gli effetti, di una comunità etica in quanto fondata, per dirlo con le parole di Tönnies, su un *consensus*. Con quest'ultimo il sociologo intende «un modo di sentire comune e reciproco, associativo, che costituisce la volontà propria di una comunità»<sup>16</sup>.

#### *Per il comunitarismo religioso di Simone Weil*

Nel saggio *La prima radice* Simone Weil sottolinea l'importanza del legame con il passato e con la tradizione, accompagnato da quello con l'ispirazione religiosa autentica. Al centro della comunità di cui Weil auspica la creazione troviamo, infatti, la mistica che Simone Weil definisce «l'unica fonte della virtù di umanità»<sup>17</sup>, corrente che percorre sotterraneamente tutte le grandi religioni.

Porre al centro della comunità l'ispirazione religiosa autentica è una mossa che per Simone Weil ha anche un forte valore politico. La filosofa ricorda che i mistici si sono spesso messi in contrasto con le gerarchie ecclesiastiche e con la dottrina istituzionale della Chiesa, aprendo uno squarcio nella dottrina e rinnovandola grazie alla loro esperienza personale di Dio. Il mistico, dunque, scava un vuoto nella compattezza della dottrina istituzionale della Chiesa, incrina le certezze dogmatiche, inserisce un punto di estraneità rispetto alla religione condivisa. Allo stesso modo, secondo l'autrice francese, ogni militante politico deve mettere continuamente in discussione «la verità» circolante nel suo partito, verità che non deve mai diventare totalizzante e che deve essere sempre posta in un confronto dialettico con le altre verità. I mistici, posti simbolicamente al centro della comunità radicata, sono coloro che impediscono di incorporare Dio, di fissarlo, di oggettivarlo, perché la loro esperienza mette continuamente in forse ogni guadagno di spiritualità ed evita così che il mistero diventi

---

<sup>15</sup> Ivi, pp. 45-47.

<sup>16</sup> Ivi, p. 62.

<sup>17</sup> Simone Weil, *Quaderni*, III, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1988, p. 118.

dogma. Una comunità che ponga al centro la mistica non corre il rischio di trasformarsi nel *gros animal* tanto temuto da Weil, non diventa perciò società di massa.

Oggi proviamo difficoltà ad immaginare un orientamento come quello auspicato da Simone Weil, in quanto la mistica è rimasta estranea alla nostra cultura, che l'ha posta ai margini. Una comunità che abbia compreso la centralità della mistica, cioè di una fede "sperimentale", secondo Weil sarà sempre diretta verso quei tipi di azione tendenti al bene. Dopo l'esperienza totalitaria la filosofa è certa che la nuova civiltà debba fondarsi su una volontà buona, espressione di una profonda istanza interiore che sia il robusto supporto di un'impalcatura capace di sorreggere il complesso mondo di rapporti tra l'uomo e la sua comunità. Allineandosi alle posizioni comunitariste, Weil accorda il primato al bene, all'ethos ed intende la politica come un'azione diretta ad esso. Scrive a tal proposito:

La politica, come ogni attività umana, è un'azione diretta ad un bene. [...] È questa una verità evidente, ma che è opportuno ripetersi. [...] Ciò che è bene spiritualmente è bene da tutti i punti di vista, sotto tutti gli aspetti, in ogni tempo, in ogni luogo, in ogni circostanza. È quanto Cristo ha espresso con le parole: «Non c'è infatti albero buono che faccia frutto cattivo, né albero cattivo che faccia frutto buono, perché ogni albero si conosce dal proprio frutto: infatti dalle spine non si raccolgono fichi, né dal rovo si vendemmia uva» (Luca 6, 43-44). Ecco il senso di queste parole. Al di sopra dell'ambito terrestre, carnale, dove si muovono in genere i nostri pensieri, e che è ovunque una mescolanza inestricabile di bene e di male, ce n'è un altro, quello spirituale, dove il bene è soltanto bene e che, persino nel regno inferiore, produce solo bene; e dove il male è soltanto male e non produce che male. [...] Il bene assoluto non è solo il migliore di tutti i beni – perché sarebbe in questo caso un bene relativo – ma il bene unico totale, che in sé racchiude ad un livello altissimo tutti i beni, compresi quelli che gli uomini ricercano pur distogliendosi da esso<sup>18</sup>.

Questo passo sottolinea ancora una volta come la proposta di realizzare una nuova civiltà sia concepibile per la filosofa soltanto entro le prospettive di una rivoluzione spirituale. Nella comunità weiliana, perciò, i singoli sono mossi da una volontà buona che li spinge a rifuggire da un agire finalizzato e circoscritto in sé, per abbracciare l'orizzonte della relazione autentica. Si tratta di una comunità costruita sulle fondamenta di un radicato amore per il passato e per la tradizione, affiancato da un'ispirazione religiosa autentica

---

<sup>18</sup> Simone Weil, *La prima radice*, cit., pp. 181-183.

recuperabile attraverso il lavoro, da intendere come un'esperienza spirituale con la quale l'uomo istituisce dei rapporti armonici non solo con le cose, ma anche con gli altri individui.

In ultima istanza, la posizione di Weil riguardo alla comunità, alle radici ed al passato, sembra quindi ben avvicinabile, seppure con qualche diversificazione, al comunitarismo religioso di Martin Buber.

La riflessione di Martin Buber (1878-1965), filosofo, teologo e pedagogista, deve essere compresa a partire dalla distinzione da lui effettuata tra due rapporti dell'individuo nei confronti del mondo e che egli indica nei termini di *io-tu* ed *io-esso*.

Nel rapporto *io-tu* tra le due parti si instaura una relazione dialogica, caratterizzata da immediatezza, responsabilità e reciprocità. Queste tre caratteristiche sono dovute al fatto che il *tu* si manifesta intuitivamente all'*io* (immediatezza), rivolgendogli un appello cui questo è tenuto a rispondere (responsabilità) e, soprattutto, si pone nei suoi confronti come un altro di pari livello (reciprocità). Nel rapporto *io-esso*, invece, l'*io* si rapporta ad un *esso* come un Soggetto di conoscenza, riducendolo ad oggetto e fondando così il mondo dell'esperienza<sup>19</sup>.

Scrivendo Buber in un saggio intitolato *Io e tu* (1923), estratto da *Il principio dialogico e altri saggi*: «Il mondo come esperienza appartiene alla parola fondamentale *io-esso*. La parola fondamentale *io-tu* fonda il mondo della relazione»<sup>20</sup>.

Secondo Buber la relazione rappresenta il momento originario con cui l'uomo viene al mondo. Essa non segue l'*io*, ma lo precede. L'uomo, infatti, diventa un *io* solo a contatto con un *tu* e non prima.

Nella storia spirituale del primitivo la differenza sostanziale tra le due parole fondamentali viene alla luce nel fatto che egli, già nell'evento originario della relazione, dice la parola fondamentale *io-tu* in modo naturale e per così dire preformale, quindi prima ancora di essersi riconosciuto come *io*. [...] La prima parola fondamentale si divide certamente in *io* e *tu*, ma non è sorta dalla loro unione, precede l'*io*; la seconda è sorta dall'unione di *io* ed *esso*, segue l'*io*<sup>21</sup>.

A sostegno della tesi dell'originarietà della modalità dialogica di rapportarsi al mondo Buber ripercorre la filogenesi e l'ontogenesi dell'essere umano,

<sup>19</sup> Valentina Pazé, *Il comunitarismo*, Laterza, Roma-Bari 2004, pp. 55-56.

<sup>20</sup> Martin Buber, *Il principio dialogico e altri saggi*, San Paolo Edizioni, Milano 2011, p. 61.

<sup>21</sup> Ivi, p. 75.

soffermandosi sul linguaggio animistico e “relazionale” dei popoli primitivi, e sui molteplici indizi dell’esistenza di una tensione verso la relazione già nel neonato che, ben prima di acquisire la consapevolezza della distinzione tra sé e il mondo, entra in dialogo con le forme e gli oggetti che si presentano ai suoi sensi. La comunità per Buber è fondata sul dialogo, è il luogo in cui l’io e il tu si incontrano aprendosi alla relazione autentica, alla responsabilità, all’ascolto.

Agli antipodi della vita dialogica non c’è per Buber l’egoismo, bensì il monologo travestito da dialogo, che regna sovrano nella massa e che cancella l’altro o lo fa esistere solo come proiezione del sé. La società di massa è, secondo Buber – e qui è chiaro il suo allinearsi alla critica comunitarista del sé liberale – un insieme di individui irrelati, indifferenti l’uno nei confronti dell’altro. Quando parla di comunità, invece, Buber pensa a tanti piccoli Noi, cioè alle cooperative, ai circoli, alle associazioni da cui dovrebbe essere costituita una società riccamente strutturata. Oltre al dialogo, però, Buber enuncia un altro elemento su cui deve fondarsi una comunità

autentica: il *centro vivente*. In *Io e tu* (1923) Buber scrive:

La vera comunità non nasce dal fatto che le persone nutrono sentimenti reciproci (anche se non senza questi), ma da queste due cose: che tutti siano in reciproca relazione vivente con un centro vivente, e che siano tra loro in una vivente relazione reciproca. La seconda condizione scaturisce dalla prima, ma non si dà ancora solo con quella. Una vivente relazione reciproca comprende i sentimenti, ma non deriva da essi. La comunità si costruisce a partire dalla vivente relazione reciproca, ma il costruttore è l’operante centro vivente<sup>22</sup>.

È proprio questo *centro vivente* ad accomunare la prospettiva buberiana a quella weiliana. È difficile isolare la riflessione comunitarista di Buber dalla sua personale testimonianza di fede e lo stesso vale anche per Simone Weil. Il *centro vivente* di cui parla Buber è JHWH. Weil, invece, pensa ad un Dio diverso da quello di Buber, cioè a quello dei cristiani e più propriamente al Dio della mistica. Sia nella comunità weiliana che in quella buberiana troviamo, però, la stessa ispirazione religiosa autentica che ne costituisce il cuore e che si irradia nel mondo dei valori e degli ideali degli appartenenti al gruppo. La comunità di Buber non è fatta solo di relazioni dialogiche e le relazioni dialogiche, a loro volta, non si esauriscono all’interno delle

---

<sup>22</sup> Ivi, p. 90.

comunità, ma comprendono anche quei rapporti personale e solitari che gli uomini intrattengono con il loro Dio.

In *Sentieri in utopia* (1947) Buber delinea il suo modello ideale di comunità, la cui realizzazione storica più fedele è il kibbutz. Si tratta di una forma associativa volontaria di lavoratori propria dello stato di Israele e che risale all'inizio del XX secolo con la fondazione di Degania – kibbutz nel nord di Israele –, avvenuta nel 1909. Il kibbutz si presenta come una comunità di vita e di lavoro, una vera e propria “cooperativa completa” basata su regole rigidamente egualitaristiche, sul concetto di proprietà comune e su quello di lavoro a favore della comunità. Nel kibbutz ogni singolo elemento lavora per tutti gli altri elementi della comunità e al posto del denaro riceve semplicemente i frutti del lavoro altrui. Questo fa sì che la collettività non cada vittima del consumismo occidentale.

Il fatto che il modello di comunità ideale per Buber sia proprio una comunità fondata sul lavoro rappresenta una forte analogia con il pensiero di Simone Weil che assegna un ruolo centralissimo a questo elemento nella comunità di cui auspica la creazione. La società strutturalmente ricca di cui parla Buber in *Sentieri in utopia* (1947) è costituita, perciò, non da individui isolati, ma da piccole comunità cooperative sul modello del kibbutz, in cui l'esperienza originaria della relazione si realizza in forme molteplici, mai predeterminabili una volta per tutte. In tale società lo Stato si limita a regolare i conflitti tra i vari gruppi e favorire un elevato grado di autonomia alle comunità cooperative, soggetti al tempo stesso economici e politici. Come Weil, Buber opta quindi per il decentramento, opponendosi ad ogni tipo di centralizzazione economica e politica.

C'è da dire che in questo sia Buber che Weil trovano il loro modello in Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865), che elabora una forma di socialismo antiborghese ed anarchico. Contro la modalità atomistica con cui si è compiuto il processo di individualizzazione nella modernità, Proudhon tenta da un lato di preservare le forme comunitarie superstiti del passato, dall'altro di promuovere l'associazionismo in ogni sua forma, guidato dall'intuizione che una società autentica non consiste di individui isolati, ma di unità associative.

Nemico della proprietà statale dei mezzi di produzione non meno che di quella privata, Proudhon si oppone alla centralizzazione economica e politica per garantire giustizia ed equilibrio tra i diversi interessi sociali. Da qui deriva la ricerca di principi organizzativi che consentano di rappresentare la società nelle sue articolazioni concrete – a partire dai gruppi naturali costituiti dai comuni, dai distretti, dalle regioni –, la sua idea di

un'organizzazione mutualistica dell'economia, implicante l'erogazione gratuita del credito alle famiglie e alle cooperative, il progetto di una democrazia industriale, fondata sulla partecipazione operaia alla proprietà e alla gestione delle fabbriche, la sua fede nel principio pluralistico.

Tutte posizioni che spiegano il ruolo di primo piano riservato a Proudhon da Martin Buber e Simone Weil, entrambi vicini all'ideologia pluralistica opposta alle pretese di uno Stato accentratore. Il pluralismo di Buber e di Weil individua il vero nemico in tale Stato e, più precisamente, nello stato burocratico. È per tale ragione che entrambi i filosofi attribuiscono ai piccoli gruppi, concepiti come sfere di relazioni fraterne e solidali, il compito di contribuire alla formazione del Soggetto ancorandoli ad un ethos e contrastandone solitudine e sradicamento.

### *Osservazioni conclusive*

Oggi lo sradicamento geografico di cui parla Weil prende il nome di *oicofobia*<sup>23</sup> – termine di origine greca derivante da *oikos*, che vuol dire “casa” e *phobos*, “paura”, patologia che induce gli individui a sradicarsi, a disconoscere il proprio patrimonio culturale, le proprie tradizioni, il proprio passato.

Weil ritiene che dimenticare la propria storia costituisca il più grave avvenimento dell'epoca moderna, perché nella tradizione del passato è custodita la nostra più intima radice. Nella sua opera-testamento *La prima radice* (1943) Weil scrive: «La perdita del passato, collettivo o individuale, è la grande tragedia umana; e, il nostro passato, noi l'abbiamo gettato via come un ragazzo strappa una rosa»<sup>24</sup>.

Il disconoscimento del valore del passato, delle narrazioni, delle tradizioni si traduce nella mancanza di autoconoscenza: di fatto lo sradicato non conosce sé stesso, non ha idea della propria identità. Da ciò derivano gravi conseguenze sul piano relazionale: la narrazione di noi stessi, infatti, è un ingrediente indispensabile non solo per la delineazione del nostro percorso identitario, ma anche per intraprendere qualsiasi sano scambio con le culture altre, che non si riduca né all'assolutizzazione della specificità culturale di queste ultime, né all'attuazione di comportamenti xenofobici.

---

<sup>23</sup> Il termine *oicofobia* è di origine greca e deriva da *oikos*, che vuol dire “casa” e *phobos*, “paura”.

<sup>24</sup> Simone Weil, *La prima radice*, cit., p. 112.

Dall'altro lato del crinale, opposta all'*oicofobia*, troviamo infatti una delle fobie più note nella società contemporanea, la *xenofobia*<sup>25</sup>, vale a dire la paura nei confronti del diverso – per natura, specie, etnia.

Le parole di Weil si rivelano oggi più che mai attuali, basti pensare ai delicati equilibri tra culture diverse nell'odierna società multi-etnica. Con la sua riflessione, Simone Weil propone un Soggetto capace di agire, ma sempre rispettando la finitezza del Soggetto umano, in perenne equilibrio tra vulnerabilità e forza, passività e attività. La dialettica io-altro è il gioco di questa tensione, espressa nella mancanza di coincidenza originaria del Soggetto con sé stesso, e che, in modo significativo, non viene mai risolta. Quando Weil definisce il radicamento dice una frase molto importante: «A ogni essere umano occorrono radici multiple»<sup>26</sup>. Il radicamento che è “esser parte”, “sentirsi parte” non può realizzarsi senza l'Altro: all'uomo occorre non un'unica radice, tante radici.

#### *Riferimenti bibliografici*

- Buber M., *Sentieri in utopia. Sulla comunità*, Marietti, Torino 2009.
- Buber M., *Il principio dialogico e altri saggi*, San Paolo Edizioni, Milano 2011.
- Canciani D., *Simone Weil. Il coraggio di pensare. Impegno e riflessione politica tra le due guerre*, Edizioni Lavoro, Roma 1996.
- Di Salvatore G., *L'inter-esse come “metaxú” e “práxis”. Assonanze e dissonanze tra Simone Weil e Hannah Arendt*, G. Giappichelli Editore, Torino 2006.
- Dujardin P., *Simone Weil. Idéologie et politique*, Presses Universitaires de Grenoble, Grenoble 1975.
- Hegel G.W.F., *Phénoménologie de l'Esprit*, Flammarion, Parigi 2012.
- Honneth A., *La lutte pour la reconnaissance*, Cerf, Parigi 2000.
- Kantzà G., *Tre donne, una domanda. Hannah Arendt, Simone Weil, Edith Stein*, Edizioni Ares, Milano 2012.
- Kojève A., *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Parigi 1979.

---

<sup>25</sup> Il termine *xenofobia*, di etimologia greca, deriva da *xenos*, che significa “straniero”, “estraneo”, “nemico” e *phobos*, “paura”.

<sup>26</sup> Simone Weil, *La prima radice*, cit., p. 49.

- Little J. P., *Simone Weil's concept of decreation*, in *Simone Weil's Philosophy of Culture. Readings toward a dIvine humanity*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, pp. 25-51.
- Maccaroni G., *Simone Weil. Dalla parte degli oppressi*, Marco Editore, Lungro 2003.
- Maccaroni G., *Emmanuel Mounier e Simone Weil. Testimoni del XX secolo*, Aracne editrice, Roma 2010.
- Pazé V., *Il comunitarismo*, Laterza, Roma-Bari 2004.
- Renault E., *Souffrances sociales. Philosophie, psychologie et politique*, La Découverte, Parigi, 2008.
- Ricœur P., *Soi-même comme un autre*, Seuil, Parigi, 1990.
- Ricœur P., *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Gallimard, Parigi 2004.
- Tönnies F., *Comunità e società*, Edizioni di Comunità, Milano 1963.
- Vannini M., *Storia della mistica occidentale. Dall'Iliade a Simone Weil*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1999.
- Vattimo G., *La fine della modernità*, Garzanti, Milano, 2011.
- Weil S., *Quaderni*, I, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1982.
- Weil S., *Quaderni*, III, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1988.
- Weil S., *La prima radice*, SE SRL, Milano 1990.
- Weil S., *L'ombra e la grazia*, Bompiani, Milano 2002.
- Weil S., *Venezia salva*, Adelphi, Milano 2012.

*SIMONE WEIL. TRA RIFORMISMO E  
MISTICA DEL LAVORO*  
**Antonio Vittorio Guarino<sup>1</sup>**

*Abstract:* this essay, focusing on the theme of work, aims to demonstrate the continuity underpinning the two main phases of Simone Weil's thinking: the more properly political one and the mystical-philosophical one, following 1938, when the philosopher finally embraced Christianity. The theme of work, even if at first declined in a rational-reformist sense and then more and more in a mystical-impersonal way, analyzed in deep reveals the intrinsic coherence of Simone Weil's thinking, assuming the function of a place where the knots of her reflection emerge and recompose.

*Key words:* Mystical-philosophical thinking, Christianity, Weil

*Il lavoro come metaxù: tra continuità e discontinuità*

Simone Weil non fa parte del novero degli autori sistematici, dunque nella sua produzione riscontriamo una certa varietà di interessi e temi su cui il suo pensiero si è puntualmente esercitato; questa caratteristica, lungi dall'essere un ostacolo, ha costituito uno dei maggiori incentivi all'approfondimento delle sue opere. Tuttavia, nella sua produzione ci è parso di rinvenire soprattutto nella questione del lavoro e nel modo in cui essa è trattata un elemento chiave.

Il tema del lavoro attraversa tutta l'opera weiliana ed è un punto verso il quale i diversi fili del pensiero dell'intellettuale francese convergono andando a costituire un nodo cruciale delle sue riflessioni. Qui tenteremo di esporlo brevemente, così da mostrarne la centralità e la sua funzione di luogo di composizione e di emergenza delle problematiche del pensiero della filosofa stessa.

Non poche sono le costanti, riguardo a questo tema, che possiamo

---

<sup>1</sup> Università degli studi di Napoli "Federico II".

rintracciare nelle diverse fasi vissute dall'autrice. Tra quelle più facilmente individuabili troviamo, ad esempio, la critica al regime industriale taylorfordista, fondato sulla divisione del lavoro e sulla sottrazione di autonomia al lavoratore in favore di un produttivismo aberrante; la critica alla tecnica, che da potenziale strumento emancipatore diviene, con l'introduzione del macchinismo, secondo la Weil, un moltiplicatore dell'oppressione, asservendo l'uomo alla macchina; il richiamo alla necessità di lavorare culturalmente all'interno del proletariato, così da favorire l'emergere di una nuova consapevolezza da parte dei lavoratori nel loro modo di abitare e vivere il lavoro; e infine l'auspicio e l'impegno della filosofa stessa per un ripensamento complessivo del sistema produttivo e del vivere sociale.

Accanto a queste "costanti", però, troviamo anche alcuni punti problematici, che certamente complicano e arricchiscono la riflessione weiliana sul lavoro: con l'avvicinamento al Cristianesimo, avvenuto nel 1938, la filosofa, infatti, immette nella sua riflessione un nuovo elemento, il *sovranaturale*, calibrando su di esso un diverso vocabolario, fatto di termini che sembrano afferire più alla mistica che alla filosofia. Così nella lettura della filosofa e nelle interpretazioni che ne sono seguite ci si è interrogati sul tipo di rapporto che sussiste tra le due grandi fasi del pensiero weiliano, cercando di capire come e in che misura si possa parlare di "frattura" o, al contrario, di continuità.

Tra i discontinuisti, nel panorama italiano, e particolarmente attento alla questione del lavoro, troviamo sicuramente Aris Accornero. Secondo quanto riportato dal sociologo nel suo saggio del 1985, dal titolo *Geometrie e disincanto del lavoro industriale*<sup>2</sup>, il percorso intellettuale della Weil segnerebbe una sorta di parabola discendente se non addirittura una vera e propria inversione di segno: da una visione geometrica, cartesiana del lavoro, ad una visione mistica, soprannaturale, nella quale si sente l'eco della concezione pessimistica espressa nel libro della Genesi sul lavoro, inteso quindi non come produzione di sé da parte del soggetto ma come maledizione e fatica.

Scrivendo Accornero: «La parabola è appunto il passaggio da un modello ottimale di lavoro a soluzioni dapprima realiste, poi moderate e poi sublimite del problema; dove la trasfigurazione finale appare persino come un'autocritica verso quei tentativi parziali e intermedi di ridurre la distanza

---

<sup>2</sup> Aris Accornero, *Geometrie e disincanto del lavoro industriale* in *Simone Weil e la condizione operaia*, a cura di A. Accornero, G. Bianchi, A. Marchetti, Editori Riuniti, Roma, 1985, pp. 83-130.

tra lavoro immaginato e lavoro sperimentato. Il trapasso da una lettura razionalistica ed euclidea, a una spiritualista e metafisica – si potrebbe osservare – è più una metamorfosi che una parabola. Infatti si arriva ad una vera e propria inversione di segno, nel senso della pena, della tirannia, della maledizione originale, insomma della negatività; e ciò indipendentemente dalle circostanze di erogazione e di esecuzione del lavoro»<sup>3</sup>.

Il sociologo individua in due punti precisi i momenti critici che avrebbero condotto la Weil verso la “soluzione mistica”: il primo momento corrisponde all’ingresso in fabbrica della filosofa (1934), e dunque allo scontro con la realtà del lavoro industriale, il secondo alla conversione avvenuta nell’abbazia di Solesmes (1938).

Seppur l’analisi svolta da Accornero risulti acuta e affascinante, a noi sembra di riscontrare, nelle opere della filosofa dove è trattato il tema del lavoro, un filo conduttore, o meglio una serie di elementi stabili che, nel corso della sua riflessione filosofica contraddistinta da puntuali accorgimenti, formano un’ossatura ben definita, non fatta vacillare dall’introduzione del sovranaturale ma, anzi, da questa confermata.

Nei suoi primissimi scritti<sup>4</sup> Simone vede nel lavoro un *metaxù*, un intermediario, un ponte attraverso il quale soggetto e mondo, pensiero ed azione si incontrano; una interazione, questa, resa possibile dalla natura stessa del lavoro, che è sostanzialmente *azione indiretta*, ossia un insieme di movimenti, gesti non immediatamente riconducibili né alla causa che li origina né allo scopo che devono raggiungere. Come scrive la Pétrement, biografa e amica di Simone, riferendosi alla sua originaria concezione:

Il lavoro è dunque per lei essenzialmente azione indiretta, azione che poggia su dei mezzi. Se si tende la mano verso ciò che piace o interessa, questo non è lavoro. Vi è lavoro a partire dal momento in cui, per procurarsi ciò che interessa, si deve andare verso ciò che non interessa, fare una deviazione attraverso intermediari. Nel vero lavoro non c’è ricompensa immediata: imparare a lavorare è imparare lo sforzo a vuoto [...]. Inoltre, i mezzi e gli intermediari sono tanto indifferenti ed estranei fra loro, quanto lo sono rispetto ai desideri [...]. Il lavoro suppone quindi un’azione che si ripartisce, un’azione composta di parti nello stesso tempo legate e distinte, legate ma indifferenti fra loro, inseparabili e separabili<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> Ivi, p. 129.

<sup>4</sup> Simone Weil, *Science et perception dans Descartes*, in *Sur la science*, Gallimard, Paris, 1966, tr. it. di M. Cristadora, *Sulla scienza*, Borla, Roma, 1998.

<sup>5</sup> Simone Pétrement, *La vie de Simone Weil*, Fayard, Paris, 1988, tr. It. *La vita di Simone Weil*, Adelphi, Milano, 1994, p. 91.

A questa concezione del lavoro come mediazione e insieme di mediazioni la Weil rimane fedele, ed infatti la ritroviamo sia nelle *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*<sup>6</sup> (1934), ove la mediazione è tra il pensiero e l'azione, sia negli scritti più maturi, dove, in particolar modo nel testo *Prima condizione di un lavoro non servile*<sup>7</sup> (1941), proprio in virtù di quell'assenza di finalità che caratterizza l'azione indiretta, il lavoro operaio si fa ponte verso la realtà trascendente. Anche nei *Quaderni* troviamo al riguardo un passo molto significativo, che testimonia per l'appunto di una continuità nel pensiero weiliano:

Nel lavoro tutto è intermediario, tutto è mezzo – la materia, l'utensile, il corpo, l'anima. Condizione essenziale di un lavoro non servile. La fatica del lavoro paralizza le facoltà discorsive, ma non la contemplazione. C'è tuttavia bisogno di intermediari che siano differenti dalle facoltà discorsive<sup>8</sup>.

A patto che con “continuità” non si intenda una fissità che esclude qualsiasi modifica o evoluzione. È abbastanza evidente, infatti, che la conversione abbia implicato per Simone dei ripensamenti. Per quanto riguarda il tema del lavoro, però, tali modifiche non sono intervenute sulla concezione generale stravolgendola, ma proprio in riferimento all'individuazione di quei mezzi, di quegli «intermediari differenti» atti a liberare il lavoratore dalla sua condizione servile di cui nel passo succitato si avverte il bisogno. A partire dalle *Riflessioni*, se in un primo momento, scartata l'ipotesi rivoluzionaria, il mezzo emancipativo è rintracciato dalla Weil – usando platonicamente il perfetto come misura dell'imperfetto – nel confronto tra la dimensione ideale del lavoro (inteso come unità di pensiero e azione) e la realtà storico-sociale dell'oppressione<sup>9</sup>; e, successivamente, come

---

<sup>6</sup> Simone Weil, *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, in *Oppression et liberté*, Gallimard, Paris, 1955, tr. it. di Carlo Falconi *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, in *Oppressione e libertà*, Edizioni di Comunità, Milano, 1956, pp. 59-176.

<sup>7</sup> Id., *Condition première d'un travail non servile*, in *La condition ouvrière*, Gallimard, Paris, 1951, tr.it. di F. Fortini, *Prima condizione di un lavoro non servile* in *La condizione operaia*, Edizioni di Comunità, Milano 1952, pp. 307-323.

<sup>8</sup> Id., *Cahiers III*, Gallimard, Paris, 1974, tr.it. *Quaderni vol. III*, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1988, p. 322.

<sup>9</sup> Sul valore e sull'uso dell'ideale in Simone Weil ha riflettuto la studiosa Florence de Lussy. Leggiamo dal suo saggio *Simone Weil. Il mito del progresso*: «Simone Weil si basa precisamente su questo carattere impossibile, irrealizzabile dell'ideale e se ne serve come una leva, usando, ancora una volta, un argomento filosofico tratto dalla Repubblica di

testimoniato dall'esperienza di fabbrica raccontata nelle pagine de *La condizione operaia*, nei progetti di collaborazione tra imprenditori ed operai per la riforma della vita interna al regime industriale; negli scritti dell'ultimo periodo, la possibilità dell'emancipazione viene individuata nel rinvenimento, grazie all'esercizio dell'*attenzione*, di una serie di rapporti simbolici e analogici tra la concretezza del lavoro, dei suoi strumenti, della fatica che questo comporta, e la realtà trascendente del sacro. Per mezzo dell'analogia una nuova luce illumina allora il lavoro, mostrandone la poeticità e l'intimo legame con la dimensione del Bello, inteso kantianamente dalla Weil come finalità senza scopo. La mancanza di un fine estrinseco accomuna il lavoro che si dà come azione indiretta e la bellezza; bellezza che per la filosofa è innanzitutto l'armonia del creato, la proporzione dei rapporti tra le cose, oltre che uno dei principali spiragli attraverso i quali Dio penetra nel mondo. Così il lavoro «costituisce un contatto specifico con la bellezza del mondo, e nei momenti migliori un contatto di una pienezza tale che risulta impossibile trovarne altrove»<sup>10</sup>, poiché «Chi ha le membra rotte da una dura giornata di lavoro, vale a dire una giornata di sottomissione alla materia, porta nella carne, come una spina, la realtà dell'universo»<sup>11</sup>.

Il lavoro dunque è confermato come mediatore e fulcro di mediazioni, non solo tra la necessità della materia e la bellezza, ma anche, per la sua non estraneità alla fatica, alla *pesanteur* (la pesantezza), tra la bellezza stessa e la *sventura*. Sventura che proprio con la bellezza è per contrasto un altro dei punti di accesso al e del divino, e sulla quale la Weil si sofferma in icastiche descrizioni. In una di queste ad esempio leggiamo:

la sventura è uno sradicamento dalla vita, un equivalente più o meno attenuato della morte, che l'impatto con il dolore fisico o l'apprensione immediata che se ne ha rendono irresistibilmente presente nell'anima. Se il dolore fisico è del tutto assente, per l'anima non c'è sventura, perché il pensiero si trasferisce su qualsiasi

---

Platone: "Nulla di imperfetto è misura di nulla" (VI, 504c); o, almeno, nel suo corollario (o capovolgimento): "Il migliore non è concepibile che attraverso il perfetto"». (F. de Lussy, *Simone Weil. Il mito del progresso in Simone Weil. Scendere verso l'alto*, a cura di G. M. Reale, Campanotto editore, Udine, 2008, p. 32.).

<sup>10</sup> Simone Weil, *Attente de Dieu*, Gallimard, Paris, 1969, tr. it., *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano, 2008 p. 129.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

altro oggetto. Il pensiero fugge la sventura con la stessa prontezza e irruenza con cui l'animale fugge la morte<sup>12</sup>.

Come non sentire in queste parole l'eco dell'esperienza vissuta in fabbrica? Riecheggiano proprio le descrizioni weiliane del lavoro operaio. Un lavoro che sradica chi lo esegue, nel quale il pensiero, la coscienza sono continuamente mortificati e la cadenza imposta dalle macchine sfinisce il corpo dell'operaio, ormai ridotto, come il Charlie Chaplin di *Tempi moderni*, ad ingranaggio di un meccanismo anonimo e cieco. Riprendendo le parole di Robert Chenavier, nella pensatrice «L'esperienza della sventura vissuta in fabbrica [...] non determinò tanto una rottura quanto una trasposizione su un livello superiore di ciò che ella pensava, ovvero una lettura simultanea su più livelli, tra i quali il livello soprannaturale svolge ormai il ruolo di principio d'ordine»<sup>13</sup>.

Ritroviamo dunque ancora una volta una certa continuità nel pensiero della Weil; non si tratta come vorrebbe l'Accornero di una «parabola discendente», di una fuga mistica o di una «inversione di segno» del pensiero weiliano. Il ragionamento della filosofa non si muove infatti per *aut aut*, semmai per *et et*. Dunque, con la conversione, buona parte delle intuizioni precedenti non viene sostituita o negata, ma inserita nel nuovo quadro ed in un certo senso aggiornata. Come d'altra parte sembra confermare questo passaggio, che andiamo a citare, tratto dalla *Prima condizione di un lavoro non servile*, dove la Weil riprende lo stesso schema platonico adoperato nelle *Riflessioni* per spiegare in che modo debba essere impostato il rapporto tra ideale e realtà storico-sociale, ma declinandolo, stavolta, per far incontrare soprannaturale e «funzione sociale».

Se gli studenti, i giovani contadini, i giovani operai si rappresentassero in modo affatto preciso, in modo preciso come per i congegni di un meccanismo chiaramente compreso, le diverse funzioni sociali come preparazioni egualmente efficaci a far comparire nell'anima quella certa facoltà trascendente che sola ha valore, l'eguaglianza diverrebbe una cosa concreta. Sarebbe allora un principio di giustizia ed insieme di ordine. Solo la rappresentazione completamente esatta della destinazione soprannaturale d'ogni funzione sociale può fornire una norma alla volontà riformatrice. Solo essa permette di definire l'ingiustizia. Altrimenti è inevitabile che ci si sbagli, sia considerando come ingiustizie certe sofferenze

---

<sup>12</sup> Ivi, p. 172.

<sup>13</sup> Robert Chenavier, *Justification philosophique du travail. Critique social du travail*, in "Cahiers Simone Weil", XXXIII/I [marzo 2010], p. 85.

iscritte nella natura delle cose, sia attribuendo alla condizione umana sofferenze che sono effetti dei nostri delitti e che ricadono su chi non le merita<sup>14</sup>.

Qui emerge chiaramente che i propositi riformisti della Weil non sono in alcun modo abbandonati per una visione puramente mistica, anzi è proprio quest'ultima a sorreggerli. La «destinazione soprannaturale» prende il posto dell'ideale delle *Riflessioni* assumendone la funzione nel rapporto con la realtà. Lo schema platonico, del perfetto come misura dell'imperfetto, è mantenuto, malgrado il primo termine non sia più l'ideale ma il soprannaturale stesso. Il lavoro, in questo quadro, si fa mediatore tra i due piani.

Giovanna Borrello, che pure ha dedicato al tema del lavoro in Simone Weil un saggio prezioso, sintetizzando il percorso della filosofa, scrive: «Negli scritti giovanili il lavoro è un *metaxù* tra l'io e il mondo; negli scritti più maturi, poiché questo mondo si dilata fino ad essere compreso nel soprannaturale, il lavoro, in quanto *metaxù* e relazione tra uomo e realtà, diviene relazione anche con il soprannaturale. In questo percorso, quindi, non c'è nessuna "parabola discendente", ma un approdo semmai ad una angolazione, una postazione più ampia da cui guardare il mondo»<sup>15</sup>.

### *Riforma e mistica del lavoro*

Fatte queste premesse, e confermata la persistenza di una certa concezione generale del lavoro, non possiamo però esimerci dall'affrontare i problemi che pure Accornero aveva intuito nel passaggio da una fase più marcatamente politica ad una invece influenzata dall'avvicinamento a tematiche mistico-religiose. Criticità che emergono soprattutto nel confronto tra la visione razional-riformistica del lavoro e quella mistico-impersonale, più evidente negli scritti successivi al 1938. C'è da dire al riguardo che le due visioni non sono, come lascia intendere Accornero, cronologicamente ben determinate, come se a partire dall'esperienza della conversione la Weil avesse smantellato l'una per fare uso esclusivamente dell'altra, ma coesistono e si intrecciano nell'intera opera weiliana: basti pensare che l'ultimo progetto di riforma del lavoro e della società è proposto ne

---

<sup>14</sup> Simone Weil, *Prima condizione di un lavoro non servile* in *Op. cit.*, p. 320.

<sup>15</sup> Giovanna Borrello, *Il Lavoro e la Grazia. Un percorso attraverso il pensiero di Simone Weil*, Liguori Editore, Napoli, 2001, p. 86.

*L'Enracinement*<sup>16</sup>, testo del 1943, ultimo anno di vita della Weil, o a come l'*impersonalità* caratterizzi la nozione di azione indiretta, con la quale la filosofa si riferisce al lavoro nei suoi primi scritti. Tuttavia la loro coesistenza pone un problema, presentando, ad una prima lettura, una diversa immagine della soggettività.

Nella sua critica al regime capitalistico taylor-fordista, dalle *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, passando per lo scritto *Principi di un progetto per un nuovo regime interno nelle imprese industriali*<sup>17</sup>, composto tra il '36 e il '37, e incluso ne *La condizione operaia*, fino ad arrivare a *L'Enracinement*, la Weil individua nel meccanismo dell'oppressione, ossia nella divisione gerarchica tra le funzioni dirigenziali e operative (divisione che espropria l'operaio della possibilità di esercitare una qualche forma di controllo intellettuale sulle proprie azioni relegandolo all'esercizio di un lavoro privo di autonomia e dunque servile), il nucleo perverso non solo del sistema industriale ma della società stessa. Rifiutando l'opzione marxista-rivoluzionaria, da lei considerata impraticabile e illusoria, la filosofa già nelle *Riflessioni* si dirige verso una strada diversa e delinea il profilo di una civiltà fondata sul lavoro, cui avvicinarsi progressivamente, nella quale, scomparsa l'oppressione, il lavoratore sia pienamente padrone del proprio operare, trovando nel lavoro stesso il luogo di ricongiungimento di pensiero e azione. Questo ideale, per quanto irrealizzabile, è per la Weil pietra di paragone necessaria, metro di misura attraverso il quale calcolare il grado di oppressione presente nella società e analizzare la storia umana, così da ritracciare in essa modelli e forme di organizzazione più o meno compatibili con la possibilità di un lavoro liberato dal peso della gerarchia – da qui l'elogio, che leggiamo in alcune pagine delle *Riflessioni*, rivolto alle figure dell'artigiano e dell'operaio qualificato, prese come esempi concreti di autonomia e creatività.

Con l'ingresso in fabbrica nel '34, la Weil si confronta con la vita operaia, con i ritmi estenuanti ed alienanti imposti dal regime di produzione. L'intuizione dell'impossibilità della rivoluzione si corrobora in lei, malgrado ciò non rinuncia alla ricerca di spiragli per una possibile alternativa praticabile all'interno della fabbrica stessa, in modo da

---

<sup>16</sup> Simone Weil, *L'enracinement. Prélude à una déclaration des devoirs envers l'être humain*, Gallimard, Paris, 1949, tr. it. *La prima radice*, tr. it. di F. Fortini, Edizioni di Comunità, Milano, 2017.

<sup>17</sup> Id., *Principi di un progetto per un nuovo regime interno nelle imprese industriali* in *Op. cit.*, pp. 242-249.

riequilibrare i rapporti tra esigenze produttive e qualità della vita degli operai. Tra il 1936 e il 1937, anni nei quali il Fronte Popolare, coalizione formata da forze socialiste e repubblicane, si appresta a governare la Francia, la filosofa scrive i *Principi di un progetto per un nuovo regime interno nelle imprese industriali*, testo nel quale, preso atto dei mutati rapporti di forza nel panorama politico nazionale e sulla spinta di un movimento operaio rinvigorito, vengono presentate una serie di proposte tese ad espandere il ruolo del sindacato non solo nella tutela dei diritti dei lavoratori ma anche e soprattutto nella gestione della vita produttiva della fabbrica, cercando di stabilire di fatto una cooperazione tra forze del mondo del lavoro, rappresentate dal sindacato, e gli organi dirigenziali, rappresentativi del mondo imprenditoriale. Come scrive Accornero: «ciò che [Simone] propone dopo le lotte del '36, sia al sindacato che al padronato, suona non solo come avanzato e rinnovatore, ma sembra altresì ragionevole e praticabile. [...] Questo è il punto massimo di impegno progettuale. E si tratta sì di riformismo, ma duro e avanzato»<sup>18</sup>.

Se i *Principi* possono considerarsi espressione matura e realistica del riformismo weiliano, *L'Enracinement*, riprendendo l'ideale di una civiltà fondata sul lavoro già presentato nelle *Riflessioni* ed ereditando la conoscenza diretta dei meccanismi interni al regime di fabbrica, può a buon diritto essere considerato come il testo nel quale la Weil tira le somme della sua riflessione politica e contemporaneamente il luogo nel quale i suoi progetti di riforma del lavoro e della società si mostrano in tutta la loro radicalità, andando a mettere in discussione non solo il modo in cui società e lavoro sono strutturati ma i presupposti valoriali stessi su cui sono fondati.

I provvedimenti suggeriti dalla filosofa riguardano molteplici ambiti: dalla formazione culturale e professionale, all'organizzazione tecnico-operativa e logistica del lavoro, fino a toccare il ruolo dello Stato, ma tutti convergono in una sola direzione, verso un unico scopo: l'appropriazione da parte dei lavoratori non solo dei luoghi e dei tempi di lavoro (appropriazione che non ha nulla a che vedere con l'idea marxiana di collettivizzazione dei mezzi di produzione) ma del lavoro in sé, come attività nella quale possano sentirsi a proprio agio. Il riformismo weiliano, in tal senso, rifugge da soluzioni meramente giuridiche, che sono dalla filosofa infatti considerate insufficienti e talvolta deleterie, come si evince da questo passaggio de *L'Enracinement* che andiamo a riportare, nel quale non si risparmia qualche stiletta a Marx:

---

<sup>18</sup> Aris Accornero, *Geometrie e disincanto del lavoro industriale* in *Op. cit.*, pp. 110-112.

la condizione proletaria non verrà dunque distrutta da provvedimenti giuridici, come la nazionalizzazione delle grandi industrie, o la soppressione della proprietà privata, la concessione ai sindacati del potere necessario alla conclusione di contratti collettivi, o con delegati di officina o col controllo delle assunzioni. Tutte le misure proposte, abbiano l'etichetta rivoluzionaria o riformista, sono puramente giuridiche, e la miseria degli operai, come anche il rimedio, non si pongono sul piano giuridico. Marx l'avrebbe capito perfettamente se fosse stato leale verso il proprio pensiero, perché ciò è straordinariamente evidente nelle pagine migliori del *Capitale*<sup>19</sup>.

Per la Weil bisogna dunque intervenire in maniera più profonda, mettendo in primo piano la percezione che del lavoro hanno i lavoratori stessi e andando ad abbattere i pilastri sui quali si regge il sistema dell'oppressione e dello sradicamento: il culto del guadagno e la reificazione del lavoratore, il quale è estromesso dalla gestione consapevole del processo produttivo cui partecipa con il suo contributo imprescindibile. Leggiamo al riguardo nel testo parole molto chiare.

È necessario mutare il regime dell'attenzione durante le ore lavorative, la natura degli stimoli che spingono a vincere la pigrizia o lo sfinimento, stimoli che oggi sono esclusivamente la paura e il denaro, la natura dell'obbedienza, la scarsa quantità di iniziativa, di abilità e di riflessione richiesta agli operai, l'impossibilità loro di prendere parte col pensiero e col sentimento alla totalità del lavoro aziendale, l'ignoranza, a volte completa, del valore, dell'utilità sociale, del destino, degli oggetti prodotti, la assoluta separazione fra attività lavorativa e vita familiare. L'elenco potrebbe continuare<sup>20</sup>.

Le proposte della filosofa riguardano innanzitutto il lavoratore, il soggetto, o meglio prendono avvio dalle condizioni soggettive del lavoratore, dai suoi bisogni, dai suoi dolori. Sono infatti tali condizioni a fornire le indicazioni per stilare la lista di quanto va cambiato. Fin da subito la Weil pone come questione imprescindibile il tema della formazione culturale e professionale mostrando quanto le due sfere siano separate nel mondo a lei contemporaneo. È in ragione di questa scissione tra cultura e lavoro che la Weil prospetta una riforma dell'istruzione professionale capace di amalgamare i due elementi, in modo da formare una gioventù operaia che non sia estranea al mondo del pensiero, ma che, anzi, se ne appropri.

---

<sup>19</sup> Simone Weil, *La prima radice*, p. 60.

<sup>20</sup> Ivi, p. 62.

La formazione della gioventù operaia deve andare oltre la formazione puramente professionale. Deve beninteso comportare una educazione, come qualsiasi formazione di elementi giovani; per questo è meglio che il tirocinio non venga compiuto a scuola, dove è sempre mal fatto, ma si compia subito in mezzo al processo produttivo. Tuttavia non lo si può affidare alla fabbrica. È necessario inventare qualcosa di nuovo. Ci vorrebbe qualcosa che integrasse i vantaggi delle scuole professionali con quelli del tirocinio di fabbrica, quelli dell'attuale cantiere di apprendistato e molti altri ancora. Ma la formazione di una gioventù operaia [...] implica anche una istruzione, una partecipazione a una cultura intellettuale. È necessario che essi non siano estranei nemmeno al mondo del pensiero<sup>21</sup>.

Affinché ci sia una piena partecipazione intellettuale dei lavoratori è necessario che il mondo del lavoro, con le proprie specificità e col proprio bagaglio esperienziale e teorico, partecipi al ripensamento – o più propriamente alla rifondazione – della cultura e dell'educazione, per troppo tempo gestite dalle classi dominanti che hanno accentuato l'idea di un sapere specialistico ed utilitaristico. Per Simone esiste, infatti, un legame naturale tra cultura e lavoro; un legame da riscoprire e ripristinare attraverso la cooperazione di intellettuali e lavoratori finalizzata al superamento della condizione di sradicamento in cui gli operai si trovano a vivere.

Uno dei fattori più incisivi nel determinare la separazione tra pensiero e azione nel regime lavorativo è la tecnica applicata alla produzione, di cui il macchinismo è un'espressione più che eloquente. La Weil conosce bene gli effetti della macchina sull'uomo, ed è proprio per questo che ritiene necessario non solo ripensare la tecnica, la sua funzione ed il suo uso, ma addirittura gli strumenti, ossia le macchine stesse dal punto di vista degli operai e non della produzione capitalistica. In questo senso la macchina deve essere progettata in modo tale da poter essere manovrata senza affaticare i muscoli, i nervi dei lavoratori; deve servire ad usi in un certo qual modo flessibili e indeterminati, così da lasciare spazio all'iniziativa del lavoratore.

L'essenziale consiste nell'idea di porre in termini tecnici i problemi riguardanti le ripercussioni delle macchine sul benessere morale degli operai. Una volta posti, i tecnici non debbono far altro che risolverli. [...] Per questo è necessario che i luoghi nei quali si elaborano nuove macchine non siano più alla totale dipendenza degli interessi capitalistici. [...] Finora i tecnici non hanno mai avuto altra finalità oltre quella delle esigenze produttive. Se cominciassero ad avere sempre presenti allo

---

<sup>21</sup> Ivi pp. 72-73.

spirito i bisogni degli operai, tutta la tecnica produttiva verrebbe a poco a poco trasformata<sup>22</sup>.

La riconfigurazione della tecnica a favore degli operai e la valorizzazione della formazione professionale e culturale delle classi lavoratrici proposte dalla Weil renderebbero più agevole il processo di riforma del sistema produttivo e della società. Gli operai, sempre più qualificati, avrebbero voce in capitolo nel controllo della produzione, favorendo il progressivo decentramento del regime industriale con la conseguente modifica della disciplina stessa del lavoro.

Se la maggior parte degli operai fosse composta di elementi altamente qualificati che avessero abbastanza spesso l'occasione di dar prova di ingegnosità e di iniziativa, e fossero responsabili della produzione e delle loro macchine, l'attuale disciplina del lavoro non avrebbe più ragione d'essere. Certi operai potrebbero lavorare a casa loro, altri in piccoli stabilimenti, che spesso potrebbero essere organizzati secondo principi cooperativi. [...] Tali stabilimenti non sarebbero più piccole officine, ma organismi industriali di un tipo nuovo, con un nuovo spirito; anche se piccoli, avrebbero fra loro legami organici abbastanza forti da formare nell'insieme una grande impresa<sup>23</sup>.

Nella visione della Weil alla grande fabbrica dovrebbe così sostituirsi la grande impresa, costituita da centri di produzione dislocati sul territorio: piccolissime officine composte da pochi operai, afferenti ad officine centrali dove si svolgerebbe il lavoro di assemblamento e montaggio. Accanto a queste officine centrali, dove a turno si recherebbero gli operai per periodi definiti in modo da avere una visione complessiva del lavoro a cui hanno partecipato, dovrebbero esserci università operaie e centri di formazione.

Per evitare che anche la grande impresa possa in qualche modo ripresentare fenomeni di accentramento e degenerare nuovamente nella grande fabbrica, lo Stato dovrebbe garantire ad ogni micro-officina (di uno o pochi operai) la proprietà delle macchine e ai singoli operai la proprietà del terreno e della casa; proprietà concessa dallo Stato e dunque non ereditabile.

Con la progettazione di un tale sistema (inattuato e forse inattuabile) la Weil ha voluto, negli ultimi mesi della sua vita, oltre che tirare, in un certo senso, le fila del discorso cominciato con i suoi primi scritti e proseguito con le

---

<sup>22</sup> Ivi, p. 66.

<sup>23</sup> Ivi, pp. 66-67.

*Riflessioni* e l'esperienza della fabbrica, lasciare agli uomini che avrebbero dovuto ricostruire l'Europa dopo il grande conflitto bellico un modello di società fondato sulla dignità dell'uomo nel lavoro, dignità che può essere rispettata pienamente, a suo avviso, solo se si ha il coraggio di mettere in discussione il centralismo del regime industriale e il fenomeno dello sradicamento.

Il fine del riformismo weiliano è dunque, come abbiamo visto attraverso le sue declinazioni nel tempo, quello di restituire al soggetto un ampio grado di autonomia, di renderlo, nel lavoro, capace di guidare secondo ragione le proprie azioni, di sottrarlo all'oppressione determinata dalla gerarchizzazione del rapporto tra pensiero e azione, riconducendo tale rapporto dal dominio sociale (la grande fabbrica) a quello del soggetto medesimo.

È interessante notare, però, come proprio ne *L'Enracinement*, questo fine venga perseguito a partire da un orizzonte valoriale che non fa capo alla *persona*, ma a ciò che la trascende: ovverosia l'*impersonale*. L'opera infatti si apre con una riflessione su obbligo e diritto, stabilendo una superiorità del primo sul secondo, a partire dalla considerazione che, mentre il diritto è condizionato dal riconoscimento da parte di una collettività, l'obbligo è in sé stesso incondizionato: ad esempio, anche qualora esistesse un solo essere nell'universo, esso pur non avendo diritti, manterrebbe comunque un obbligo verso sé stesso. L'obbligo, il dovere, per la loro incondizionatezza, sono dunque in ultima istanza impersonali, attingendo il loro valore da qualcosa di più originario della persona e della società.

Con la conversione e l'irruzione del soprannaturale nel pensiero della filosofa, come un sottofondo musicale il tema dell'impersonale arriva a permeare gli scritti weiliani. Traendo spunto da diverse tradizioni culturali e religiose (la mistica cristiana, l'Induismo, il Taoismo e lo Zen), accomunate da un certo grado di apofaticismo, la Weil giunge a far uso di nozioni e categorie – su tutte quelle di attenzione e *azione non agente* –, afferenti alla sfera dell'impersonale, rileggendo attraverso di esse alcune delle questioni a lei più care, tra le quali primeggia proprio il lavoro.

Pochi anni prima della stesura de *L'Enracinement*, Simone scrive il già menzionato *Prima condizione di un lavoro non servile*. In esso la Weil parte da alcune constatazioni: nel lavoro, in particolar modo nel lavoro manuale, vi è un elemento irriducibile di servitù, di fatica, ma questa irriducibilità non può in alcun modo giustificare l'inumanità del lavoro come è inteso nella società della grande industria, nella quale l'operaio è costretto a desiderare gioco-forza la propria mera sussistenza oppure a

gettarsi tra le braccia di piaceri infimi ed effimeri, o ancora a cullarsi nell'illusione di una rivoluzione. Così, infatti, leggiamo nelle prime pagine:

nel lavoro manuale e in genere nel lavoro di esecuzione [...] c'è un elemento irriducibile di servitù che nemmeno una perfetta equità sociale potrebbe giungere a cancellare. Perché è governato dalla necessità, non dalla finalità. Lo si esegue per un bisogno, non in vista di un bene: perché "bisogna guadagnarsi la vita", come dicono quelli che in quel genere di lavoro consumano la propria esistenza. Si fornisce uno sforzo alla fine del quale, sotto ogni punto di vista, non si avrà nulla di più di quello che si aveva. Senza quello sforzo si perderebbe quel che si ha. [...] Una grande inerzia morale, una grande forza fisica che rendano lo sforzo quasi insensibile permettono di sopportare questo vuoto. Altrimenti ci vogliono dei compensi. Uno di questi è l'ambizione di una condizione sociale diversa per sé e per i propri figli. Un altro sono i piaceri facili e violenti, che hanno la medesima natura: il sogno al posto dell'ambizione. [...] E infine anche la rivoluzione è un compenso dello stesso genere; è l'ambizione trasferita nella collettività, la folle ambizione di una ascesa di tutti i lavoratori fuor della condizione di lavoratori<sup>24</sup>.

Bollate come dei surrogati di appagamento l'ambizione, la ricerca dei piaceri immediati e la rivoluzione, non resta che la monotonia di un lavoro da cui è estromessa una qualunque forma di finalità: ciò non può che generare disgusto, stanchezza e senso di straniamento nel lavoratore. C'è un vuoto che nessuno può colmare, e questo vuoto è dovuto al fatto che nell'esperienza dell'operaio tutto è ridotto a mezzo, persino la sua vita, messa a servizio delle macchine e della produzione. Tuttavia proprio questa assenza di finalità pone il proletario in una paradossale condizione: privato della finalità particolare, e costretto a piegare il proprio desiderio su quel che è immediatamente esistente, l'operaio si rivela intrinsecamente chiamato alla bellezza, alla poesia che l'esperienza del bello può suscitare: nella contemplazione del bello, infatti, il desiderio è completamente riferito al qui ed ora. La poesia propria del lavoro si configura così come una sorta di "amen", un canto di adesione alla realtà. Fonte di questo 'sì' incondizionato è Dio. Solo lui può colmare l'abisso di desolazione degli operai e dei lavoratori, in quanto finalità vera cui tutto è sottoposto. L'operaio, inchiodato al presente dal sistema produttivo, privato della possibilità di lasciarsi catturare da finalità particolari, può emanciparsi in un certo qual modo scorgendo l'estrema vicinanza di Dio alla sua condizione e

---

<sup>24</sup> Simone Weil, *Prima condizione di un lavoro non servile* in *Op. cit.*, pp. 307-309.

le analogie tra un piano inferiore, umano, ed uno superiore, divino. Scrive Simone:

c'è un solo caso in cui la natura umana sopporta che il desiderio dell'anima si volga non verso quel che potrebbe essere o quel che sarà, ma verso quel che esiste. Questo caso è la bellezza. [...] Poiché il popolo è costretto a portare tutto il suo desiderio su quel già possiede, la bellezza è fatta per lui e lui è fatto per la bellezza. La poesia è un lusso per le altre condizioni sociali; il popolo ha bisogno di poesia come di pane. [...] Una poesia simile può avere una sola sorgente. Questa sorgente è Dio. [...] Nessuna astuzia, nessun procedimento, nessuna riforma, nessuno sconvolgimento possono far penetrare la finalità nell'universo dove la loro stessa condizione colloca i lavoratori. Ma questo universo può essere tutto sospeso alla sola finalità che sia vera. Può essere congiunto a Dio. La condizione dei lavoratori è quella nella quale la fame di finalità che costituisce l'essere stesso di ogni uomo non può essere saziata se non da Dio. Questo è il loro privilegio. [...] In tutte le altre condizioni, nessuna eccettuata, si propongono all'attività dei fini particolari. Ogni fine particolare [...] può diventare uno schermo e nascondere Dio. [...] Per i lavoratori non c'è schermo. Nulla li separa da Dio. Devono solo alzare la testa<sup>25</sup>.

L'operaio, per la Weil, non ha dunque qualcosa di troppo di cui liberarsi, ma piuttosto, qualcosa di troppo poco. Manca al lavoratore un intermediario per cogliere appieno la sua vicinanza al divino; nei luoghi di lavoro tutto il pensiero è inevitabilmente ancorato alla terra, al "qui ed ora", agli oggetti e alle operazioni da compiere. Cosa fare allora? In che modo per l'operaio sarebbe possibile trovare Dio, sentirlo in fabbrica?

La soluzione che dà Simone passa attraverso l'esercizio dell'attenzione, ossia la capacità di contemplare la realtà facendo spazio a quel che è, così da accoglierlo senza proiettare su di esso i desideri dell'io psicologico. Per chiarire ulteriormente il concetto di attenzione citiamo qui un passaggio tratto da *Attesa di Dio*:

l'attenzione è uno sforzo, forse il più grade degli sforzi, ma è uno sforzo negativo. Di per sé non comporta fatica. Quando questa si fa sentire, l'attenzione non è quasi più possibile, a meno che non si sia già molto esercitati [...]. L'attenzione è distaccarsi da sé e rientrare in sé stessi, così come si inspira e si espira [...]. L'attenzione consiste nel sospendere il proprio pensiero, nel lasciarlo disponibile, vuoto e permeabile all'oggetto, nel mantenere in se stessi, in prossimità del pensiero ma a un livello inferiore, e senza che vi sia contatto, le diverse conoscenze acquisite che si è costretti ad utilizzare. Nei confronti di tutti i pensieri particolari

---

<sup>25</sup> Ivi, pp. 312-313.

già formati, il pensiero deve essere come un uomo in cima ad una montagna che, guardando davanti a sé, al tempo stesso percepisce, pur senza guardarle, molte foreste e pianure sottostanti. E soprattutto il pensiero deve essere vuoto, in attesa, non deve cercare alcunché, ma essere pronto ad accogliere nella nuda verità l'oggetto che sta per penetrarvi<sup>26</sup>.

Solo per mezzo dell'attenzione è possibile trasformare la materia, il lavoro, la sua inevitabile fatica, i suoi strumenti in elementi che stiano in un rapporto analogico con la dimensione del sacro, perché l'attenzione applicandosi su questi vi scorge impressi i simboli e i segni dell'eternità. E, d'altra parte, la materia stessa è intesa dalla filosofa come uno specchio capace di riflettere la luce dell'eterno. Leggiamo infatti nella *Prima condizione di un lavoro non servile*:

i soli oggetti sensibili sui quali possono portare la loro attenzione, sono la materia, gli strumenti, i gesti del loro lavoro. Se questi oggetti non si trasformano in specchi di luce, è impossibile che durante il lavoro l'attenzione sia orientata verso la sorgente di quella luce. Una simile trasformazione è la necessità più urgente. Essa è possibile solo se nella materia, quale si offre al lavoro degli uomini, ci sia una qualità riflettente. [...] Ma per nostra fortuna c'è nella materia una qualità riflettente. Essa è uno specchio offuscato dal nostro respiro. Bisogna solo pulire lo specchio e leggere i simboli che fin dall'eternità sono iscritti nella materia<sup>27</sup>.

Nella mistica del lavoro tracciata dalla Weil l'analogia gioca un ruolo fondamentale, essa serve sostanzialmente a dare un valore ed una forma liturgico-sacramentale alle operazioni proprie del lavoro e a riconnetterle in questo modo con l'armonia e la bellezza del cosmo; valore e forma possibili nella misura in cui nella ferialità lavorativa, applicando l'attenzione, troviamo simboli che ci rimandino a quella dimensione superiore. Ed è così che Simone abbozza delle analogie a partire dalle immagini presenti nel vangelo e nella liturgia della Chiesa.

L'immagine del Cristo, paragonata ad una bilancia, nell'inno del Venerdì santo, potrebbe essere una inesauribile ispirazione per coloro che portano pesi, maneggiano leve e sono, la sera, stanchi per la pesantezza delle cose. In una bilancia un peso considerevole e prossimo al punto di appoggio può essere sollevato da un peso piccolissimo posto ad una distanza molto grande. Il corpo del Cristo era peso ben lieve, ma per distanza fra la terra e il cielo ha fatto da

<sup>26</sup> Simone Weil., *Attesa di Dio*, pp. 196-197.

<sup>27</sup> Id., *Prima condizione di un lavoro non servile* in *Op. cit.*, pp. 313-314.

contrappeso all'universo. In modo infinitamente differente, ma sufficientemente analogo per poter servire da immagine; chiunque lavori, sollevi pesi, maneggi leve, deve egualmente, col suo corpo debole, fare da contrappeso all'universo. E ciò è troppo pesante, e spesso l'universo piega con la stanchezza anima e corpo. Ma chi si tiene al cielo farà facilmente contrappeso. Chi ha intuito una volta questa idea non può esserne distratto per quanto sia la stanchezza, la fatica e il disgusto. Tutto ciò non può far altro che ricondurlo a quell'idea<sup>28</sup>.

Lo sforzo della Weil è di mostrare come al fondo del lavoro, che pure come è stato detto implica fatica e servitù, vi sia o vi possa essere un qualcosa che esula dalla fatica e dalla servitù stesse, e questo qualcosa è individuato dalla filosofa nella radice contemplativa che accomuna su un piano trascendente lavoro manuale e lavoro intellettuale. Occorrerebbero dunque delle disposizioni nell'organizzazione della vita sociale e produttiva che favorissero l'esercizio di questo elemento contemplativo, mutando l'assetto culturale tipico della società della grande industria. In questa direzione si muovono le osservazioni, le critiche e le prospettive disegnate da Simone per una società più umana e sostenibile, nella quale non trovi più spazio il lavoro nella forma taylor-fordista, incompatibile con la valorizzazione dell'attenzione prospettata dalla Weil. Durissime su questo punto sono le sue parole:

il peggior attentato, quello che forse meriterebbe d'essere assimilato al delitto contro lo spirito, che è senza perdono, se probabilmente non fosse commesso da incoscienti, è l'attentato contro l'attenzione dei lavoratori. Esso uccide nell'animo quella facoltà che vi fonda la radice medesima d'ogni vocazione sovrannaturale. La bassa specie di attenzione richiesta dal lavoro taylorizzato non è compatibile con nessun'altra, perché essa vuota l'anima di tutto quel che non sia la preoccupazione della velocità. Quel genere di lavoro non può essere trasfigurato; è necessario sopprimerlo<sup>29</sup>.

*Lo statuto del soggetto. L'immagine di Dio, l'immagine dell'uomo*

Fatta salva la condanna del lavoro taylor-fordista, balza agli occhi, tuttavia, come abbiamo preannunciato, una differenza nella declinazione della

---

<sup>28</sup> Ivi, p. 315.

<sup>29</sup> Ivi, p. 322.

questione della “soggettività al lavoro” e nella sua descrizione, tra una concezione razional-riformistica e una mistica.

Il modello riformistico persegue l’ideale di un lavoratore autonomo, consapevole, “signore”; nel modello mistico invece sembra che l’emancipazione del lavoratore possa avvenire quietisticamente già nella miseria della sua stessa condizione, anzi proprio attraverso di essa, trasfigurando la fatica e l’alienazione in una sorta di ascesi, nella quale il soggetto è tanto libero quanto più obbediente, protagonista quanto più lascia spazio, per mezzo dell’attenzione, a tutto il resto, attivo nella misura in cui si dona pienamente al fondo contemplativo della sua stessa attività.

Per capire come queste diverse immagini del soggetto possano conciliarsi diviene dunque necessario interrogarsi su cosa intenda la Weil per soggetto, quale sia insomma lo statuto della soggettività nella sua riflessione e come si relazioni con l’impersonale. Significativa a tal proposito è la polemica avuta dalla pensatrice con i Personalisti, di cui si ha traccia negli ultimi scritti.

Risale al 1942 l’incontro a New York tra Simone Weil e Maritain, uno dei massimi esponenti, insieme a Mounier, del Personalismo, una visione filosofica nata in reazione ai totalitarismi.

Le considerazioni della filosofa su tale corrente di pensiero sono molto indicative della sua particolare interpretazione dei concetti di “persona” e di “diritto”, nozioni centrali nelle opere di Maritain e Mounier. È sempre nel ’42, infatti, che la Weil legge il saggio, appena pubblicato, di Maritain, *Les droits de l’homme et la loi naturelle*<sup>30</sup>. Senza addentrarci nell’opera maritainiana, ci basti qui sottolineare come la riflessione del filosofo muova da un recupero dell’antropologia cristiana (Boezio e soprattutto Tommaso d’Aquino) per la quale la nozione di persona applicata all’uomo trova il suo analogo e il suo modello in Dio; da questa analogia tra persona umana e persona divina discenderebbe la inalienabilità dei diritti della persona, che è dunque considerata libera per essenza.

L’uomo ha dei diritti in quanto “coscienza”, in quanto “soggetto”; il suo diritto fa parte della legge naturale, che, a sua volta, è fondata sulla legge eterna, la quale «non è che una sola cosa con la sapienza eterna di Dio e con la stessa essenza divina»<sup>31</sup>.

Come sappiamo, l’ultima grande opera di Simone Weil, *L’Enracinement*,

---

<sup>30</sup> Jacques Maritain, *Les droits de l’homme et la loi naturelle*, New York, Éditions de la Maison Française, 1942.

<sup>31</sup> Id., *Nove lezioni sulla legge naturale*, ed. Jaca Book, Milano, 1985, p. 55.

che ha come sottotitolo la seguente dicitura *Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, oppone alla nozione di diritto quella di obbligazione, riconoscendo proprio nel binomio persona- diritto, costitutivo della tradizione teologico-politica occidentale, una delle principali giustificazioni teoriche dell'ingiustizia e della violenza che hanno imperversato in Europa, e di cui i totalitarismi non sarebbero che il conseguenziale portato storico.

Il diritto, secondo la filosofa, già nella sua origine romana, è inevitabilmente legato alla forza, così come l'idea di persona, richiamandosi alla interpretazione teologica giudaico-cristiana di un Dio onnipotente, è inequivocabilmente idolatrica, in quanto fa di «Dio un duplicato dell'Imperatore»<sup>32</sup> (e viceversa). Entrambe le nozioni, in definitiva, fungono da alibi teorico, se non da ideologia, di un sistema sostanzialmente fondato sulla forza; forza che, come scrive la stessa Weil, «ha la pienezza di efficacia solo quando è rivestita da alcune idee, e – precisa – i romani impiegavano la nozione di diritto a questo scopo»<sup>33</sup>.

Non stupisce, quindi, come nelle ultime pagine de *L'Enracinement*, Simone tenga a marcare una certa distanza dal Personalismo e dalla lettura che Maritain dà di Dio, del soggetto e del diritto.

La concezione romana di Dio sopravvive tutt'oggi, anche in intelligenze come quella di Maritain. Egli ha scritto: «La nozione del diritto è anche più profonda di quella di obbligo morale, perché Dio ha un diritto sovrano sulle creature e non ha obbligo morale verso di esse (benché egli sia in obbligo con sé medesimo di fornire alle creature quanto è richiesto dalla loro natura)». Né la nozione di obbligo, né quella di diritto potrebbero essere adatte a Dio; ma infinitamente meno quella di diritto. Perché la nozione di diritto è infinitamente più remota dal bene puro. Essa contiene in sé bene e male; perché il possesso di un diritto implica la possibilità di farne un uso buono o uno cattivo. L'adempimento di un obbligo è invece, sempre e incondizionatamente, un bene sotto qualsiasi riguardo. Per questo gli uomini del 1789 hanno commesso un errore tanto disastroso quando hanno scelto a fondamento della loro opera la nozione di diritto.»<sup>34</sup>

Ritroviamo gli stessi argomenti in un testo, breve ma denso, coevo a *L'Enracinement*: *La persona e il sacro*. Se ne *L'Enracinement* la

<sup>32</sup> Simone Weil, *La prima radice*, p. 286.

<sup>33</sup> Id., *La personne et le sacré*, extrait de *Ecrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, Paris, 1956, tr. it. *La persona e il sacro*, Adelphi, Milano 2012, p. 29.

<sup>34</sup> Id., *La prima radice*, pp. 292-293.

dimensione dell'impersonale è rintracciata nella preminenza dell'obbligo sul diritto, ne *La persona e il sacro*, la Weil, contestando il Personalismo, ritiene che la sacralità di ogni essere umano non sia data dal suo essere persona, ma proprio dall'elemento impersonale che lo abita. Il termine "persona" è un'astrazione compiuta ai danni dell'individuo preso nella sua interezza. «In ogni uomo – infatti – vi è qualcosa di sacro. Ma non è la sua persona. E neppure la persona umana. È semplicemente lui, quell'uomo»<sup>35</sup>.

La dimensione dell'impersonale inoltre si caratterizza per il suo essere strettamente in rapporto col Bene, platonicamente inteso come trascendente e soprannaturale, e con quanto ad esso afferisce: verità, bellezza, giustizia. Dato che il Bene puro qui è inattingibile, il sacro, e dunque l'impersonale, nell'individuo viene a coincidere con la domanda di bene e sul bene che sta al fondo dell'anima. Scrive la filosofa:

dalla prima infanzia sino alla tomba qualcosa in fondo al cuore di ogni essere umano, nonostante tutta l'esperienza dei crimini compiuti, sofferti ed osservati, si aspetta invincibilmente che gli venga fatto del bene e non del male. È questo, anzitutto, che è sacro in ogni essere umano. Il bene è l'unica fonte del sacro. Solo il bene e ciò che è relativo al bene è sacro<sup>36</sup>.

Cogliendo l'elemento originario e fondante dell'uomo nella sfera del sacro e dell'impersonale la Weil traccia una linea che unisce in un qualche modo l'immagine del soggetto all'immagine di Dio: a seconda di quale immagine si abbia di Dio così si avrà un'immagine corrispondente del soggetto, e viceversa. Capire quale immagine di Dio la Weil proponga diviene così determinante per comprendere in che modo lei intenda la soggettività. Nella sua critica alla "persona", abbiamo già accennato a come la Weil rintracci nella teologia ebraica una fonte di tale nozione. Certo potrà apparire singolare, soprattutto se si considerano le radici ebraiche della filosofa, la presenza in alcuni punti della sua riflessione di un'aspra critica verso l'Ebraismo, verso la tradizione culturale e religiosa da esso rappresentata. Ma, per quanto spigolosa come questione, non si può comprendere la visione weiliana di Dio (e del soggetto), senza partire da questa presa di distacco da parte della filosofa nei confronti del monoteismo ebraico e di ciò che a suo avviso ha significato. Nell'immagine di Dio è

---

<sup>35</sup> Id., *La persona e il sacro*, p. 11.

<sup>36</sup> Ivi, p. 13.

infatti in gioco anche un'immagine dell'uomo, e dunque diviene per noi fondamentale affrontare questo particolare aspetto.

La conversione al Cristianesimo segna evidentemente un grande cambiamento nell'esistenza di Simone, la quale si trova a confrontarsi ex-novo con le problematiche e le domande che l'approdo ad una fede comportano. Una su tutte colpisce la filosofa, e riguarda la differenza che sussiste tra l'Antico Testamento ed il Nuovo. Ella, sostanzialmente, vive, in prima persona, quella difficoltà che fu propria a molti cristiani dei primi secoli, nel conciliare l'immagine del "Dio degli eserciti" veterotestamentaria e quella del "Dio-servo" annunciata dall'Evangelo. Nella sua comprensione il Cristianesimo rivela di avere molte più affinità col pensiero greco che con la cultura semitica (da qui la sua simpatia per lo Gnosticismo e l'atteggiamento critico non solo verso l'Ebraismo ma anche verso il Cattolicesimo romano).

Nella *Lettera a un religioso* ad esempio leggiamo:

Tra tutti i libri dell'Antico Testamento solo un piccolo numero (Isaia, Giobbe, Il Cantico dei Cantici, Daniele, Tobia, una parte di Ezechiele, una parte dei Salmi, una parte dei libri sapienziali, l'inizio della Genesi...) è assimilabile da un'anima cristiana; degli altri, solo alcune formule sparse. Il resto è inammissibile, poiché vi manca una verità essenziale, che è al centro del cristianesimo e che i Greci conoscevano bene, cioè la possibilità della sventura degli innocenti<sup>37</sup>.

In un altro punto la critica assume un tono ancora più impietoso, accomunando la fede di Israele all'idolatria.

La vera idolatria è la cupidigia (Col. III,5) e la nazione ebraica, nella sua sete di bene carnale, ne era colpevole nei momenti stessi in cui adorava il suo Dio. Gli ebrei hanno avuto per idolo non del metallo o del legno, ma una razza, una nazione una cosa del tutto terrestre. La loro religione è inseparabile, nella sua essenza, da questa idolatria, a causa della nozione di "popolo eletto"<sup>38</sup>.

In sostanza, l'inassimilabilità dell'Ebraismo al Cristianesimo consiste, per la Weil, nella constatazione di una radicale incompatibilità tra una religione del potere, fondata sul rapporto Dio-popolo e sull'onnipotenza di Yahweh,

---

<sup>37</sup> Id., *Lettre à un religieux*, Gallimard, Paris, 1951, tr. it. *Lettera a un religioso*, ed. Borla, Torino, 1970, p. 42.

<sup>38</sup> Ivi, p. 13.

ed una, il Cristianesimo, che la filosofa stessa chiama «religione degli schiavi»<sup>39</sup>, nata dall'obbedienza e dalla mediazione del Figlio di Dio.

Simone rifugge dall'idea di un Dio del popolo, un Dio collettivo, in quanto molto vicina a quella idolatria del sociale da lei sempre contestata. A questa immagine di Dio, cui si correlano come caratteristiche principali l'onnipotenza, l'onnipresenza, e una provvidenza intesa come arbitrarità sul creato e sulla storia, la Weil risponde con quella di un Dio nascosto al mondo e presente solo nell'infinitamente piccolo, un Dio che è in qualche modo vincolato alla (e dalla) creazione e che dunque non può dispiegarsi nella sua potenza, un Dio la cui azione provvidenziale non è in deroga alle leggi della realtà creaturale ma coincide con la necessità stessa di quelle leggi. Insomma, sembra che nella Weil Dio sia affetto da una connaturata debolezza, se non addirittura impotenza. D'altra parte le coppie oppositive forza-debolezza, potenza-impotenza, rientrano nella più generale dialettica personale-impersonale che troviamo anche nella concezione del divino.

Il passaggio all'immagine impersonale di Dio nella Weil corrisponde alla necessità, da lei avvertita, di demitizzare una visione funzionale al corroboramento di una religione della forza, nella quale la filosofa rintraccia il principio di ogni sradicamento e reificazione dell'umano. Ancorarsi al "Dio-Persona" significa dunque restare indietro sulla via della conoscenza della verità, fermarsi alla realtà illusoria del mondo dell'ego, che cerca nel "Dio-monarca" la propria fondazione e giustificazione.

Come scrive significativamente Simone:

Non si può andare oltre un certo punto sulla via della perfezione se si pensa Dio soltanto come personale. Per andare al di là, occorre – a forza di desiderarlo – assimilarsi a una perfezione impersonale<sup>40</sup>.

Questa considerazione, tuttavia, non si traduce, è importante sottolinearlo, in una totale demonizzazione del termine "persona" applicato a Dio. La Weil, pur riconoscendo l'inadeguatezza di qualsiasi terminologia umana, denuncia infatti l'appiattimento, quanto meno nella tradizione teologica occidentale, su una sola dimensione del divino (quella personale) e il suo uso politico. Il richiamo all'impersonale costituisce un ampliamento dello sguardo, che non nega ma comprende la persona (intesa però come soggetto, e non come idolo o astrazione sociale). D'altra parte Simone stessa scrive, mantenendo

---

<sup>39</sup> Simone Weil, *Attesa di Dio*, p. 28.

<sup>40</sup> Id., *La Connaissance surnaturelle*, Gallimard, Paris, 1951, p. 7.

aperta la tensione tra personale e impersonale, che «Occorre amare Dio impersonale attraverso Dio personale (e dietro ancora Dio, l'uno e l'altro) per paura di concepirlo come una cosa»<sup>41</sup>; e, in un altro punto, che «Il termine “persona” non si applica propriamente che a Dio e anche il termine impersonale»<sup>42</sup>.

In un ulteriore passaggio, a scanso di equivoci, viene addirittura ribadita con forza la ‘soggettività’ di Dio.

Dio è talmente soggetto che in quanto oggetto è ancora soggetto, in quanto relazione all'oggetto è ancora soggetto (La vera rivelazione a Mosè è quando Dio gli dice: “dirai che vieni per conto del Dio che si chiama ‘Io Sono’”)<sup>43</sup>.

Qui si leggono parole eloquenti sul fatto che l'impersonale non può essere ridotto a negazione del soggetto. E data l'analogia tra Creatore e creatura la cosa non può non riguardare anche l'essere umano, il quale, secondo la filosofa, può e deve assimilarsi al suo modello, ossia Dio stesso, ricalcandone le qualità e le modalità con le quali Egli si rapporta a se stesso e al creato.

Ciò che differenzia in massimo grado il “Dio della Weil” dal “Dio della persona” va cercato nella relazione che Dio stesso intrattiene con il potere. La filosofa non rifiuta *tout-court* l'attributo dell'onnipotenza, tradizionalmente considerata una proprietà di Dio, ma lo reinterpreta in modo da svincolarlo dalla classica concezione teologico-politica per la quale la figura di Dio è assimilata a quella di un sovrano assoluto che esercita a piacimento la sua volontà e il suo potere su quanto gli è sottoposto. A riprova di quanto detto, nell'opera weiliana è possibile leggere parole come queste: «Il vero Dio è quello concepito come Onnipotente, ma anche come colui che non comanda ovunque ne abbia il potere; poiché Egli non si trova che nell'alto dei cieli o, quaggiù, nel segreto»<sup>44</sup>. Per paradosso l'onnipotenza di Dio, secondo la Weil, consiste nella sua rinuncia all'esercizio di un potere stringente. Una considerazione del genere conduce inevitabilmente ad un ripensamento dei rapporti fra Dio e creazione, da una parte, e dall'altra ad una forte messa in discussione delle immagini corrotte di Dio forniteci dalla tradizione religiosa, persino da quella monoteistica.

---

<sup>41</sup> Id., *Cahiers II*, Gallimard, Paris, 1972, tr.it. *Quaderni II*, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano, 1985, p. 217.

<sup>42</sup> Id., *Attesa di Dio*, p. 168.

<sup>43</sup> Id., *Quaderni II*, p. 320.

<sup>44</sup> Id., *Attesa di Dio*, p. 106.

Lo spettacolo di questo mondo ne è prova ancor più sicura. Il bene puro non vi si trova da nessuna parte. Dunque: o Dio non è onnipotente, o non è assolutamente buono, o non comanda ovunque ne abbia potere. Così l'esistenza del male quaggiù, lungi dall'essere una prova contro la realtà di Dio, è ciò che la rivela nella sua verità.

La Creazione è, dalla parte di Dio, un atto non di espansione di sé, ma di ritirata, di rinuncia. Dio con tutte le creature è qualcosa di meno che Dio da solo. Dio ha accettato questa diminuzione. Ha vuotato di sé una parte dell'essere. Si è vuotato della sua divinità già in questo atto; è per questo che Giovanni dice che l'agnello è stato sgozzato fin dalla costituzione del mondo. Dio ha permesso di esistere a cose diverse da Lui e che valgono infinitamente meno di Lui. Attraverso l'atto creativo ha rinnegato se stesso, come Cristo ha prescritto anche a noi di fare. Dio si è negato in nostro favore per offrirci la possibilità di negare noi stessi per Lui. Questa risposta, questa eco, che sta a noi rifiutare, è la sola giustificazione possibile a quella follia d'amore che è l'atto creatore.

Le religioni che hanno compreso questa rinuncia, questa distanza volontaria, questa cancellazione spontanea da parte di Dio, la sua apparente assenza e la sua segreta presenza, quaggiù, queste religioni sono la religione vera, la traduzione in linguaggi differenti della grande Rivelazione. Le religioni, invece, che rappresentano una divinità che comanda ovunque ne abbia il potere, sono false. Anche se monoteiste, sono idolatre<sup>45</sup>.

Nella riflessione weiliana sul nesso Dio-Creazione la rinuncia diviene, dunque, una parola chiave. È dalla rinuncia di Dio ad occupare tutto lo spazio possibile, e quindi ad essere tutto, che deriva la creazione; è dal fare e dal farsi vuoto di Dio che nasce il mondo.

La rinuncia a sé, a riempire tutto di sé, oltre ad essere il cuore e il criterio di verità per discernere una religione vera da una idolatra, è anche il modello di perfezione massima per il soggetto.

Come Dio, il soggetto per eccellenza, è creatore del mondo in virtù della rinuncia ad esercitare pienamente il suo potere, di fatto limitandosi, così l'uomo può essere realmente soggetto solo nella misura in cui, negando di acconsentire alla tentazione egoica della *pleonexia* che lo attraversa, si fa simile a Dio. E proprio in questa negazione si incunea un altro grande tema della riflessione weiliana: il tema della *decreazione*.

*Decreazione, azione non agente e gnoseologia*

---

<sup>45</sup> Ivi, pp. 106-107.

Il discorso teologico della Weil si incardina, come abbiamo poc'anzi detto, su delle categorie che fanno riferimento all'assenza, al nascondimento, alla rinuncia di Dio, e si oppongono a quelle tradizionali di "onnipotenza", "onnipresenza" e "provvidenza". Addirittura l'atto creatore, da sempre considerato un esempio della infinita potenza di Dio, nel discorso weiliano viene interpretato come autolimitazione da parte di Dio della sua stessa potenza e come ritrazione per lasciar posto all'universo.

Da questa teologia del "venir/farsi meno di Dio" la Weil deduce anche una antropologia, e in questo rimane fedele al classico *topos* teologico dell'analogia Creatore-creatura, solo che questa analogia, per la filosofa, non è fondata sulla signoria e sulla libertà che Dio avrebbe concesso all'uomo facendone quasi il suo vice in Terra, ma sull'obbedienza alla *necessità* e sulla rinuncia. Ma a cosa deve rinunciare l'uomo se non alla falsa immagine di Dio sulla quale è stata ricalcata anche una falsa immagine di sé stesso?

E dunque, nel pensiero della filosofa, ne consegue che al Dio che crea ritirandosi, che fa materialmente spazio all'altro da sé negandosi nella sua potenza, può corrispondere, sul versante creaturale, solo un soggetto che per mezzo della rinuncia a sé, alla presunta sovranità sul creato, possa fare spazio a Dio.

In definitiva, la decreazione è per il soggetto ciò che la creazione è per Dio: un lasciar essere l'altro. Nel caso di Dio, l'altro è il creato; nel caso dell'uomo l'altro è Dio.

Leggiamo in un passo dei *Quaderni*:

De-creazione in quanto compimento trascendente della creazione: annullamento in Dio che dà alla creatura annullata la pienezza dell'essere, di cui è privata finché esiste<sup>46</sup>.

La pienezza d'essere evocata dalla Weil si rende possibile, paradossalmente, attraverso una morte ed una rinuncia, da parte del soggetto, a quella "falsa divinità" che è implicita nella nozione di persona, intesa come riduzione del tutto a sguardo univoco dell'ego messo al centro dell'universo, e che ha le sue radici in una concezione teologico-politica di Dio e dell'uomo ben precisa. Rifiutare di acconsentire alle immagini idolatriche di sé e di Dio è un atto di umiltà e di amore che dischiude all'uomo una visione vera del reale.

---

<sup>46</sup> Id., *Quaderni vol. III*, p. 164.

In *Forme implicite dell'amore di Dio* Simone scrive:

Noi siamo nell'irrealtà, nel sogno. Rinunciare alla nostra centralità immaginaria, rinunciarvi non solo con l'intelligenza, ma anche con la parte immaginativa dell'anima significa risvegliarsi al reale, all'eterno, al vedere la vera luce, intendere il vero silenzio<sup>47</sup>.

E in un altro punto, a proposito di Dio, prosegue:

Da un certo punto di vista è dunque vero che bisogna concepire Dio come impersonale, nel senso che Egli è il modello divino di una persona che rinunciando a sé si trascende. Concepirlo invece come una persona onnipotente, oppure sotto il nome di Cristo, come una persona umana, significa escludersi dall'autentico amore di Dio. Ecco perché bisogna amare la perfezione del Padre celeste nella diffusione indiscriminata della luce del sole. Il modello divino, assoluto, di quella rinuncia che in noi è l'obbedienza – è questo il principio creatore e ordinatore dell'universo, è questa la pienezza dell'essere. [...] perché la rinuncia a essere una persona fa dell'uomo il riflesso di Dio<sup>48</sup>.

Riflettere Dio significa in un qualche modo premettere la negazione, il segno meno alla propria attività. La parola stessa "decreazione" è composta dal verbo che indica l'azione creatrice e dal prefisso 'de' che sta a significare la privazione, la negazione originaria. Come Dio ha creato il mondo facendo il vuoto, così una vera azione creativa da parte dell'uomo può darsi solo attraverso una preventiva negazione.

Come scrive Esposito, riferendosi alla decreazione: «Non a caso a quel concetto fa capo tutta la triade categoriale che sostiene tutta la metafisica weiliana: attenzione, desiderio senza oggetto e azione non agente»<sup>49</sup>. Categorie che, abbiamo visto, la Weil applica anche al lavoro sotto forma di azione indiretta o non agente.

Se l'attenzione si dà come una attesa attiva che prepara, attraverso la messa in parentesi dell'io, lo spazio interiore ove il soggetto può accogliere la realtà nella sua necessarietà, l'azione non agente, in quanto è una azione purificata dall'ego, è essa stessa necessità. D'altra parte si legge nei

---

<sup>47</sup> Id., *Attesa di Dio*, p. 119.

<sup>48</sup> Ivi, p. 137.

<sup>49</sup> Roberto Esposito, *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologna, 1999, p. 211.

*Quaderni*: «Ogni azione che ha avuto realmente luogo si lascia ridurre a un gioco di necessità, senza che rimanga alcun residuo attribuibile all'io»<sup>50</sup>.

La Weil, certamente, mutua la nozione di azione non agente dalla lettura della mistica occidentale (Eckart, Margherita Porete, Enrico di Berg) e in primo luogo dall'incontro con le tradizioni spirituali d'Oriente: il Taoismo, l'Induismo e lo Zen. Tradizioni nelle quali la passività, l'attesa e il trascendimento dell'io in favore dell'obbedienza alla Legge cosmica, al *Dharma*, sono fondamentali. E non è un caso che proprio in Arjuna, protagonista con Krishna della *Baghavat Gita*<sup>51</sup>, ella trovi un esempio fulgido di cosa sia e debba essere l'azione non agente.

Nell racconto induista, per riassumere, il guerriero Arjuna è in procinto di scendere nel campo di battaglia dove avrà luogo una guerra fratricida, ma un dubbio lo lacera interiormente: egli si chiede se non sia, per evitare di uccidere i suoi familiari e gli amici, meglio non combattere. Si confida allora con il suo auriga, il giovane Krishna, il quale rivelandosi a lui come Dio cosmico, lo istruisce sull'arte di "agire senza raccogliere il frutto", ossia di compiere il *dharma* (Dovere, Legge) impostogli dalle circostanze, e quindi di acconsentire alla necessità della sua condizione di guerriero senza farsi coinvolgere dalle proprie azioni, senza identificarsi con esse e senza trovarvi alcun riflesso egoico, additando in Sé medesimo il modello di distacco cui Arjuna dovrà attenersi. Come infatti Krishna, pur essendo fattore e principio di tutto in quanto Dio supremo, non è legato ai propri atti né in essi si identifica, così Arjuna, pur combattendo, dovrà farlo con equanimità e disinteresse. L'azione non agente si rivela così l'unico modo che il soggetto abbia per agire davvero liberamente, ponendosi al di là delle azioni.

Come chiosa Simone Weil: «Notare che il dharma, dipendendo dalla casta, dunque dalla nascita, dunque dall'incarnazione precedente, dipende da una scelta anteriore. Non è che non si abbia scelta, bensì che, se ci si colloca in un dato momento, non si ha più scelta. Non si può fare diversamente; è vano sognare di fare diversamente; ma è bene elevarsi al di sopra di ciò che si fa»<sup>52</sup>.

---

<sup>50</sup> Simone Weil, *Cahiers I*, Gallimard, Paris 1970, tr. it. *Quaderni I*, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano, 1982, p. 370.

<sup>51</sup> Marco Longhi Paripurna, (a cura di), *Baghavat Gita. Il canto del divino Signore*, Demetra edizioni, Varese 2001.

<sup>52</sup> Simone Weil, *Quaderni I*, p. 274.

L'azione non agente è propriamente questa elevazione che si dà mediante la piena adesione alla necessità.

Risalendo ulteriormente nella genesi del concetto di azione non agente, non possiamo non soffermarci su una nozione più antica nel pensiero weiliano che è quella di azione indiretta, con la quale si riscontrano una serie di affinità.

Già nei suoi primi scritti, come riportato dalla Pétrement, con azione indiretta la Weil indica primariamente il lavoro, inteso come *sforzo a vuoto*, cioè come un'attività priva di un legame diretto sia con l'impulso da cui scaturisce, sia con lo scopo che è perseguito.

Il lavoro contrariamente alla riflessione, alla persuasione, alla magia, è una successione di azioni senza alcun rapporto diretto né con la prima emozione, né con lo scopo che si persegue, né tra di loro; così, per esempio, per un uomo che, al riparo dentro una caverna, voglia chiuderne l'entrata con una grossa pietra, la legge consiste anzitutto nel fatto che i movimenti che gli permetteranno di fare ciò non hanno nessun rapporto con i movimenti spontanei causati in lui, per esempio, dalla paura delle bestie feroci, anzi sono direttamente opposti ad essi. Meglio ancora, quando egli abbia trasportato la pietra a metà del percorso, il movimento che deve fare è il medesimo che se avesse trovato la pietra dove è lì adesso, il medesimo che se prossimo al punto di arrivo; e in ogni movimento del suo lavoro, i movimenti sono estranei ai movimenti già compiuti, ai movimenti progettati, come pure ai desideri... la legge dei lavori... è di essere incessantemente indifferente a ciò che precede come a ciò che deve seguire<sup>53</sup>.

Sostanzialmente il lavoro come azione indiretta è caratterizzato da un certo distacco, qualità che condivide con l'azione non agente. Ma le affinità non sono finite: abbiamo poc'anzi visto come l'azione non agente sia conforme alla necessità e vi aderisca, lo stesso discorso vale per il lavoro, che non è – come scrive Simone – «quell'apparenza d'azione con la quale la folle immaginazione mi fa mettere sottosopra il mondo, ciecamente, a causa dei miei desideri sregolati, ma l'azione vera, l'azione indiretta, quella conforme a geometria [...]. È con il lavoro che la ragione afferra il mondo stesso e si impadronisce della folle immaginazione»<sup>54</sup>.

In definitiva azione indiretta e azione non agente coincidono in ciò che le definisce: entrambe prevedono il distacco e l'adesione alla necessità, che nell'azione indiretta è chiamata conformità geometrica.

---

<sup>53</sup> Simone Pétrement, *La vita di Simone Weil*, p. 90.

<sup>54</sup> Simone Weil, *Sulla Scienza*, pp. 69-70.

Come abbiamo potuto mostrare, per Simone, la negazione, la rinuncia, il distacco e l'obbedienza informano la struttura stessa del processo di decreazione, andando a costituire le premesse di qualunque azione che voglia dirsi vera – cioè libera dall'interesse personale e dal dominio di quella divinità immaginaria che è l'ego –; esse sono alla base della prassi ma, considerato che nella Weil l'azione non si distacca dal pensiero, anche dell'attività conoscitiva. Del resto è la filosofa stessa che afferma, nel *Taccuino di Londra*: «Filosofia (compresi i problemi della conoscenza, ecc.), cosa esclusivamente in atto e pratica»<sup>55</sup>. Così il processo conoscitivo non solo partecipa delle medesime caratteristiche dell'azione non agente e dell'azione indiretta, ma è esso stesso in un certo modo attività non agente e indiretta.

Fin da *Scienza e percezione in Cartesio* (1929/1930), la sua tesi per il diploma di Studi superiori, la Weil ha cercato di delineare una sua gnoseologia, che si è progressivamente strutturata negli anni fino a comprendere un passaggio al soprannaturale. In generale nella riflessione weiliana possiamo rintracciare tre livelli, tre gradi di conoscenza, che andiamo qui brevemente ad esporre. La conoscenza di primo genere è sostanzialmente un approccio sensibile al reale, e dunque è per lo più sotto il dominio della facoltà immaginativa del soggetto, la quale fa sì che a questo primo livello non si dia una vera conoscenza, poiché il soggetto resta invischiato nelle sue rappresentazioni sensibili e nelle proiezioni psicologiche dell'io. Il secondo grado è di tipo matematico-discorsivo: in virtù di questo metodo ci è possibile cogliere la realtà come una rete di rapporti analogici quantitativamente misurabili e calcolabili. Il terzo ed ultimo si dà come intuizione spirituale che apre alla contemplazione della necessità. Quello che qui ci interessa sottolineare è che per Simone la conoscenza è una sorta di ascesi, una *via negationis* nella quale è proprio l'emancipazione dall'io psicologico, dall'immaginazione – che riduce l'alterità del mondo ad un rapporto di identità con l'ego –, la sua messa in parentesi, il punto di svolta per giungere ad una vera conoscenza. Per la Weil non può darsi una conoscenza diretta e positiva del reale: è a partire dal “no” irriducibile del mondo in quanto altro dall'io che si dispiega il processo conoscitivo.

Poiché c'è il mondo, *potere solamente negativo*. Non posso darmi una conoscenza positiva. La sola intuizione intellettuale mi è data attraverso una negazione [...]

---

<sup>55</sup> Id., *Quaderni IV*, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano, 1993, p. 396.

Questo potere indiretto non mi permette di conoscere l'altra cosa come Dio la conosce, come io mi conosco, come è in sé, ma come un ostacolo [...]. È una conoscenza che non è immediata, che domanda un progresso. Il progresso necessario è il testimone del mondo. Potere negativo. Qual è dunque il potere che io esercito sul mondo? Come la conoscenza: indiretto<sup>56</sup>.

È lo scacco dell'ego davanti al mondo, l'incontro con la necessità a costringere il soggetto ad un'azione indiretta verso il mondo stesso, sia in termini di prassi (il lavoro) che di approccio conoscitivo.

Su questo aspetto indiretto della conoscenza la Weil ritorna anche negli ultimi scritti, dove si occupa della nozione di *lettura*.

La realtà, secondo la filosofa, si presenterebbe come un testo composto da un numero illimitato di caratteri simbolici che si intrecciano e coordinano tra di loro su più e differenti piani disposti in modo ascendente. Per interpretarla il soggetto deve essere in grado di leggere e comporre questi simboli, passando da un piano all'altro, da una lettura all'altra, e sovrapponendo le letture stesse, così da ottenere una visione onnicomprensiva e simultanea del reale. La lettura necessita dunque di un apprendistato, un lavoro che conduca l'interpretante dalla dimensione sensibile – nella quale la percezione immediata e le sensazioni sono inficiate dalla preponderanza dell'immaginazione e dalla sua tendenza a ridurre in maniera univoca il tutto all'ego – alla dimensione impersonale e trascendente. Questo passaggio si attuerebbe attraverso delle mediazioni, dei livelli che la Weil stessa indica nei *Quaderni*. Scrive la filosofa: «Lecture sovrapposte: leggere la necessità dietro la sensazione, leggere l'ordine dietro la necessità, leggere Dio dietro l'ordine»<sup>57</sup>.

Al primo “strato” si ripresenta l'emancipazione dal dominio dell'immaginazione; per quanto riguarda il secondo, ritroviamo l'obbedienza alla necessità come condizione ineludibile affinché il soggetto possa aderire e conformarsi all'ordine del mondo. In riferimento a questi due livelli, particolarmente significativa può essere la metafora del “bastone da cieco” che la Weil usa per sottolineare l'importanza della mediazione e dei mediatori in rapporto alla realtà che siamo chiamati a leggere, interpretare e incarnare:

---

<sup>56</sup> Id., *Premiers écrits philosophiques*, in *Oevres complètes*, Vol. VI, tomo II, Gallimard, Paris, 1998, p. 348 (alcuni saggi pubblicati nel volume sono presenti nella traduzione italiana di M. Azzalini, *Primi scritti filosofici*, Marietti, Genova 1999).

<sup>57</sup> Id., *Quaderni II*, p. 205.

Il cieco non ha più la sensibilità nella mano, ma sulla punta del bastone. L'universo sia per me come il bastone per il cieco, il luogo della mia sensibilità. Occorre un apprendistato. Occorre perdere la prospettiva<sup>58</sup>.

Il «perdere la prospettiva» ci conduce al livello successivo, ossia alla scoperta di Dio dietro la necessità e l'ordine del mondo. A quest'ultimo livello la decreazione è compiuta e la lettura, data l'impossibilità per il soggetto di abbracciare simultaneamente tutta la moltitudine dei piani e delle relative letture, con una torsione paradossale si tramuta in *non-lettura*. Questa torsione, che è conversione dello sguardo, svela la tensione amorosa che attraversa e nella quale si compie la gnoseologia weiliana. Nel passaggio dal secondo al terzo "livello" vi è, infatti, uno salto qualitativo tra l'adesione alla necessità attraverso l'obbedienza e l'amore per la necessità in quanto manifestazione e segno dell'amore divino. *L'amor fati* si trasfigura in *amor Dei*.

Come scrive Maurizio Zani: «Solo in questo punto conclusivo del cammino ermeneutico la verità si presenta nella forma immediata della percezione della trascendenza divina»<sup>59</sup>.

Il processo conoscitivo, proprio come l'azione vera, si origina da un "no", procede per via indiretta, attraverso un lavoro di apprendistato alla lettura, e culmina nella negazione, in quella non-lettura che, avendo molto in comune con i concetti di azione non agente e azione indiretta, con i quali la Weil si riferisce anche al lavoro, aderisce perfettamente alla logica della decreazione.

### *Conclusioni*

Andando a tirare le fila del nostro discorso, possiamo dunque, per rispondere alle domande sul lavoro e sullo statuto della soggettività da cui siamo partiti, dire che, per la Weil, essendo il soggetto propriamente colui che è disposto a decrearsi e sussistendo tra lavoro (in quanto azione) e processo conoscitivo (in quanto pensiero) un isomorfismo, tra la concezione razional-riformistica del lavoro e quella mistico-impersonale non vi può essere alcuna opposizione. Padroneggiare e conoscere le proprie azioni, nel modello riformistico di lavoro, è lo stesso che aderire e obbedire, tramite

---

<sup>58</sup> Id., *Quaderni IV*, p. 404.

<sup>59</sup> Maurizio Zani, *Invito al pensiero di Simone Weil*, Mursia, Milano, 1994, p. 178.

l'attenzione, alla necessità e all'ordine geometrico che sostanziano l'azione stessa; e attenzione e obbedienza sono le stesse qualità che caratterizzano il lavoro pensato come azione non agente. Inoltre, sia lavoro che conoscenza sono processi decreanti, nei quali ciò che è negato non è, tout court, la soggettività, ma gli aspetti egoici, la persona intesa come maschera e idolo sociale. D'altra parte, uno dei capisaldi del pensiero weiliano è proprio la simmetria, la continuità tra la sfera del pensiero e quella dell'azione. Idea questa che, come ricorda Roberto Esposito, è «assai vicina alla concezione marxiana, giustamente identificata dalla Weil con la *filosofia della prassi*: il vero pensiero deve trovare il proprio compimento nell'azione. E fin qui nulla di nuovo. Ma – è il solito vortice interno che afferra i concetti weiliani – la relazione è anche inversa, nel senso che l'azione fa poi essa stessa parte della maniera di conoscere il mondo: e anzi, nella sua forma più generale (e più pura) si identifica con il pensiero»<sup>60</sup>.

In conclusione, se nella filosofia del lavoro della Weil antecedente alla conversione quest'ultimo è considerato un ponte, un *metaxù* tra interno (soggetto) ed esterno (mondo), nel successivo sviluppo della sua riflessione, il lavoro, inteso come attività decreante, mantiene il suo ruolo di intermediario ma assumendo un'ulteriore mediazione: quella tra un piano trascendente (il piano del soprannaturale e dell'impersonale) e un piano naturale (quello della necessità e del soggetto).

La mistica del lavoro non si oppone, non si sostituisce alla filosofia del lavoro della Weil né al riformismo da lei prospettato, ma li trascende e comprende.

Se pensiamo alla proposta più radicale del riformismo weiliano, ossia il depotenziamento e il decentramento della grande industria, è possibile cogliervi delle analogie col decentramento che implica la decreazione nel passaggio da un ego ipertrofico, quello della persona, ad un soggetto che lascia spazio all'alterità del mondo rinunciando all'espansione indefinita di sé.

Tra l'operaio pienamente padrone, sia teoricamente che praticamente, della propria attività, auspicato dai progetti riformistici della Weil, e il soggetto che si dà al lavoro secondo le forme dell'attenzione e dell'azione non agente non vi è contraddizione o differenza, poiché per entrambi la libertà della loro attività riposa sulla ricomposizione del rapporto di continuità e reciprocità tra pensiero e azione; reciprocità che è tale proprio in virtù del

---

<sup>60</sup> Roberto Esposito, *Categorie dell'impolitico*, pp. 212-213.

fatto che pensiero e azione sono attività intrinsecamente indirette, non agenti, e dunque decreanti.

In definitiva, con l'introduzione del soprannaturale nella riflessione weiliana le proposte razional-riformiste di Simone e la filosofia del lavoro ad esse sottesa trovano nella mistica e nel discorso sulla relazione tra Dio e l'uomo, che la pensatrice imbastisce, il loro completamento, se non, addirittura, la loro fondazione metafisica.

GIUDICARE SECONDO HANNAH ARENDT  
**Giorgio Rizzo<sup>1</sup>**

*Abstract:* the aim of this essay is to point out that Arendt's theory of judgment rests on some theoretical bias without which it cannot be exercised. These "transcendental" conditions belong to different ontological domains that include thinking, action, world, culture and so on. So understood, Arendt's theory of judgment constitutes a theoretical "bridge" that links together what other researchers view as "discontinuities" in Arendt's thought.

*Keywords:* Arendt; Politics; Judgment; World; Representation; Foundation.

*Precondizioni del giudizio*

L'assenza del politico costringe le masse, non più gli uomini, ad una solitudine organizzata che distrugge lo spazio tra gli uomini, quello *inzwischen* in virtù del quale questi si rapportano l'un l'altro come diversi ed uguali. All'incertezza del ritiro in se stessi, quando il mondo-di-tutti si eclissa, gli uomini "reagiscono" rendendosi simili gli uni agli altri fino alla "in-distinzione", realizzando, in condizioni estreme o "situazioni limite", l'utopia dell'Uomo Unico. Nella in-distinzione si atrofizza quella capacità di discernere, discriminare, distinguere (il vero dal falso, il bene dal male, il bello dal brutto) che va sotto il nome di giudizio. Che, a sua volta, necessita di uno "spazio", di un "vuoto", il "tra" in cui potersi esercitare, prendendo letteralmente le distanze da ciò su cui verte in modo da poterlo meglio giudicare. Imparzialmente. Da molti punti di vista. Muovendosi *liberamente* tra questi. La libertà, nel suo significato più autentico, è libertà di movimento. Scrive la Arendt:

originariamente faccio esperienza della libertà o dell'assenza di libertà nel rapporto con gli altri e non nel rapporto con me stessa. Liberi possono esserlo gli uomini solo in reciproca relazione, solo nello spazio del politico e dell'azione; solo in

---

<sup>1</sup> Università del Salento.

quello spazio fanno esperienza di ciò che significa positivamente la libertà e del fatto che essa è più che un non essere costretti<sup>2</sup>.

Quando il carattere fenomenico del politico, “apertura” (*Öffenheit*) in cui l’agire, il parlare, il giudicare possono aver luogo, viene sostituito da fondazioni trascendenti, fittizie, che si affidano a leggi sovraumane, allora la *Faktizität* di quello che si presenta nelle vesti dell’im-pensato, dell’evento, del mai compiutamente determinabile o calcolabile, si risolve nella ripetizione del medesimo, perdendo il suo statuto di *novum*, di altro rispetto a-ciò-che-è-stato. E il giudizio, di pari passo, si riduce a “de-duzione” in virtù della soppressione del carattere di “eventualità” della storia. Scrive la Arendt:

la novità è il regno dello storico che, a differenza di quello dello scienziato, che fa riferimento ad ogni evento ricorrente, si occupa di eventi che capitano una sola volta. Questa novità può essere manipolata se lo storico insiste sulla causalità e pretende di poter spiegare gli eventi con una catena di cause che li avrebbero alla fine provocati. [...] La causalità, in realtà, è categoria estranea e ingannevole nelle scienze storiche. Non solo il vero significato di ogni evento trascende sempre ogni numero di cause passate che si possono assegnare (si deve solo pensare alla grottesca disparità tra “causa” e “effetto” di un evento quale la prima guerra mondiale), ma lo stesso passato viene ad esistere solo insieme all’evento. Solo quando è accaduto qualcosa di irrevocabile possiamo tentare di tracciarne la storia: l’evento illumina il suo passato ma non può mai esser dedotto da esso<sup>3</sup>.

È solo quindi all’interno di una concezione “an-archica” del politico che il giudicare, insieme alle altre facoltà, può fiorire pienamente. Il giudizio, come si evince dalla *lectio* kantiana, verte sul particolare che non può essere sussunto sotto una categoria generale: se si afferma «Che bella rosa!» non si perviene a tale giudizio dicendo «Tutte le rose sono belle, questo fiore è una rosa, quindi è bello»<sup>4</sup>.

L’*inter-esse* per il particolare, il contingente, nella forma di un diletto non attivo (*untätiges Wohlgefallen*), ma non per questo meno appassionato, come ci mostra il giudizio di Kant sulla Rivoluzione Francese, richiede un «modo di pensare ampio» (*erweiterte Denkungsart*) in virtù del

<sup>2</sup> H. Arendt, *Freiheit und Politik*, in “Die Neue Rundschau”, n. 69, 1958, p. 670. Traduzione italiana mia.

<sup>3</sup> Id., “Comprensione e politica”, in Id., *La disobbedienza civile*, Giuffrè, Milano 1985, p. 105.

<sup>4</sup> Id., *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 1987, p. 550.

quale ogni giudizio sia “misurato” sulla base del suo confronto con quello degli altri “come se” (*als ob*) ci si ponesse al posto di ciascuno di loro. Perché questo sia possibile, tuttavia, i punti di vista degli altri devono essere accessibili, se non *de facto*, almeno *de jure*. Il giudicare, quand’anche inteso come attività solitaria, non recide mai del tutto il suo legame con gli altri che gli sono presenti nella immaginazione (*Einbildungskraft*) che si muove, *potenzialmente*, nello spazio pubblico.

A tal uopo, tuttavia, necessita di una ulteriore slancio fenomenologico, perché qui in gioco sono le condizioni trascendentali del suo manifestarsi nel mondo. Che può essere procurato dall’*effetto liberatorio* del pensare di cui quindi, il giudizio, rappresenta una sorta di sottoprodotto<sup>5</sup>. In virtù di questa forza liberatoria, questo, “cattura” il molteplice fenomenico, custodendone il “dis-occultamento” e dando così allo spazio delle apparenze quella nitidezza e splendore, in senso greco, affinché i *phainomena* possano essere distinti, discriminati ed articolati. Imparando dal pensare quella attitudine teoretica che stabilisce una distanza tra il soggetto e l’oggetto si da consentirgli di *saper vedere* lo stesso. Dimenticando, per quanto possibile, il Sé, le sue preoccupazioni ed interessi, al fine di non investire eccessivamente l’oggetto del giudizio di quella soggettività che, qualora predominante, non lo lascerebbe essere così come è. E guadagnando così quella “imparzialità” che è così tanto diversa dalla pura oggettività, ricercata dalla scienza, da implicare un certo *piacere*, per quanto disinteressato.

### *Non fondabilità, non rappresentabilità*

È quindi la non *fondabilità logica* della libertà che, in un certo senso, impedisce alla facoltà del giudizio di chiudersi su se stessa, dovendo questa “rispondere”, in particolare nei momenti di crisi, i *dark times*, di eventi la cui legittimazione non può essere più affidata a criteri morali adottati nel passato. Nell’assenza di «yardsticks», di puntelli una volta rappresentati dalla religione, dalla tradizione o dalla politica, gli uomini spesso reagiscono con una «weit verbreitete Furcht zu urteilen»<sup>6</sup>, con una cioè diffusa paura di giudicare.

<sup>5</sup> Ivi, p. 288.

<sup>6</sup> F. Hermenau, *Urteilkraft als politisches Vermögen. Zu Hannah Arendts Theorie der Urteilkraft*, Lüneburg, Dietrich zu Klampen 1999, p. 27.

Il “pre-giudizio” nei confronti della nostra capacità critica è spesso dovuto ad una serie di *klischees* che vanno dalla impossibilità di poter giudicare per colui che non ha potuto assistere direttamente ad un evento — diversamente dalle aule dei tribunali — all’idea che chi giudica avrebbe potuto, nella stessa situazione, agire diversamente. In questi pre-giudizi si inserisce, con forza, tutta una serie di varianti che indeboliscono, da ogni lato, la stessa credenza che il giudicare possa essere “utile” ai fini del consolidamento democratico di una società: esso minaccerebbe, infatti, la omogeneità e unità di una comunità politica<sup>7</sup>; il medesimo si rivelerebbe inoltre ineffettuale in rapporto ad una concezione della storia che la vede come «ripetizione dello stesso»; minaccerebbe poi un *regressus ad infinitum*, dal punto di vista logico-concettuale, nella misura in cui chi giudica su A deve, per poterlo “giustificare”, giudicare su B, C, D, e così via<sup>8</sup>.

Ci si chiede, a questo punto, cosa possa arrestare questa logica ferrea (*eiserne Logik*) in grado di rendere impotente la capacità di giudizio. Una possibile risposta sarebbe quella di accordare al giudizio quella fenomenalità, quella “visibilità” senza la quale questo sarebbe relegato nell’ambito della mera rappresentazione soggettiva. A tal fine, più che della “correttezza” (*orthotes*) e, anzi, «del tutto indipendentemente dal suo grado di verità o di falsità»<sup>9</sup>, il giudizio, arendtamente formulato, deve aver cura che ciò su cui verte, se non effettivamente, almeno *sub specie iuris*, possa avere un luogo nel mondo di possibili spettatori. Che prendono sempre *partito* per il mondo, giudicando secondo lo spazio-tempo della loro posizione. Luoghi e tempi del giudizio cambiano, così come cambiano le circostanze, uniche, in cui l’azione viene compiuta. Lo stesso *statuto di contingenza* presiede all’uno così come all’altra; lo stesso carattere fenomenico, possibile per l’uno, effettivo per l’altra, inerisce ai due; lo stesso “bisogno” di mondo si mostra nell’uno come nell’altra. Se “agire” poi, è inteso in un senso molto più esteso di quello greco, come, per fare un esempio, “dialogo”, allora ne consegue una conformità dell’uno con l’altra molto più piena, oltre le stesse intenzioni della Arendt. In quest’ultimo senso, agire, e giudicare, possono infatti seminare *fermenta cognitionis* che non comunichino conoscenze, ma stimolino i soggetti al «pensare da sé»

<sup>7</sup> Ivi, p. 29.

<sup>8</sup> Cfr. su questo punto, G. Rizzo, “Teoria del giudizio politico di Hannah Arendt revisited”, in *Paradigmi*, n. 3, 2016, pp. 189-205.

<sup>9</sup> H. Arendt, *L’umanità in tempi bui*, Raffaello Cortina, Milano 2006, p. 47.

(*Selbstdenken*)<sup>10</sup>. Se il giudizio, quindi, deve, per non rimanere “astratto”, rendersi visibile, in un luogo e in un tempo, senza per questo perdere il suo carattere di imparzialità, allora non può che farlo nella guisa di “esempio”.

Il giudizio esemplare non si accontenta, nei momenti bui della storia, di appellarsi ad un umanesimo astratto, del tipo «Siamo tutti uomini», ma prende “posizione” nei confronti dell’esistente, esprimendosi, per esempio durante il Terzo Reich, con parole forti come «Tedesco, ebreo, amici». Questo modello lessinghiano del giudizio, incentrato su una partigianeria non per questo o quello, ma per il mondo (*Welt*), combinato disposto del caso particolare e dell’immaginazione, ha a cuore (aristotelicamente) l’amicizia tra gli uomini, intesa, quasi trascendentalmente, come possibilità di poter in-definitamente discutere su una questione. “Dif-ferendo” ogni decisione al fine di custodire la “prospettività” ed “apertura” del mondo? Un *vulnus* teoretico, forse, nel cuore del giudizio arendtiano<sup>11</sup>? Che condannerebbe il giudizio alla in-decisione in virtù di un *amor mundi* gravato di un eccesso estetico? Non certamente se, il giudizio in quanto «Inbegriff der Weltlichkeit der Welt»<sup>12</sup>, ovvero quintessenza della mondità del mondo, riesce nel combinare o bilanciare in modo opportuno l’ingrediente particolaristico (*phronesis*) con quello universalistico (kantiano): la bontà o meno del nostro giudizio dipende infatti, non solo dalla presenza immaginata o reale degli altri, ma prima ancora dalla “scelta”, esemplare o meno, della compagnia degli uomini con cui si discute.

Il giudizio arendtiano si connota quindi, come specchio del soggetto che lo esercita, secondo caratteri di *fragilità, imprevedibilità, illimitatezza*, che mal sopportano quelle categorie epistemiche “forti” che, nel rispetto del principio di non contraddizione, richiedono, a loro volte, un soggetto forte, identitario, *basileico*. La decostruzione del soggetto, operata dalla filosofa ebrea, risente inoltre della minaccia cui è sottoposto il mondo: in preda ad una “soggettivazione pervasiva” che lo priva dei suoi attributi fondamentali. *Durabilità, tangibilità*. All’erosione del mondo, nella sua fenomenalità, contribuiscono non poco anche scienza, economia e la stessa teoria politica. In virtù dell’assorbimento della sfera privata nel sociale, scompare ogni

<sup>10</sup> H. Arendt, *Wahrheit gibt es nur zu zweien. Briefe an die Freunde*, Piper, München/Zürich 2015, p. 247.

<sup>11</sup> Cfr. su questo punto J. Habermas, “Hannah Arendts Begriff der Macht”, in *Merkur*, 30, 341, 1976, pp. 946-961; cfr. anche S. Benhabib, “Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt’s Thought”, in *Political Theory*, 16, 1, 1988, pp. 29-52.

<sup>12</sup> H. Arendt/K. Jaspers, *Briefwechsel 1926-1969*, Piper, München/Zürich, 1985, p. 357.

distinzione tra beni *consumptibiles* e beni *fungibiles* in una «scambiabilità sempre mutevole» fissata, solo temporaneamente, dal danaro<sup>13</sup>. Il distanziamento temporaneo, dunque, del soggetto, al fine di “approssimare” quella imparzialità di cui il giudizio autentico si nutre, risulta inutile se non addirittura *patologica* se fondata, in ultima analisi, su una alienazione dal mondo.

Il mondo, in quanto mondo di “cose”, stabilizza l’esistenza, consentendo agli uomini di ritrovare, indirettamente, nel loro essere-nel-mondo (*in-der-Welt-sein*), la loro identità e quel minimo comun denominatore su cui intendersi, e quindi giudicare: se non ci si potesse riferire alla “stessa” sedia o allo “stesso” tavolo in una discussione, per esempio, la comunicazione tra i soggetti sarebbe come poggiata sul nulla, senza “oggetto” appunto.

Con chiara eco heideggeriana, sono le opere d’arte (nel senso di *techne*) a garantire la più mirabile permanenza e stabilità al mondo<sup>14</sup>. Mai assolute, perché il mondo è abitato da mortali (*Sterblichen*) e tuttavia sufficientemente “solide” da consentire a questi di poterne parlare, raccontare una storia (*telling a story*). È lo «essere tra e per le cose» che, ancora una volta, permette alle facoltà dell’anima di “uscir-fuori”, di sostare/abitare tra le cose e gli umani, senza assorbirli nei moti vorticosi dell’interiorità. Questo essere «tra» e «per» fa del giudizio, affine in questo con il pensiero, un’attività *relazionale* sì che ciò su cui si giudica (o si pensa) non possa mai essere pienamente oggettivato, rei-ficato, rappresentato, di-mostrato. E, in quanto tale, sempre passibile di poter essere rivisto, alla luce di nuove aperture di senso. Non una leva archimedeo, ma, molto più modestamente, e più umanamente, una “misura” (*Mass*) temporanea. Umile: nel riconoscere sempre un “indice” di ambiguità, complessità, intreccio che pervade le cose e gli eventi mondani.

### Conclusioni

La teoria del giudizio della Arendt dunque, per quanto “suggestiva”, presenta delle difficoltà teoretiche di non poco conto. Se gli «yardsticks» su cui il giudizio deve potersi fondare sono *irrappresentabili*, non ne deriva forse un carattere di “elusività” di questa teoria? Insomma, «How is it

<sup>13</sup> H. Arendt, *Vita activa*, Bompiani, Milano 1964, p. 50.

<sup>14</sup> Cfr. su questo punto M. Heidegger, “L’origine dell’opera d’arte”, in Id., *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 3-69.

possible to judge without putting oneself into a relation of obedience to the grounds of one's judgments?»<sup>15</sup>. Con altre parole: come è possibile giudicare senza cedere *autorità* a principi o regole in grado di de-responsabilizzarci?

Non è proprio, tuttavia, nel «seguire le regole» che si mostra il fallimento del giudizio laddove questo si sottrae alla propria responsabilità in virtù di una delega in bianco? Del resto, la testimonianza di Eichmann nel processo di Gerusalemme mostrerebbe proprio questa inadempienza nella confusione “categoriale” commessa dal gerarca nazista tra la nozione kantiana del seguire una regola e la prescrizione del Führer a seguire le leggi naziste. L'uscir fuori tuttavia, da questo *cul de sac* può forse consistere nell'abbracciare una teoria del giudizio dal sapore nietzscheano che veda nell'asserzione «i giudizi sono i *miei* giudizi» l'unica salvezza nel restituire all'attore la responsabilità dei suoi giudizi? Non necessariamente. In aiuto infatti di una teoria del giudizio che non delegittimi l'autore/attore dello giudizio stesso, può venire la distinzione propria di Kant tra giudizio *determinante* e giudizio *riflettente*. Quest'ultimo infatti consentirebbe lo sviluppo di una filosofia critica che fondi le sue istanze su « è questo il caso», piuttosto che sulla pretesa di applicare ad ogni *novum* fenomenico una valutazione già fissata, una volta per tutte. Il giudizio estetico, da questo punto di vista, custodirebbe il dissidio, il *Kampfplatz* tra famiglie differenti di discorsi (politico, morale, tecnico, scientifico, estetico) senza cedere alla sovranità di nessuna di queste, ma allo stesso tempo permettendone le transazioni comunicative. Un costrutto teorico e metaforico come quello dell'*arcipelago* potrebbe assolvere con sufficienza alla funzione sopra augurata.

Ognuno dei generi di discorsi sarebbe un'isola, la facoltà di giudicare sarebbe come un armatore, o un ammiraglio che organizzasse tra un'isola e l'altra delle spedizioni destinate a presentare all'una quanto si fosse trovato nell'altra e potesse servire alla prima da “intuizione come se” per convalidarla<sup>16</sup>.

A differenza dell'armatore, tuttavia, la capacità di giudizio si esplica “inter-soggettivamente”. A tal uopo, essa necessita, in qualche modo, di un terreno

---

<sup>15</sup> B. Garsten, “The Elusiveness of Arendtian Judgment”, in S. BENHABIB, *Politics in Dark Times. Encounters with Hannah Arendt*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 318-319.

<sup>16</sup> F. Lyotard, *L'entusiasmo. La critica kantiana della storia*, Guerini e Associati, Milano 1989, p. 25.

in cui *riconciliazione* e *perdono* siano possibili. Se, tuttavia, la riconciliazione è fondata in una accettazione passiva degli eventi, collocati nel passato, e il perdono su un agire orientato al futuro, il giudizio, al contrario, emerge in un attaccamento al presente, al caso che, di volta in volta, lo chiama ad esercitarsi *come se* passato e futuro fossero “condensati” nell’*hic et nunc*<sup>17</sup>. L’intersoggettività tuttavia augurata dalla filosofa ebrea non è di tipo comunicativo come quella proposta, per esempio da Habermas. Il rischio, infatti, sarebbe, ancora una volta, di spostare la misura dei propri giudizi in una dimensione altra rispetto a quella personale. Non rimane allora altra strada se non quella di una “chiusura” del giudizio in una soggettività piena ed autosufficiente? Nient’affatto! Il giudizio infatti richiede un particolare tipo di soggettività: che non chieda al soggetto di essere *pienamente* presente a se stesso. “Immaginandolo” fuori di sé, relativamente ai propri interessi e idiosincrasie. È in questa disciplinata auto-alienazione che il soggetto ritrova quella “terza via” in grado di salvare il giudizio dall’obbedienza a norme esterne o alla ricaduta nell’autoreferenzialità. Ci si chiede, ancora, se la centralità della figura dello *Zuschauer*, dello spettatore cioè, nella cornice teorica del giudizio arendtiano, possa essere di pregiudizio, caratterizzato com’è dalle qualità del *disinteressato*, *libero* e *contemplativo*, alla possibilità che questa facoltà della mente si inserisca nel mondo, alterandone gli equilibri. Se cioè il giudizio, consegnato definitivamente al *bios theoretikos*, non si risolva in una teoria della *Aussöhnung* richiedente un atteggiamento acquiescente nei confronti del divenire. La originale esegesi della *Urteilkraft* kantiana operata dalla Arendt non porta necessariamente a queste conclusioni: il soggetto, responsabilizzato dal giudizio, strappa infatti il verdetto finale a quella pseudo-divinità della modernità chiamata “Storia”, collocandosi così in un luogo di resistenza all’esistente. Così che in tempi di eccezione, questa facoltà può irrompere sulla scena politica indentificandosi con una forma d’azione<sup>18</sup>. Quand’anche accostato allo *historein*, al raccontare una storia, il giudizio può operare, per quanto indirettamente, sotto forma politica: decidendo che cosa sia degno di essere ricordato e salvato dall’oblio.

---

<sup>17</sup> S. Lavi, “Crimes of Action, Crimes of Thought. Arendt on Reconciliation, Forgiveness, and Judgment” in R. Berkowitz, T. Keenan, J. Katz (a cura di), *Thinking in Dark Times. Arendt on Ethics and Politics*, Fordham University Press, New York 2010, p. 234.

<sup>18</sup> Cfr. S. Forti, *Vita della mente e tempo della polis*, Franco Angeli, Milano 1996, p. 369. Cfr. anche D. Barley, *Hannah Arendt. Einführung in ihr Werk*, Karl Alber, Freiburg/München, 1990, p. 165.

EDITH STEIN E LA SOSTENIBILE  
CONCRETEZZA DELL'ESSERE  
**Lucia Vantini<sup>1</sup>**

*Abstract:* the article aims to show how the life and thought of Edith Stein weave among themselves into a piece of fabric with many strands, kept together thanks to a loyalty to concreteness that arises from both phenomenology and sexual difference. As a woman and a phenomenological philosopher, Edith Stein did not back off from the dark aspects of reality, recognizing in them the seeds of a renewed community, finally capable of solidarity.

*Key Words:* phenomenology of mystic, sexual difference, concreteness, empathy, solidarity.

*Tra la stella di David e la croce di Cristo, una fenomenologia della concretezza*

La storia di Edith Stein raggiunge il presente in una forma complessa: inizia con una giovane filosofa trasferita a Gottinga per vivere l'entusiasmante esperienza della ricerca fenomenologica, procede con una donna matura che si è fatta carmelitana dopo una delicata conversione, e termina tragicamente ad Auschwitz, con la testimone rimasta fedele alla propria umanità, capace di portare su di sé sia la stella di David sia la croce del Cristo<sup>2</sup>.

In questi passaggi forti e radicali, Edith Stein non viene stravolta nel suo essere: fino alla fine si può riconoscere in lei la fenomenologa innamorata della realtà, lucida e generosa al contempo. La sua figura, allora,

---

<sup>1</sup> Università di Verona.

<sup>2</sup> Con queste premesse, è facile sentire Edith Stein come una presenza distante, poco significativa o forse irrilevante, e lasciarsi prendere dalla diffidenza. Alasdair MacIntyre scrive: «Insomma, se è già abbastanza difficile convincere un filosofo a interessarsi di Edith Stein, molto più complesso è persuaderlo a prendere sul serio Santa Teresa Benedetta della Croce, carmelitana scalza», Alasdair MacIntyre, *Edith Stein. Un prologo filosofico*, tr. it. di Cristina Anselmi Tamburini, Edusc, Roma 2010, p. 44. Cfr. anche Cristiana Dobner, *Edith Stein ponte di verità. Dalla fenomenologia della verità alla testimonianza di verità*, Mimesis, Milano 2015, pp. 9-10.

non dovrebbe venire assorbita totalmente né da suor Teresa Benedetta dalla Croce, che si occupa di mistica e di Scolastica, né dalla martire del nazionalsocialismo, nata per caso o per destino proprio nel giorno dello Yom Kippur, festività ebraica dell'espiazione<sup>3</sup>. Estranea a vere e proprie rotture<sup>4</sup>, Edith può dunque essere compresa davvero solo seguendo quei nuovi inizi che la vita le ha permesso, regalato o richiesto con urgenza.

Sul piano religioso, si può dire che l'ebraismo resti nella sua esperienza una sorta di *cantus firmus*, che ha fatto da base a una vita tessuta di polifonie. All'inizio la religione mosaica sembra per lei solo lo sfondo tiepido di un'esistenza che in realtà gravita altrove, dato che sostanzialmente si reca in sinagoga soprattutto per non far soffrire la madre, con la quale avrà diversi conflitti in merito<sup>5</sup>.

Con il passare del tempo, però, e forse proprio quando l'attrazione per il Cristo si è fatta incredibilmente intensa, la sua appartenenza al popolo d'Israele diventa una irrinunciabile cifra della sua stessa identità. È un passaggio quasi naturale, che tuttavia accade attraverso l'inizio di qualcosa di nuovo. Ne dà conferma Edith stessa, quando racconta di un episodio particolare. È sera tardi ed Edith torna da un incontro alla Federazione degli Accademici Cattolici, ma non può rientrare nella sua stanza, al Collegio Marianum di Münster: forse ha dimenticato le chiavi o forse qualcuno le ha lasciate nella serratura, impedendole di infilare le sue. Passando di lì con la moglie e vedendola suonare il campanello e chiamare insistentemente invano, un insegnante dell'Istituto la riconosce e la invita a pernottare da loro. In salotto, il discorso va sulle notizie inquietanti che i giornali americani stavano diffondendo riguardo crudeltà commesse contro gli ebrei. L'uomo non sospetta delle origini ebraiche della collega ed Edith, per la

---

<sup>3</sup> Era il 12 ottobre 1891.

<sup>4</sup> Cfr. Angela Ales Bello, *Edith Stein o dell'armonia. Esistenza, pensiero, fede*, Studium, Roma 2009.

<sup>5</sup> Il rapporto con la madre fu complicato, e la conversione cristiana di Edith fu tra loro una ferita aperta, che non si richiuse mai del tutto, anche se la figlia – certa del proprio percorso – aspettò il più possibile per esplicitare la propria vocazione carmelitana. Racconta Edith: «La prima domenica di settembre ero sola in casa con la mamma. Ella sedeva lavorando la calza vicino alla finestra, io presso di lei. Lì arrivò finalmente la domanda tanto attesa: «Cosa farai dalle Suore a Colonia?». «Vivere con loro». E giunse allora un rifiuto disperato. Mamma non smise di lavorare. Il suo gomito di lana s'ingarbugliò e tentò con le mani tremanti di rimmetterlo in ordine; io l'aiutai a farlo, ma il dissidio tra noi non cessò. Da allora non ci fu più pace. Un'atmosfera pesante regnava su tutta la casa», Edith Stein, *Come giunsi al Carmelo di Colonia*, con commenti e integrazioni di Maria Amata Neyer, tr. it. di Fabrizio Iodice, Mimep-Docete, Pessano Con Bornago (MI) 1998, p. 42.

prima volta, non lo rivela. Lo fa per non violare l'ospitalità e per non turbare il riposo di chi l'aveva accolta così generosamente, scrive, ma si accorge che quel silenzio è l'indice iniziatico di un nuovo percorso in lei: «in quel momento ebbi per la prima volta l'intuizione che Dio stava nuovamente gravando la mano sul Suo popolo, e che il destino di quel popolo fosse anche il mio».<sup>6</sup> In qualche modo la Croce di Cristo veniva posta sui figli di Abramo, secondo un legame che sfugge alla maggior parte delle persone ma non a lei, che sente di voler prendere su di sé la croce in nome di tutti:

Desideravo farlo: Egli doveva solo mostrarmi come. Quando l'Ora Santa ebbe termine, avevo l'intima certezza di essere stata ascoltata; ma in cosa dovesse consistere quel portare la croce, non lo sapevo ancora<sup>7</sup>.

Quest'armonia spirituale qualifica anche la sua ricerca filosofica. Quando in monastero si trova a elaborare *Essere finito ed Essere eterno* rimettendo mano a un vecchio lavoro, per esempio, Stein non vive uno strappo con la sua ricerca precedente. Spiega semplicemente di essere stata «costretta a ricominciare daccapo il suo cammino»<sup>8</sup>, che mai ha previsto rinnegamenti del passato, tagli con la propria storia o perdita di memoria<sup>9</sup>. Certo, i nodi da sciogliere non mancano, dal momento che Edith non è una *tabula rasa* e si addentra nell'avventura della filosofia “cristiana” come una donna che ha già una propria storia e un pensiero maturato nel tempo. Le mediazioni sono particolarmente urgenti per lei, che vuole abitare in modo libero e personale quel mondo appena dischiuso, senza mai sconfessare il suo antico amore per la fenomenologia. San Tommaso le risulta in questo particolarmente prezioso: fonte autorevole del cristianesimo di quel momento, il Dottor Angelico le consente una posizione felice, nella fiducia di una certa paradossale compatibilità tra esperienza religiosa e ricerca filosofica.

---

<sup>6</sup> Ivi, p. 12.

<sup>7</sup> Ivi, p. 14.

<sup>8</sup> Sono gli anni 1935/36 ed Edith si trova nel monastero di Colonia, cfr. Edith Stein, *Essere finito e Essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, tr. it. di Luciana Vigone, Città nuova, Roma 1992<sup>2</sup>, p. 31.

<sup>9</sup> Edith Stein è atea quando si converte al cristianesimo, ma è proprio attraverso il cristianesimo che riscopre la propria radice ebraica, la stessa di Gesù. Probabilmente non è un caso che Edith Stein si sia fatta battezzare a Bergzabern il capodanno del 1922 e cresimare a Spira il 2 febbraio dello stesso anno: sono date in cui la liturgia cattolica prevede un esplicito rimando a ritualità ebraiche, la festa della circoncisione del Signore e quella della purificazione di Maria nel tempio.

Al pensiero fenomenologico steiniano, che non teme l'oscurità e non si ferma all'evidenza esplicita, la Rivelazione consegna un senso nuovo: ogni cosa porta con sé un segreto<sup>10</sup>. Edith Stein si fa recettiva di quel segreto, senza per questo trasformare il suo lavoro in teologia. La ricerca della verità si trasforma piuttosto in un'esperienza spirituale nella quale ci si può abbandonare completamente «senza perdersi»<sup>11</sup>.

In questa cornice i ritratti di Edith sembrano forse troppi, eppure l'immagine lascia trasparire qualcosa di essenziale: una ostinata *fedeltà alla concretezza*, da spendere attraverso parole e pratiche di insegnamento e di scrittura. È questa infatti, la vocazione fondamentale di Edith Stein, che con le parole non gioca, ma lavora: sono per lei lo strumento creativo con cui aprire sentieri inediti di umanizzazione, in un panorama che diventa sempre più inospitale. Del linguaggio occorre prendersi cura in modo responsabile e impegnativo: «dobbiamo aver rispetto delle parole»<sup>12</sup>, scrive, in quanto esse hanno il potere di intervenire e di interferire nelle anime altrui, sostenendole nel loro percorso di risveglio e di rinascita, o lasciandole morire con la loro astrattezza e indifferenza.

Tale fedeltà alla concretezza ha messo Edith Stein sulla via di un «santo realismo», che rende la filosofia capace di accogliere tracce dell'entusiasmo dei bambini, del talento degli artisti, ma soprattutto della sensibilità dei mistici. L'intreccio non deve suonare assurdo, perché dove c'è realtà, sembra dire Stein, c'è sempre una verità da cercare e dove c'è passione filosofica c'è sempre Dio, seppure immerso nei profili nascosti e segreti dei fenomeni<sup>13</sup>.

### *L'impegno per un ethos femminile, forma di benedizione*

L'attenzione alla concretezza è vissuta da Edith Stein come una cifra specifica della sua stessa femminilità.

L'umanità è profondamente segnata dalla differenza sessuale che – seppure indefinibile a priori – lascia nella storia tracce importanti, alle quali una fenomenologa si trova a essere particolarmente sensibile. Nell'espressività plurale dell'esperienza, mai riassunta in uno schema

<sup>10</sup> Id., *Essere finito e Essere eterno*, p. 278.

<sup>11</sup> Ivi, p. 383.

<sup>12</sup> Edith Stein, *Problemi dell'educazione della donna*, in Edith Stein, *La donna*, tr. it. di Ornella Nobile Ventura, a cura di Angela Ales Bello, Città Nuova, Roma 1968, p. 255.

<sup>13</sup> Edith Stein, *Scientia crucis. Studio su san Giovanni della Croce*, tr. it. di Padre Edoardo di Santa Teresa, O.C.D., Roma 1996, p. 185.

riduzionista, Edith si sbilancia ad affermare una particolare predisposizione femminile al versante concreto e vivo del reale:

Il modo di pensare della donna, e i suoi interessi, sono orientati verso *ciò che è vivo e personale* e verso *l'oggetto considerato come un tutto*. [...] Ciò che non ha vita, la *cosa*, la interessa solo in quanto serve al vivente e alla persona, non in se stessa. [...] l'astrazione, in ogni senso, è lontana dalla sua natura. Ciò che è vivo e personale, oggetto delle sue cure, è un tutto concreto, e dev'essere tutelato e sviluppato nella sua concretezza<sup>14</sup>.

A una donna interessa essenzialmente la vita e se si rivolge a qualcosa di inanimato, lo fa sempre in funzione di ciò che è venuto al mondo e che ha bisogno di essere protetto, custodito, tutelato, nutrito e sviluppato. In questa attenzione, mai essa cede all'astrazione o allo stile analitico, prospettive che perdono il reale nella sua complessità e ricchezza. Una tendenza contemplativa e sperimentale al contempo radica Edith nella concretezza della storia, e la chiama a prendervi una posizione *materna*, preoccupata di ciò che deve nascere del tutto – direbbe Maria Zambrano – ma anche esposta a quella sorta di «catastrofe identitaria»<sup>15</sup>, che una cura coinvolta domanda sempre.

Stein riconduce questa postura esistenziale femminile a una modalità sintetica di sentire il proprio corpo, spazio dal quale emergono senza soluzione di continuità sia la psiche sia la spiritualità di una persona. Una donna avverte in maniera particolarmente intensa la mediazione vitale della carne, sa che tutto quello che accade si iscrive non solo nella storia ma anche nella materialità concreta dell'essere, e vive l'esperienza dei legami con una sensibilità affettiva che connette intimamente parole e cose, interiorità ed esteriorità, vita personale e comunitaria<sup>16</sup>.

Per gli uomini è diverso, nota Stein: il lato oggettivo della realtà è per loro decisamente più interessante e spesso si lasciano andare a uno sguardo settoriale, che li può portare ad approfondimenti incredibili. Solitamente si aspettano che anche gli altri provino lo stesso entusiasmo per certi aspetti del reale, mentre faticano a entrare nell'orbita del mondo altrui, se non attraverso mediazioni già date. Un certo dualismo tra corpo e mente ne attraversa sempre l'esperienza.

<sup>14</sup> Id., *Ethos della professione femminile*, in Id., *La donna*, p. 52.

<sup>15</sup> Julia Kristeva, *Storie d'amore*, tr. it di Mario Spinella, Donzelli, Milano 2012, p. 235.

<sup>16</sup> Edith Stein, *Vita muliebre cristiana*, in Id., *La donna*, p. 110.

La particolare sensibilità verso ciò che è vivo e che domanda cura, la capacità di avvicinarsi a mondi altri aprendo passaggi imprevisi e la qualità di un'esperienza che tiene insieme corpo, anima e spirito non sono tratti di una perfezione etica che le donne avrebbero già raggiunto, sottolinea Stein. Queste risorse sono potenziali: possono realizzarsi oppure rimanere inesprese. In ogni caso, esse costituiscono la forza e il lato fragile dell'esistenza femminile, che può farsi via di trasformazione e di umanizzazione del mondo, ma anche chiudersi in una lettura solo psicologica del reale, irrigidirsi nelle relazioni private, lasciarsi sequestrare dal registro affettivo o disperdersi in visioni sintetiche sfuocate. Occorre dunque lavorare affinché le donne possano fare di questa *vocazione al concreto* una risorsa politica, un argine all'astrazione e all'oggettivazione dell'esperienza, una provocazione per visioni ristrette che vanno verso l'omologazione e l'isolamento.

In questa prospettiva, il disagio che si prova incontrando l'evidente debito steiniano con la visione un po' essenzialista della differenza sessuale nel suo tempo va tenuto sotto controllo. Edith declina la vocazione femminile attraverso il paradigma di sposa/madre<sup>17</sup> – inutile girarci intorno –, ma a ben guardare non ne fa qualcosa di inaggirabile e di necessario, anzi. La sua vita stessa va in altra direzione, senza per questo risultare un'eccezione. Ciò si spiega ancora una volta facendo riferimento a quel senso concreto attorno a cui viene tessuta la sua filosofia, strutturalmente tesa a salvare i fenomeni e, con questi, la libertà femminile. Bisognerebbe essere ciechi per negare la trascendenza dell'essere femminile rispetto alle narrazioni e ai codici performativi di una società. In fondo, «nessuna donna è solo donna», scrive Stein, invitando a tenere conto delle differenze singolari di ciascuna<sup>18</sup>.

In questo modo, si assiste a una straordinaria dilatazione del discorso steiniano sul destino femminile: la responsabilità materna si allarga teoricamente e praticamente, fino ad assumere i ruoli più diversi e a coinvolgersi nell'impegno per i soggetti più fragili, feriti nella nascita e nel destino, come poveri e ammalati, detenuti, giovani, membri di una parrocchia...

---

<sup>17</sup> «La natura della donna è basata sulla sua vocazione originaria: essere *sposa e madre*», Id., *Fondamenti dell'educazione della donna*, Ivi, p. 137.

<sup>18</sup> Id., *Ethos della professione femminile*, Ivi, p. 56.

Anche nei contesti più asettici, più oggettivi e più impersonali, dunque, una donna può esprimere tutta se stessa e trovarsi come forma di benedizione in un mondo altrimenti alla deriva:

Anzi, si può dire addirittura che proprio qui, dove ognuno si trova in pericolo di diventare l'ingranaggio di una macchina e di perdere la propria umanità, lo sviluppo delle caratteristiche muliebri può fungere da contrappeso ricco e benedetto<sup>19</sup>.

Si può così risvegliare qualcosa di vitale. In un mondo prigioniero del registro astratto e oggettivante, una donna ha la possibilità di farsi memoria del versante concreto dei fenomeni, di riconnettere ciò che è morto a ciò che è vivo, e di spingere i movimenti del presente in una direzione più umana. Una donna consapevole di queste sue potenzialità può abitare qualunque contesto senza lasciarsi annullare e senza farsi sequestrare l'anima, imparando a resistere creativamente agli elementi spersonalizzanti della storia, che finiscono per consegnare l'esistenza alle burocrazie e agli interessi di pochi. Se nei contesti più feriti si inserisce una donna formata a riconoscere in sé la forza della rigenerazione, la vita si riprende e circola di nuovo. Un po' come accade alle nozze di Cana del Vangelo: Maria si accorge che non c'è più vino, nomina la mancanza e trova il modo per uscire dalla penuria del momento, avviando una serie di segni miracolosi che non erano ancora iniziati<sup>20</sup>. È così che ciascuna/o può diffondere ovunque la benedizione divina.

Questo *ethos* particolare è infatti «vita divina»<sup>21</sup>, scrive Stein. Non vuol dire che tutte debbano farsi suore, scrive l'autrice, né che occorra spingere per ottenere il sacerdozio femminile<sup>22</sup>. Si tratta piuttosto di fare i conti con la potenza della vocazione, che chiede a tutte le donne – indipendentemente dalle circostanze – di farsi mediazioni viventi di quell'amore divino straripante ed eccessivo capace di risvegliare alla vita gli

---

<sup>19</sup> Ivi, p. 58.

<sup>20</sup> Vangelo di Giovanni 2,1-12.

<sup>21</sup> Stein, *Ethos della professione femminile*, in Id., *La donna*, p. 61.

<sup>22</sup> Secondo Edith Stein di per sé non ci sono ragioni dogmatiche che giustifichino l'esclusione delle donne dal presbiterato, ma permangono più che altro delle motivazioni di stampo tradizionale. Certamente sarà difficile un cambiamento in questo senso, a suo avviso, ma non è in questa direzione che si può rendere inclusiva e rispettosa delle differenze la comunità dei battezzati. Cfr. Id., *Vocazione dell'uomo e della donna*, Ivi, p. 97.

elementi necrofili che impediscono alle creature di diventare tra loro fratelli e sorelle.

Non sarà un quadro troppo ideale? Edith Stein è una filosofa con gli occhi aperti e conosce bene le condizioni reali di molte, schiacciate da doppi e tripli lavori, sedotte da modelli patriarcali che spingono all'imitazione degli uomini o alla sottomissione – magari estorta con menzogne affettive – e derubate dei loro sogni.

È nel nome di questa consapevolezza che Edith insiste nella necessità di un radicamento mistico e si spende con dedizione nelle attività formative. Sono due facce della sua stessa vocazione: nella fiducia che la storia con il divino offra energie e forze liberatrici per ogni schiavitù e nella certezza che ciò non possa accadere senza un consenso personale adeguatamente preparato, Edith Stein si occupa contemporaneamente di mistica e di formazione femminile.

Con lucidità, tuttavia, Stein si rende perfettamente conto che gli uomini non possono restare fuori da quest'opera di redenzione, e che ogni buon inizio è destinato a finire, senza una reale condivisione tra i sessi.

«Perché anche altrove si parla spesso di professioni della donna, ma mai della professione dell'uomo?»<sup>23</sup>, si chiede Edith intercettando il rimosso della mascolinità, con i suoi ideali patriarcali di virilità ormai esausti, che ancora oggi oppongono resistenza a ogni forma di pensiero incarnato e contingente. Certamente ciò si spiega con il fatto che «la vita stessa ha fatto della nostra vita un problema»<sup>24</sup>. La storia è andata così.

Certamente molto è stato raggiunto dalle donne<sup>25</sup>, ma qualcosa non è passato tra le generazioni: le ragazze più giovani non sanno quanto la libertà sia costata, e spesso non si accorgono di come in certi contesti l'idealizzazione sia un modo per neutralizzarle o per ricondurle a un destino biologico. Riferendosi a gruppi politici oltranzisti del proprio tempo, Stein impiega parole straordinariamente attuali:

ora, sia per le ideologie romantiche, sia in considerazione della cultura della razza, sia infine con il richiamo alla situazione economica odierna, si vuol cancellare di colpo il progresso degli ultimi decenni, e si vuol limitare l'opera della donna alla casa e alla famiglia. Non si tiene affatto presente la sua realtà spirituale, come neppure la legge dello sviluppo storico<sup>26</sup>.

---

<sup>23</sup> Id., *Ethos della professione femminile*, Ivi, p. 66.

<sup>24</sup> Id., *Vita muliebre cristiana*, Ivi, p. 100.

<sup>25</sup> Id., *Problemi dell'educazione della donna*, Ivi, p. 158.

<sup>26</sup> Id., *Problemi dell'educazione della donna*, Ivi, p. 165.

Così, intercettando la presenza problematica di forze che oggi definiremmo costruttiviste ma al contempo resistendo a quelle essenzialiste, Edith Stein fa una vera e propria capriola teoretica<sup>27</sup>: parte dal modello di una vocazione femminile sponsale e materna, per poi raggiungere la donna del suo tempo, da un lato mutilata dagli stereotipi, ma dall'altro creativamente impegnata nelle storie e nelle professioni più diverse, e capace di assumersi, assieme agli uomini, la responsabilità del divenire del mondo.

Edith si rivela così una formatrice raffinata, un'insegnante capace di custodire la concretezza, una fenomenologa attenta al destino dei popoli, e una religiosa disposta a immergersi in un servizio di stampo ecclesiale. E se insegnare significa lasciare un segno, le tracce che Edith Stein ha immesso nella storia sono quelle di chi ha desiderato fare da «contrappeso»<sup>28</sup> alla dissoluzione del pensiero in un'universalità che finisce per fagocitare i nomi propri e le narrazioni da condividere.

#### *La mistica come vissuto empatico radicale: cose comuni*

L'attenzione di Edith Stein per la mistica non chiude la fenomenologa tra le mura dei conventi, ma la lascia attenta al mondo e impegnata in pratiche di resistenza e di resilienza. L'adorazione del Crocifisso è in lei un invito continuo a schiodare le vite ferite da un destino di dolore e di ingiustizia: del Crocifisso si devono cercare le immagini viventi, che «hanno un valore molto più alto di quelle di legno o di pietra», scrive<sup>29</sup>.

Non è facile ricostruire il percorso che conduce Edith Stein sulle tracce della mistica cristiana. «Il mio segreto è per me», diceva Edith Stein, chiedendo – allora come oggi – di restare sulla soglia. Questa frase, riportata in tutte le biografie<sup>30</sup>, deve essere presa sul serio. Tuttavia non sembra fuori

---

<sup>27</sup> Con una sintesi efficace e trasparente Lella Costa, anche lei attratta di recente dalla sfida di un'immersione corpo a corpo con Stein: «Edith teorizza il modello femminile del suo tempo, e ne mette in pratica uno diverso», Lella Costa, *Ciò che possiamo fare. La libertà di Edith Stein e lo spirito dell'Europa*, i Solferini, Milano 2019, p. 73.

<sup>28</sup> Stein, *Valore della femminilità per la vita del popolo*, in Id., *La donna*, p. 289.

<sup>29</sup> Id., *Scientia crucis*, p. 294.

<sup>30</sup> Rinaldo Ottone, *La chiave del castello. L'interesse teologico dell'empatia di Gesù*, EDB, Bologna 2018, p. 373. Su questa reticenza di Edith Stein, che a volte si sentiva immersa in una «doppia vita», si veda l'interessante testo della psicoanalista Giuliana Kantzà, *Tre*

luogo credere che Edith abbia sperimentato il tocco mistico come un risveglio della propria libertà personale. La fenomenologa racconta *en passant* di aver provato un'esperienza di questo tipo, come uno stato di riposo in Dio in cui ci si abbandona completamente e si vive l'assenza di volontà, di progettualità e di decisioni. Questa mancanza di slancio vitale è stata per lei un momento critico paradossalmente rigenerante, che si è aperto su un mondo in cui l'abbandono si fa responsabilità senza gravità:

e mentre mi abbandono a questo sentimento, a poco a poco una vita nuova comincia a colmarmi e, senza alcuna tensione della mia volontà, a spingermi verso nuove realizzazioni. Questo afflusso vitale sembra sgorgare da un'attività e da una forza che non è la mia e che, senza pretendere nulla dalla mia, diventa attiva in me. Il solo presupposto necessario a questa rinascita spirituale sembra essere una capacità di accoglienza, come si trova al fondo della struttura della persona, che è sottratta al meccanismo psichico<sup>31</sup>.

Dopo aver sperimentato la pochezza della propria forza, dunque, Edith si consegna a un resto di vita che sembra emergere dal nulla: quando non ci sono più speranze, le idee sono esaurite e il bilancio risulta definitivamente in perdita, si materializza una libertà inedita. Questa libertà si presenta come una capacità di accoglienza di qualcosa che è donato in modo gratuito.

L'esito mistico della fenomenologia ha quindi un senso anche al di qua della storia e può essere detto così: *esistono legami salvifici*. Questa è la forma autentica della libertà, che non ha una fisionomia personale ma sempre relazionale. In questo radicamento, tra noi può circolare una forza vitale impreveduta, capace di risvegliare la vita di chi è stanco:

L'amore di cui circondo un uomo può essere capace di riempirlo di forza vitale nuova quando la sua viene meno. Il semplice rapporto con persone che possiedono una vitalità intensa può esercitare su chi è stanco o esaurito un'azione vitale, che non presuppone alcuna attività da parte del soggetto.<sup>32</sup>

---

*donne, una domanda. Hannah Arendt, Simone Weil, Edith Stein*, Ares, Milano 2012, pp. 227-304.

<sup>31</sup> Riporto la traduzione di Cristiana Dobner, che restituisce letteralmente il senso della scrittura di Edith Stein, Cristiana Dobner, *I custodi dell'incanto*, LEV, Roma 2002, p. 462.

<sup>32</sup> Id., *Psicologia e scienze dello spirito*, p. 116.

Perché accada, la libertà deve paradossalmente affidarsi a un'estraneità percepita come promettente. "Salvezza", in questo senso, diventa nome comune:

ognuno è *responsabile* della propria salvezza, nella misura in cui essa può essere realizzata mediante la collaborazione della sua libertà e non senza di essa. E allo stesso tempo ognuno è responsabile della salvezza di tutti, nella misura in cui ha la possibilità, attraverso la preghiera, di domandare la Grazia per tutti gli altri<sup>33</sup>.

Tutto questo ci fa responsabili del mondo intero, là dove viene tradita la promessa di redenzione. In questa complessità, la spiritualità non è mai disincarnata, ma ha sempre un ritmo sacramentale in cui «l'ascesi ha senso soltanto se non è fine a se stessa»<sup>34</sup>. I soggetti che «hanno sperimentato lo sbocciare di una vita nuova, superiore e più potente»<sup>35</sup>, vivono una vita spirituale in cui ciascuna/o «dà interamente il suo sé senza perderlo»<sup>36</sup>, facendosi mediazione benedicente e benefica.

L'atteggiamento si fa dunque «sempre più puro e più realistico»<sup>37</sup> e porta a una notte che non inghiotte le cose:

alla notte oscura e inospitale fa riscontro la morte incantata del chiaro di luna, bagnata di mite e tenera luce. Questa non inghiotte le cose, ma fa invece risaltare il loro aspetto notturno. Ogni durezza, angolosità e tagliente spigolosità delle cose risulta smussata e addolcita; si rivelano le linee essenziali che nella luce chiara del giorno non si riescono mai a cogliere<sup>38</sup>.

Sicuramente le mediazioni di quest'esito imprevisto sono state molte: letture e incontri hanno segnato il sentiero.

Se ci sono libri che una volta letti si installano nella nostra esistenza e non se ne vanno più, portando novità e trasformazioni continue<sup>39</sup>, cioè

<sup>33</sup> Edith Stein, *La struttura ontica della persona*, in Edith Stein, *Natura Persona Mistica. Per una ricerca cristiana della verità*, tr. it. di Teresa Franzosi e di Michele D'Ambra, revisione di Anna Maria Pezzella, Città nuova, Roma 2002, p. 77.

<sup>34</sup> Id., *La struttura ontica della persona*, p. 94.

<sup>35</sup> Id., *Essere finito ed essere eterno*, p. 457.

<sup>36</sup> Ivi, p. 383.

<sup>37</sup> Edith Stein., *Il castello dell'anima*, a cura del Carmelo di Legnano, Monza 1999, p. 106.

<sup>38</sup> Id., *Scientia crucis*, p. 62.

<sup>39</sup> Lo analizza molto bene Massimo Recalcati, che descrive certe letture come dei veri e propri incontri d'amore che ci cambiano in profondità. Cfr. Massimo Recalcati, *A libro aperto. Una vita è i suoi libri*, Feltrinelli, Milano 2018.

accade perché toccano quel segreto della nostra storia di cui forse nemmeno noi sapevamo. Sul comodo della sua anima, Edith Stein pare averne diversi, ma uno spazio particolare spetta certamente alla *Vita* di Teresa d'Avila, che in lei si associa addirittura al desiderio di farsi carmelitana:

da quasi dodici anni il Carmelo era la mia meta, da quando, cioè, nell'estate del 1921 la *Vita* della nostra Santa Madre Teresa mi era capitata tra le mani e aveva posto termine alla mia lunga ricerca della vera fede<sup>40</sup>.

Quello con Teresa è un incontro che non si esaurisce in un'esperienza istantanea<sup>41</sup>, anzi si fa sempre più intimo, al punto che Edith si impegna nello studio e nel commento dell'opera più famosa della mistica spagnola, *Il Castello interiore*.

Edith avverte di essere entrata in contatto con la vita spirituale di Teresa e sa bene che un evento del genere può capitare solo attraverso un atto empatico. È strano, dato che in questo caso manca il corpo dell'altra. Tuttavia, spiega Stein, ci sono parole che nel tempo diventano estese: scritte, stampate o incise, esse vengono percepite sensibilmente come qualcosa di vivo, perché in qualche modo risultano connesse alla materialità da cui provengono e riescono a dilatarla fino al presente<sup>42</sup>. Per chi le sa leggere fino in fondo, allora, «le opere mostrano la personalità del creatore»<sup>43</sup>, rivelano la sua visione del mondo, il suo stato d'animo, i suoi sentimenti e il suo stesso desiderio.

Nel saggio di dottorato sull'empatia, una Edith molto giovane e sostanzialmente non credente afferma che certe scritture lasciano trasparire una sorta di dialogo misterioso tra il loro autore e un'alterità che vi insiste,

---

<sup>40</sup> Edith poi scelse di non entrare subito nell'ordine carmelitano, perché sapeva bene che sua madre non avrebbe in quel momento potuto sopportare questo «secondo colpo», Edith Stein, *Dalla vita di una famiglia ebrea e altri scritti autobiografici*, tr. it. di Barbara Venturi, a cura di Angela Ales Bello - Marco Paolinelli, Città nuova, Roma 2007, p. 490.

<sup>41</sup> Edith racconta di aver incrociato Teresa d'Avila a casa dell'amica e collega Edwige Conrad-Martius, in una serata estiva nella quale voleva leggere qualcosa prima di addormentarsi. Probabilmente già durante le lezioni husserliane di filosofia della religione ne aveva sentito parlare, anche se probabilmente l'effetto non fu così forte.

<sup>42</sup> Edith Stein, *Il problema dell'empatia*, tr. it. di Elio Costantini ed Erika Schulze Costantini, Studium, Roma 2017<sup>6</sup>, pp. 228-229.

<sup>43</sup> Edith Stein, *Introduzione alla filosofia*, tr. it. di Anna Maria Pezzella, Città Nuova, Roma 1998, p. 224.

attraversandone o interrompendone i pensieri<sup>44</sup>. È una misteriosa presenza che raggiunge anche chi si sofferma su quelle pagine, consentendo di provare vissuti di per sé estranei: «Posso empatizzare delle empatie, ossia fra gli atti di un altro, che io colgo empatizzando, posso cogliere anche degli atti di empatia in cui l'altro coglie gli atti di un altro»<sup>45</sup>.

Il tema dell'empatia risulta fin dall'inizio decisamente impegnativo, ed Edith racconta di essersi immersa in una vera e propria «lotta per la chiarezza»<sup>46</sup>, che la portò a insonnia<sup>47</sup> e quasi a un senso di disperazione: la vita le diventò «intollerabile»<sup>48</sup>.

Non fu solo una questione teoretica: la dissertazione si svolge sullo sfondo drammatico della prima guerra mondiale ed Edith è particolarmente inquieta. L'Università è svuotata, gli amici partiti per il fronte, e l'aria da respirare odora di spirito bellico. Edith sente di non poter restare china sui libri e di dover in qualche modo dedicarsi alle vittime del conflitto.

Così, dopo aver frequentato un corso, nell'aprile del 1915 la giovane dottoranda interrompe la sua ricerca e si reca come crocerossina volontaria a Mährisch-Weisskirchen, in Moravia, in un ospedale che ospita quattrocento soldati colpiti da malattie infettive. Parte senza il consenso della madre, con la determinazione che la contraddistingue.

Lì sperimenta come aiutare qualcuno che soffre non sia affatto facile, perché molti sono i linguaggi, le abitudini, e spesso incomprensibili sono anche le reazioni delle persone, soprattutto di quelle così tragicamente provate dalla vita. Si accorge anche che non tutti prestano servizio con la dedizione e la trasparenza necessarie, e che a volte circola più ambizione che amore per il prossimo. Durante una festa organizzata per il saluto a un medico polacco che veniva trasferito, Edith rimane impressionata da come in un contesto di sofferenza come quello ci fosse spazio per un divertimento tanto insensibile e volgare, e prova un forte disagio e un certo disgusto. Questa sua postura le crea un certo isolamento, ma non le importa: Edith è contenta quando ha il turno di notte e può relazionarsi solo con i pazienti, che tratta sempre come soggetti singolari e non in base alla nazionalità, come invece la maggior parte delle persone in quel contesto tendeva a fare.

---

<sup>44</sup> Lo stesso pensiero è espresso anche da Luisa Muraro. Cfr. Luisa Muraro, *Il dio delle donne*, Il Margine, Trento 2012.

<sup>45</sup> Stein, *Il problema dell'empatia*, p. 90.

<sup>46</sup> Id., *Dalla vita di una famiglia ebrea*, p. 327.

<sup>47</sup> Ivi, p. 327.

<sup>48</sup> Ivi, p. 328.

Con il tempo, tuttavia, Edith riuscirà a legare con alcune compagne, vicine a lei per motivazioni e stile.

La parentesi da crocerossina dura fino alla vittoria russa in Galizia, che rende la struttura superflua: Edith Stein dà la sua disponibilità per ulteriori incarichi, ma non le giungono altre proposte. Quando torna alla sua ricerca, lo fa con quest'esperienza nella memoria.

Il lavoro verrà concluso e, finalmente discusso a Friburgo<sup>49</sup>, il 3 agosto 1916.

Tra i vari guadagni della sua ricerca ed esperienza, Stein giunge a mettere a fuoco anche una questione spirituale importante: è possibile entrare in contatto con vite che si sono affidate completamente a Dio e rendersi conto di ciò che è in gioco in questa straordinaria postura esistenziale, senza tuttavia che ci siano le condizioni di un'esperienza in prima persona. L'*homo religiosus* resta un estraneo che mostra un contenuto impossibile da riempire con un vissuto proprio, anche se qualcosa passa lo stesso, perché la singolarità dispone della capacità di entrare in empatia con il vissuto altrui:

per principio è possibile riempire ogni esperienza vissuta estranea che possa essere dedotta dalla mia propria struttura personale, nonostante questa non sia ancora pervenuta a uno sviluppo reale. Empatizzando posso vivere dei valori e scoprire gli strati correlativi della mia persona, per cui il disvelarsi la mia esperienza vissuta originaria non ha offerto ancora alcuna occasione<sup>50</sup>.

È per questo principio che il *Leib* estraneo di Teresa diventa per Edith spazio di una rivelazione imprevista: il viaggio *dell'altra* la tocca e le lascia addosso un segno indelebile. Il lavoro sull'empatia diventa dunque il primo passo per una fenomenologia capace di mistica.

Sporgendosi verso Teresa, Edith coglie infatti la presenza di una voce altra, e quando torna alla propria storia, qualcosa non è più come prima: «rientrare in sé significa avvicinarsi gradualmente a Dio»<sup>51</sup>. È proprio questo l'itinerario del vissuto empatico: prima ci si concentra

---

<sup>49</sup> L'avverbio è d'obbligo: sembra che Husserl non riuscisse a trovare il tempo per leggere il lavoro di Stein, e fu la moglie Malvine a insistere perché se ne occupasse, per evitare che la dottoranda, ormai giunta a Friburgo, dovesse attendere troppo per sostenere l'esame orale.

<sup>50</sup> Id., *Il problema dell'empatia*, p. 226.

<sup>51</sup> Id., *Il castello dell'anima*, p. 106. Si avverte chiaramente l'influsso di Agostino in questa posizione, altro eccellente maestro della conoscenza di sé.

sull'espressività altrui e poi si torna in sé, misurando le trasformazioni avvenute nel contatto e sperimentando una forza vitale impreveduta.

Come in ogni atto empatico, non c'è sovrapposizione tra i soggetti e la scrittura fenomenologica di Edith resta molto diversa da quella mistico-spirituale di Teresa, che non aveva affatto intenzioni teoretiche: le interessava mostrare come si accede a una preghiera che si fa via via sempre più intima e nuziale, pur restando incarnata e lucida. La fenomenologa invece custodisce in sé domande filosofiche sulla struttura e sul significato dell'anima e cerca «un'altra porta» che dia sul cielo<sup>52</sup>. Non a caso, Edith Stein pensa il proprio testo *Il castello interiore* come appendice a *Essere finito ed essere eterno*<sup>53</sup>: il viaggio mistico dovrebbe stare all'interno di una filosofia che cerca l'essenza dell'umano attraverso le altezze e le profondità del sentire spirituale.

Nei vent'anni che passano fra il lavoro sull'empatia del 1916 a quello su Teresa e il suo castello, Stein penetra nel mondo della mistica e allo stesso tempo si immerge in sé, nella profondità della propria storia, valorizzando la sua riflessione, ma anche i molti incontri particolari con persone in carne e ossa. Edith segnala come cruciali nel suo percorso spirituale quello con Anna, giovane vedova del caro amico e fenomenologo Adolf Reinach, che non si lascia andare alla disperazione pur essendo distrutta dal dolore<sup>54</sup>, con una sconosciuta che, ancora con la borsa della spesa in mano, entra in una chiesa per pregare<sup>55</sup>, e con Scheler, che per un certo periodo seppe trasmettere un cattolicesimo intelligente e affascinante, a cui la nostra autrice non fu affatto indifferente<sup>56</sup>.

Lecture e storie si compenetrano generando un doppio movimento, verso le profondità dell'anima e verso il mondo, che mai viene messo tra parentesi. La settima stanza, simbolo della relazione mistica con Dio, si fa

<sup>52</sup> Id., *Essere finito ed essere eterno*, p. 395, in nota.

<sup>53</sup> Assieme a un saggio su Heidegger, dal titolo *La filosofia esistenziale di Martin Heidegger*, ora in Edith Stein, *La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, a cura di Angela Ales Bello, Città Nuova, Roma 1993, pp. 153-226.

<sup>54</sup> MacIntyre, *Edith Stein*, p. 290.

<sup>55</sup> «Per me era una cosa del tutto nuova. Nelle sinagoghe e nelle chiese protestanti che avevo visitato ci si recava solo per la funzione religiosa. Qui invece qualcuno era entrato nella chiesa vuota nel mezzo delle sue occupazioni quotidiane, come per entrare a un intimo colloquio. Non ho mai potuto dimenticarlo», Stein, *Dalla vita di una famiglia ebrea*, pp. 467-468. Cfr. Paolo Zordan, *Edith Stein e Max Scheler. Un confronto a partire dalle analisi del problema dell'empatia*, in «Segni e comprensione», 54 (2005), pp. 64-78.

<sup>56</sup> Stein, *Dalla vita di una famiglia ebrea*, p. 306.

«vita eucaristica»<sup>57</sup> e si nutre di una prassi agapica che produce un atteggiamento «sempre più puro e più realistico»<sup>58</sup>, capace di atti liberi trasformativi. Il soggetto prende allora una posizione singolare nel mondo, si fa attento a quello che accade, sperimenta un *ethos* dei sensi capace di non ridurre la vita a cosa, e si prende cura di ciò che è appena nato o non riesce a sbocciare. Il «tocco» divino – che può capitare a chiunque, anche a chi non crede – è l'inizio di una trasformazione profonda che Edith cerca di dipanare fenomenologicamente come esperienza di libertà<sup>59</sup>.

L'esito non è solo personale: sorge un'altra comunità<sup>60</sup>, capace di gesti di fiducia, di accoglienza e di solidarietà. È una comunità che vive di *parresia*, di parole autentiche che espongono alle ripercussioni di poteri ingiusti, di sguardi profondi verso ciò che si finge di non vedere; è una comunità che si preoccupa di come gestisce i propri spazi, disegna i centri e le periferie, organizza le proprie culture e religioni, si apre o si chiude agli stranieri, vive le differenze. Noi esistiamo sempre in un mondo e il nostro essere dipende da come lo abitiamo<sup>61</sup>.

Le società non sono capaci di solidarietà, sottolinea Stein, perché lì i soggetti sono sempre uno di fronte all'altro, distanti tra loro e spesso piegati a relazioni strumentali<sup>62</sup>. Occorrono interazioni rinnovate che non puntino solo a un sentire comune – tanto più che la sensibilità è qualcosa di profondamente personale –, ma che vivano di motivazioni, letture, desideri e sogni spartiti. In una comunità, per esempio, è possibile prendersi cura del desiderio di un altro nella gratuità, evento improbabile in un contesto catturato dai ruoli sociali.

La forza per fare questo viene dalla cura spirituale della propria anima, che dunque può ritrovarsi nelle condizioni di rigenerare comunità ferite, dove le relazioni sono difficili, ostili o inesistenti. Ciò accade perché si scommette sulla condivisione di narrazioni e di eventi spirituali, per

---

<sup>57</sup> Id., *Ethos della professione femminile*, in Stein, *La donna*, p. 65.

<sup>58</sup> Id., *Il castello dell'anima*, p. 106.

<sup>59</sup> «Dio gli concede un incontro personale mediante un *tocco*, che è una presa di contatto nell'intimo; gli schiude il suo proprio intimo mediante speciali grazie che illuminano la Sua natura e i suoi segreti disegni; gli dona il Suo cuore, dapprima come fugevole abbraccio di un attimo nel corso d'un convegno personale (nell'orazione di unione), poi come processo stabile nel fidanzamento e nel matrimonio mistico», Id., *Scientia Crucis*, p. 200.

<sup>60</sup> Edith Stein, *Individuo e comunità*, in Edith Stein, *Psicologia e scienze dello spirito*, tr. it. di Anna Maria Pezzella, Città Nuova, Roma 1996.

<sup>61</sup> Ivi, p.185.

<sup>62</sup> Ivi, pp. 159-160.

arginare l'isolamento delle persone. Gli effetti sono dirompenti. Se questi invece mancano, c'è qualcosa che non va anzitutto sul piano del sentire personale:

chi è davvero entusiasta per l'arte, fa volentieri il sacrificio della comodità per un godimento artistico. Chi possiede un autentico amore per il prossimo, non può essere indifferente e inattivo alle necessità del prossimo. Dove non si vedono le opere corrispondenti, si deve sospettare che dietro le grandi parole si nasconde nulla, o, al massimo, un'illusione della fantasia o un sentimento apparente<sup>63</sup>.

Una comunità comunque non sorge accumulando i sentimenti espressi dai singoli, sottolinea Stein, ma si genera da una loro dilatazione spirituale, che permette le relazioni. Siamo certamente esseri unici e irripetibili, ma sempre *per qualcuno e dentro una storia*<sup>64</sup>. Non appartenere a nessuno e sentirsi oggetto anonimo all'interno del proprio contesto è una ferita grave e difficilmente rimarginabile. Accade nelle società, nelle quali siamo inevitabilmente soli, monadi senza finestre, con tradizioni spente, con memorie misere e senza profezie. Numeri, strumenti, destinatari di servizi da vendere, schede di voto, etichette di ruoli e di divise da indossare, i membri di una società si sentono persi e traditi. Nelle comunità, invece, si tiene conto delle condizioni di vita dell'altro, della sua storia, del suo stato d'animo, dei suoi sentimenti e del suo desiderio. In Stein non si tratta di una differenza solo formale, perché lo stampo realista di questa fenomenologia spinge il discorso a individuare un perno concreto che si fa misura: «nella comunità domina la solidarietà»<sup>65</sup> e questa rimanda a un piano di reciprocità trascendente. Scrive Stein:

per essere più precisi, quando gli individui sono aperti gli uni verso gli altri, quando le prese di posizione dell'uno non vengono respinte dall'altro, ma penetrano in lui dispiegando appieno la loro efficacia, *sussiste* una vita comunitaria in cui entrambi sono membri di un tutto e senza tale rapporto reciproco non può esservi una comunità<sup>66</sup>.

---

<sup>63</sup> Id., *La donna*, p. 62.

<sup>64</sup> Id., *La struttura della persona umana*, p. 187.

<sup>65</sup> E. Stein - G. Walther, *Incontri possibili. Empatia, telepatia, comunità, mistica*, a cura di Angela Ales Bello e di Maria Pia Pellegrino, I Timoni, Roma 2014, p. 232.

<sup>66</sup> Stein, *Psicologia e scienze dello spirito*, p. 232.

In questo orizzonte solidale c'è spazio per la fioritura delle persone e per la maturazione del loro desiderio, perché la paura, la diffidenza e la competizione sono disinnescate e private del loro potere distruttivo e paralizzante. Scorre una nuova linfa vitale:

ognuno esperisce un ampliamento della vita del suo io, un afflusso di nuove esperienze, di motivi intellettuali, di valutazioni, di disposizioni del volere e, nello stesso tempo, un ampliamento nell'ambito in cui i propri impulsi diventano efficaci<sup>67</sup>.

Resistenti alle tendenze omologanti e critici di fronte al potere che si nutre dei nostri bisogni di assicurazione, i membri delle comunità descritte da Stein appaiono spiritualmente risvegliati e capaci di gestire gli spazi comuni in modo inclusivo e ospitale verso le differenze. Non è una visione irenica. I conflitti ci sono. Tuttavia per Stein una comunità può darsi anche tra fazioni nemiche, purché gli individui si riconoscano nella loro soggettività e siano aperti agli influssi che provengono dall'altra parte: «Essi formano un'unità di vita nonostante l'abisso esistente e può anche accadere che l'uno ricolmi l'altro della forza che verrà poi convogliata nell'attacco contro di lui»<sup>68</sup>.

Ogni soggetto è il frutto di questo tessuto<sup>69</sup>: le comunità hanno un carattere e generano sempre dei tipi, sottolinea Stein. Esse agiscono in noi attivando pressioni da cui siamo influenzati: sono istanze che fanno fiorire certi tratti e ne inibiscono altri. A volte sostengono la pace, molto più spesso fomentano la competizione e istigano alla guerra.

Un po' dipende anche da noi, che veniamo al mondo in comunità di cui però siamo anche madri e padri. Possiamo trasformare il tessuto dei nostri legami. Alcuni di noi sanno rinnovarli continuamente e in profondità, perché si aprono a quelli che vengono da lontano, parlano un'altra lingua, sentono altri valori e mettono in atto altre pratiche, scrive Stein. Con loro

---

<sup>67</sup> Ivi, pp. 280-281.

<sup>68</sup> Ivi, p. 226.

<sup>69</sup> «Troviamo le comunità nella vita esterna ma le troviamo anche *in noi*, quando viviamo come un loro membro. [...]. Nel vivere della comunità si apre un mondo dotato di senso. Sono gli individui che con la loro attività spirituale costituiscono il mondo della comunità e, comunque, non tutto quello che appartiene al mondo individuale entra nel mondo della comunità», Ivi, pp. 217-218. Cfr. anche Calogero Caltagirone, «Io personale», *empatia e comunità in Edith Stein*, accessibile al seguente link: <https://arete.unimarconi.it/wp-content/uploads/2016/09/ARETE-Volume-1-2016-10-Io-personale-empatia-e-comunita-in-Edith-Stein.pdf>

non c'è da temere la disgregazione<sup>70</sup>: la forza vitale comunitaria, anzi, aumenta in proporzione alla sua inclusività e ospitalità.

Una comunità esiste solo dove le persone avvertono singolarmente un'appartenenza a un mondo che domanda solidarietà. Quando questa solidarietà ha la forma del comandamento agapico, allora, si ha una *comunità di destino*, comunità dei chiamati fuori di sé, sostenuti da uno Spirito che passa per le relazioni e che impedisce di sentirsi beati, felici e salvi, finché al mondo ci sarà qualcuno di emarginato, escluso, colpevolizzato e ferito, perduto. È questo l'esito concreto di una spiritualità intima e profonda.

### *Conclusione: quando la storia ci mette troppo tempo*

La filosofia di Edith Stein è una di quelle maggiormente segnate dalla storia e da un tempo che ha accolto troppo lentamente le sue istanze. La sua vicenda stessa è tessuta di parole che non arrivano a destinazione, come quelle per la sua abilitazione alla docenza universitaria, e di parole che invece giungono invano, come quelle rivolte a papa Pio XI affinché facesse qualcosa per arginare la violenza del nazionalsocialismo, che già era alle porte.

Come filosofa, Edith Stein è una donna che negli anni Venti aspira alla docenza universitaria e che dunque si scontra con una serie di ostacoli di non poco conto, che si presentano fin dall'inizio, quando da giovane studentessa si offre al suo stimato maestro come assistente. Ben presto Edith si rende conto di lavorare praticamente come una segretaria, assorbita dall'ingrato compito di trascrivere i manoscritti del suo maestro. Dopo avervi dedicato molto tempo e molte energie, si ribella e rinuncia all'incarico: non può cedere sul suo genuino e autentico desiderio di creatività filosofica<sup>71</sup>. Husserl probabilmente l'aveva sottovalutata, come

---

<sup>70</sup> Cfr. Anna Maria Pezzella, *Edith Stein. Una riflessione sulla comunità*, in Angela Ales Bello - Francesco Alfieri - Mobeen Shahid, *Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius, Gerda Walther. Fenomenologia della persona, della vita e della comunità*, Laterza, Bari 2011, pp. 389-415.

<sup>71</sup> «Sono capace di mettermi al servizio di una *causa (Sache)* e posso fare qualsiasi cosa per amore, ma essere completamente a disposizione di una persona, in breve ubbidire, questo non posso farlo. E se Husserl non si abitua a considerarmi come una collaboratrice che offre il proprio contributo per una causa – come del resto ho sempre inteso i nostri rapporti, e anche lui in teoria, dovremmo proprio separarci», Edith Stein, *Lettere a Roman Ingarden*,

conferma il fatto che per la dissertazione dottorale le propose lavori sostanzialmente di stampo compilatorio, mentre Edith aspirava a una ricerca vera e propria, che riuscì poi a fare sull'empatia.

A ciò si unisce la delusione per un'abilitazione alla docenza universitaria che non arrivò mai, perché si incagliò in una burocrazia ingiusta, che funzionava come protezione di uno stile accademico patriarcale<sup>72</sup>. Edith aveva trasmesso i documenti necessari, accompagnandoli con una lettera al ministro Haenish, nella quale ricordava che già a una donna l'abilitazione era stata concessa – la matematica Nöther – e che l'eccezione dovuta a doti straordinarie di eccellenza poteva inaugurare una regola nuova. Tale lettera non arriverà mai a destinazione, perché la Commissione universitaria decise di non inoltrare né quella né la domanda di abilitazione. Il capo del Dipartimento, Eduard Hermann, comunicò a Edith che l'ammissione di una donna incontrava ancora molte difficoltà. Delusa, avvilita e certamente adirata, Edith si diede poi alla libera docenza e a un'intensa attività di conferenziera, senza risentimento.

Come fenomenologa, Edith è forse quella che ha compreso meglio Husserl. In altre condizioni storiche sarebbe forse potuta essere la degna erede delle preziose riflessioni del maestro sull'intersoggettività, e avrebbe potuto dare un apporto originale riguardo ai temi che le stavano più a cuore e che Husserl aveva lasciato sullo sfondo: l'empatia e il vissuto mistico. Tuttavia il destino non fu benevolo con lei e la possibilità di una fenomenologia capace di uscire dal registro gnoseologico fu portata avanti da altri, in primo luogo da Max Scheler.

Per quanto riguarda le parole inascoltate, impossibile non ricordare quelle pesanti e lungimiranti che Edith rivolse a papa Pio XI. Aveva sperato in un'udienza privata, ma il viaggio a Roma in quel momento era

tr. it. di Elio Costantini ed Erika Schulze Costantini, revisione di Anna Maria Pezzella, LEV, Città del Vaticano 2001, p. 82.

<sup>72</sup> La Commissione deputata a trasmettere la sua richiesta al Ministero non si riunì nemmeno, anche se dalla lettera che di notifica del giudizio negativo evitava di rivelare l'irregolarità del protocollo. Accortosi della procedura scorretta, il Direttore di dipartimento chiamò a colloquio Edith Stein, spiegandole che la mancata ammissione era stata decisa in una sede preliminare, per evitarle un'esposizione pubblica. Cfr. MacIntyre, *Edith Stein*, p. 204. Edith era avvilita e adirata al contempo e a Ingeborg scrisse: «Ho consegnato, secondo la normativa, il mio lavoro a Gottinga ed è stato respinto, in modo del tutto irregolare e senza essere neppure esaminato. Non posso descriverLe tutta la commedia». Il testo è riportato in Kantzà, *Tre donne, una domanda. Hannah Arendt, Simone Weil, Edith Stein*, p. 258.

impraticabile. Scrive allora una lettera, con la forza e la *parresia* di chi ha conosciuto la passione per l'umanità:

tutto quanto è accaduto e quanto, quotidianamente, accade, proviene da un governo che si definisce «cristiano». Non solo gli ebrei ma anche migliaia di fedeli cattolici in Germania - e, ritengo, in tutto il mondo - da settimane aspettano e sperano che la Chiesa di Cristo alzi la sua voce per arrestare tale abuso del nome di Cristo. L'idolatria della razza e del potere dello Stato, con cui la radio martella quotidianamente le masse, non è un'aperta eresia? La lotta di sterminio contro il sangue ebraico non è un oltraggio alla santissima Umanità del nostro Salvatore, della Beatissima Vergine e degli Apostoli? Non è in assoluto contrasto con il comportamento del nostro Signore e Redentore, che anche sulla croce pregava per i suoi persecutori? E non è una macchia nera nella cronaca di questo Anno Santo, che sarebbe dovuto diventare l'anno della pace e della riconciliazione?<sup>73</sup>

Poco tempo dopo, dalla Santa Sede giunse a Edith una benedizione per lei e per i suoi parenti. Null'altro. In seguito, quando gli eventi ormai davano conferma alle sue profezie riguardo a un orrore che avrebbe toccato tutti gli ebrei, compresi quelli divenuti cristiani, Edith ripensò spesso alla miopia del papa, domandandosi se in qualche momento gli fosse tornata in mente la sua lettera.

Ora, davanti agli ostacoli che impediscono alle parole di giungere a destinazione e di riversare nel mondo tutta la loro forza di verità, si erge la responsabilità del presente nei confronti di Edith Stein. Occorre recuperare la forza delle sue parole e della sua testimonianza esistenziale, che invita a farsi attenti custodi di ciò che anche oggi rischia di venire assorbito da una notte che, diversamente da quella mistica, inghiotte tutte le cose.

---

<sup>73</sup> La lettera è tradotta da Cristiana Dobner e si trova in Edith Stein, *Nel castello dell'anima. Pagine spirituali*, OCD, Roma 2004, p. 201ss.

LES ARTS DU XX<sup>E</sup> SIECLE  
Siegfried Agostini<sup>1</sup>

*Parce qu'apprendre, c'est comprendre,  
un grand spécialiste livre sa lecture propre d'un pan de notre histoire.*

NOTE

Apprendere un oggetto come un'opera d'arte presuppone — sebbene questo sia il più delle volte invisibile ai nostri occhi come fosse una sorta di 'nebulose théorique'<sup>2</sup> — una determinata concezione dell'arte. Ma qual è, dunque, questa concezione dell'arte? Quella secondo la quale l'opera d'arte non può essere pensata al di fuori dell'idea che se ne ha. Un oggetto, quindi, non è mai un'opera d'arte solo in virtù delle sue proprietà sensibili, ma lo diviene grazie alla mediazione di alcune categorie mentali che ne regolano l'apprensione, la comprensione e, non ultimo, il suo apprezzamento.

È quel che tenta appunto di spiegare questo agile volumetto che si inserisce all'interno di un riuscitissimo progetto editoriale dal titolo « Une histoire personnelle et philosophique des arts » con il quale l'autrice, Carole Talon-Hugon, specialista di Estetica e Professore presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Nice-Sophie-Antipolis, ha inteso ripercorrere la storia dell'arte dalle origini fino al XX secolo, proponendo ai lettori una riflessione sullo statuto dell'artista e sulle diverse posizioni assunte dall'arte attraverso i secoli, a partire dall'antichità fino ad arrivare al XX secolo.

Il presente volume, *Les arts du XXe siècle*, chiude dunque una collana — della quale la stessa autrice è, al contempo, ideatore e direttore — che comprende *L'Antiquité grecque* (vol. I, 2014), *Moyen Âge et Renaissance* (vol. II, 2014); *Classicisme et Lumières* (vol. III, 2015); *Modernité* (vol. IV, 2016). Questo quinto volume si articola in tre sezioni principali nelle quali l'autrice, attraverso i tredici capitoli di cui si compone, offre ai lettori un dottissimo e piacevolissimo *excursus* sulle arti del XX secolo illustrando il susseguirsi, negli anni, di quei periodi artistici che, con la loro ricchezza e prolificità, hanno profondamente modificato e ribaltato tutti quei paradigmi che si erano andati progressivamente costituendo in Europa tra il Rinascimento e il XIX secolo, portando inevitabilmente a rimettere in

<sup>1</sup> Università del Salento.

<sup>2</sup> Carole Talon-Hugon, *Les arts du XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Presses Universitaire de France/Humensis, 2018, p. 6.

discussione l'idea stessa di opera d'arte. Basti pensare, ad esempio, agli *Assemblages* di Kurt Schwitter, ai *Combine paintings* di Rauschenberg, alle *performances*, gli *happenings* e a tutte quelle pratiche assolutamente peculiari e proprie del XX secolo.

Il XX secolo si apre, infatti, portando alle sue estreme conseguenze quel grande movimento di rinnovamento e di esplorazione all'interno dei generi artistici (teatro e pittura in prima istanza, letteratura poi) con cui era iniziato il XIX secolo con la messa in discussione di quelle regole dell'arte che erano state dettate, per esempio in campo pittorico, da artisti come Eugène Delacroix, Gustave Courbet, Édouard Manet, Paul Cézanne. Il XX secolo, infatti, si caratterizza, da un lato, per una radicale espunzione di tutti quei codici stabiliti e considerati ormai superati e, dall'altro, per un profondo moltiplicarsi di artisti e correnti artistiche. Il XX secolo passa sia attraverso una nuova concezione dell'artista che dall'essere 'colui che fa' diviene progressivamente 'colui che agisce' (basti pensare a Marcel Duchamp, figura emblematica di questo XX secolo e ai suoi *Ready made*), sia attraverso una radicale messa in discussione del concetto stesso di arte e di opera d'arte, che conduce inevitabilmente alla scomparsa dell'opera d'arte stessa. L'artista cambia, le arti cambiano secondo un processo irreversibile e complicato nel quale esse finiscono per stringere dei legami strettissimi con l'industria, il mercato, la riproduzione dell'identico.

Pur perseguendo obiettivi differenti, nuovi movimenti artistici come cubismo e fauvismo si fanno strada all'inizio del XX secolo: se il cubismo aveva come obiettivo il liberare la forma da ogni rapporto con il reale, realizzando quadri in cui i paesaggi o gli oggetti si riducevano a forme geometriche semplici (basti pensare all'emblematico quadro di Pablo Picasso, *Les demoiselles d'Avignon* (1907), ove ogni forma è decomposta, frammentata e i punti di vista moltiplicati), il fauvismo, al contrario, voleva una liberazione dal colore, voleva far sì che il colore non fosse più assoggettato alla rappresentazione degli oggetti.

Queste rivoluzioni che hanno agitato l'inizio del XX secolo, tuttavia, nonostante abbiano generato in un primo momento numerose perplessità, non hanno in realtà intaccato l'arte. Le *Croniques d'art* (1902-1918) di Guillaume Apollinaire — poeta, critico, teorico e, in virtù fra l'altro del suo rifiuto verso ogni forma di accademismo, vera figura di prua di tutta l'avanguardia letteraria e artistica dell'inizio del XX secolo, 'chantre du modernisme' — sono sì delle rotture, ma delle rotture in nome di un ritorno ai principi veri della pittura. Citando Michel Puy, Apollinaire afferma che i Fauves e i Cubisti sono «revenus aux principes». Il risultato di queste rivoluzioni interne all'arte è una rigenerazione della pittura e non una fine della pittura, «un art simple et noble, expressif et mesuré, ardent à la recherche de la beauté»<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Ivi, p. 19.

Nella prima sezione (*Avant-gardes et arrière-gardes*), l'autrice si occupa delle tre avanguardie radicali che si svilupparono nel primo quarto del XX secolo: il movimento dadaista, il surrealismo e il costruttivismo.

Nato a Zurigo nel 1916 su impulso di Tristan Tzara, il dadaismo mescolava, in maniera assolutamente stravagante, esperimenti e provocazioni trasgredendo le regole dell'arte ed anche le regole dell'educazione, del gusto e della morale, in una continua esaltazione della sovversione, inventando, in nome di un nichilismo e un decostruttivismo senza precedenti, tutte quelle nuove forme artistiche che troveranno pieno sviluppo nel corso del XX secolo (il collage, la poesia sonora, le opere multimediali, le *performances*, gli *happenings*).

Anche il surrealismo, così come André Breton lo aveva chiaramente definito nel *Manifeste du surréalisme* del 1924, era sovversivo nella misura in cui rigettava tutte le idee tradizionalmente associate a quella di *poïesis*, di creazione, considerate come degli ostacoli all'inconscio, all'impulso, all'istinto. Niente, afferma Breton negli *Entretiens 1913-1952* (1952), deve inibire il 'message primordiale': bisogna limitarsi ad essere dei «modestes appareils enregistreurs»<sup>4</sup>. Il surrealismo non si limita al campo artistico, ma finisce per concernere l'intera esistenza: non basta sopprimere le regole della pittura o della poesia, ma anche l'educazione, la morale, la religione, la famiglia, la patria e tutte quelle forze sociali che controllano, censurano e sottomettono il desiderio. Da qui la valorizzazione di tutto ciò che la ragione ha tradizionalmente rigettato: le scienze esoteriche, l'occultismo, la follia, l'arte primitiva.

In Russia, all'inizio del XX secolo, si sviluppano delle avanguardie che sembrano avere non poche analogie con le summenzionate avanguardie europee del XIX secolo, caratterizzate da un rifiuto della tradizione delle regole e delle convenzioni interne ai vari generi artistici. È il caso, ad esempio, del pittore Kazimir Malevič che, dopo aver fatto proprie molte delle istanze delle avanguardie occidentali (impressionismo, primitivismo, cubismo, futurismo), a seguito della rottura dei legami con l'Occidente, dopo l'autunno del 1914, dà vita al suprematismo, nuovo movimento che rifiuta l'arte figurativa, dunque un dinamismo che è dinamismo di oggetti, laddove il suprematismo — se si vuol essere dei pittori puri — deve rigettare il soggetto, ossia la narrazione, ciò che è rappresentato, e gli oggetti: «Le peintre peut être créateur quand les formes de son tableau n'ont rien de commun avec la nature» (*Du cubisme et du futurisme au suprématisme. Le nouveau réalisme pictural*, 1915). Questa medesima idea di rifiuto dell'arte figurativa in favore dell'arte astratta si ritroverà in Vasilij Vasil'evič Kandinskij e in Piet Mondrian che, a partire dal 1914, elaborerà una teoria ed una pratica dell'astrazione attraverso la quale la pittura diviene un'arte plastica, indipendente da ogni riferimento visivo.

---

<sup>4</sup> Ivi, p. 28.

Nella seconda sezione (*Renouveau et multiplication des genres*), l'autrice approfondisce la questione, cui si è accennato all'inizio, della proliferazione dei generi artistici, soprattutto dopo la seconda guerra mondiale. Tre sono le direttrici lungo le quali si articola questa proliferazione: a) le neo-avanguardie formaliste con l'espressionismo astratto di Ad Reinhardt, Marc Rothko, Adolph Gottlieb, Willem De Kooning e Jackson Pollock che si riuniscono intorno all'École de New York; b) gli eredi del dadaismo duchampiano con la pop art di Andy Warhol, il minimalismo di Donald Judd o di Carl André e l'arte concettuale del collettivo britannico Art & Language, dell'artista giapponese On Kawara e di Joseph Kosuth; c) gli eredi del dadaismo con le *performances* (leggendaria quella di John Cage al Black Mountain nel 1952), gli *happenings*, le installazioni, la non-arte e l'anti-arte di Allan Kaprow.

Nella terza sezione (*Artification et désartification*), l'autrice affronta l'ultimo quarto del XX secolo analizzando quell'arte postmoderna che si realizza, secondo alcuni autori, attraverso un ritorno al passato. È un periodo caratterizzato, fra l'altro, da un radicalismo estremo. Il termine arte assume uno spettro semantico estremamente ampio e flessibile, così come ampio e flessibile diviene il suo dominio, comprendendo al suo interno nuovi campi di produzione artistica (fotografia, cinema, maschere tribali, pitture parietali, graffiti urbani). Nasce quello che Roberta Shapiro ha definito «artification», un processo di trasformazione di ciò che non è arte a ciò che è arte. L'«artification» trasforma l'oggetto in oggetto d'arte, il suo produttore in artista, coloro che osservano in spettatori o in pubblico. A questo concetto di «artification» si contrapporrà la «désartification» di Theodor Adorno, secondo cui l'arte, nel corso del XX secolo, è stata progressivamente privata del suo carattere artistico.

Ma bisogna davvero concludere che l'arte del XX secolo ha realizzato quella fine dell'arte che il filosofo tedesco aveva preannunciato? No. La conclusione dell'autrice è in qualche modo ottimista.

Il XX secolo non segna la fine dell'arte:

«il a accompli, à la fois directement par ses activités artistiques subversives, et indirectement par les phénomènes conjoints d'artification et de désartification, la fin de l'idée *moderne* de l'art»<sup>5</sup>.

Un'utile cronologia e una raccolta selezionata di immagini corredano e impreziosiscono il volume.

---

<sup>5</sup> Ivi, p. 138.

SEMINARE VENTO E PIANTARE RADICI. POPULISMI E NARRAZIONE  
**Caterina Diotto<sup>1</sup>**

Quanto più il fardello è pesante, tanto più la nostra vita è vicina alla terra, tanto più è reale e autentica. Al contrario, l'assenza assoluta di un fardello fa sì che l'uomo diventi più leggero dell'aria, prenda il volo verso l'alto, si allontani dalla terra, dall'essere terreno, diventi solo a metà reale e i suoi movimenti siano tanto liberi quanto privi di significato. Che cosa dobbiamo scegliere, allora? La pesantezza o la leggerezza?

*Milan Kundera*

In un momento storico in cui i populismi sono tornati in auge vorrei osservarne la questione politica in termini filosofici per indagare quali possano esserne i terreni di pensiero, le strutture e i meccanismi sottesi. Da quali costellazioni di concetti, cioè, nascano e a quali direzioni politiche queste costellazioni tentino di condurre, ma anche quali alternative e quali antidoti si presentino sempre di nuovo al fondo delle nostre società.

*Che cosa vuol dire "populismo"?*

Il tema del populismo possiede una letteratura amplissima, ed altrettanto ampio risulta il ventaglio di definizioni che gli studiosi hanno cercato di dare a questo fenomeno. Definire il contenuto del populismo, come nota Ernesto Laclau in *La ragione populista*<sup>2</sup>, è risultato finora fallimentare a causa di approcci o troppo concettuali o troppo storicamente determinati. Nel primo caso le definizioni si sono trovate confutate dalle realtà storiche particolari, nel secondo sono risultate inutili ai fini di un'analisi teorica più ampia, perché troppo descrittive di singoli contesti e accadimenti. Emerge problematicamente il fatto che i contenuti delle rivendicazioni di quei movimenti chiamati "populisti" siano estremamente eterogenei, tanto da contenere posizioni politiche diametralmente opposte.

---

<sup>1</sup> Università degli Studi di Verona.

<sup>2</sup> Ernesto Laclau, *La ragione populista*, Laterza, Roma-Bari 2008.

Vorrei qui cercare di far luce – almeno in parte – sulla questione seguendo le orme del pensiero di Ernesto Laclau in *La ragione populista*.

La prima parte del testo è dedicata all'analisi delle definizioni e dell'impianto concettuale cui si è generalmente fatto riferimento nell'interpretazione di questi fenomeni. Citando le teorie di Germani, Canovan, e i diversi saggi presenti nella famosa raccolta di Ionescu e Gellner<sup>3</sup>, Laclau mette in evidenza quanto il contenuto del “populismo” sia inafferrabile. Che il procedimento per ottenerla sia induttivo o deduttivo, infatti, la definizione sfugge.

A suscitare un interesse particolare è il saggio di Kenneth Minogue, *Populismo come movimento politico*, anch'esso presente nella raccolta di Ionescu e Gellner. Minogue infatti suddivide il movimento populista in stratificazioni progressivamente sostanziali: retorica, ideologia e movimento.

Sebbene Minogue non sia affatto coerente nell'uso di tali distinzioni, risulta chiaro come per lui esista una gradazione normativa: il livello più basso è quello della retorica, il livello più alto è quello del movimento, mentre l'ideologia si trova in una scomoda posizione intermedia, a metà strada tra il far parte delle forme istituzionalizzate del movimento e il suo degenerare in semplice retorica.<sup>4</sup>

Alla retorica si dovrebbe il carattere *transitorio* dei “populismi”, poiché può essere utilizzata da chiunque per fini contingenti. Per questo non è in grado di affondare radici profonde nelle coscienze, e determina invece più facilmente il dissolvimento del movimento appena la situazione che ha generato la protesta comincia a cambiare. Secondo Laclau è però impossibile stabilire una distinzione esatta tra ciò che costituirebbe solo “ideologia” e solo “retorica”. Non solo le tre stratificazioni si mescolano tra di loro, ma la retorica gioca un ruolo tutt'altro che superficiale:

se con operazioni retoriche si costruiscono vaste identità popolari, a cavallo di vari settori della popolazione, ciò significa che si costituiscono a tutti gli effetti dei *soggetti populistici* – e non si può ridurre ciò a mera operazione retorica. Lungi dall'essere un parassita dell'ideologia, la retorica restituisce a conti fatti l'anatomia

---

<sup>3</sup> Gino Germani, *Authoritarianism, Fascism and National Populism*, Transaction Books, New Brunswick (NJ) 1978; Margaret Canovan, *Populism*, Junction Books, London 1981; Ghita Ionescu, Ernest Gellner, *Populism: Its Meaning and National Characteristics*, Macmillan, London 1969.

<sup>4</sup> Ernesto Laclau, *La ragione populista*, op. cit., p. 12.

del mondo ideologico. [...] la distinzione tra un movimento e la sua ideologia è irrilevante, se non addirittura priva di senso. Ciò che davvero conta è la determinazione delle sequenze discorsive grazie alle quali una forza sociale o un movimento porta avanti la sua complessiva performance politica<sup>5</sup>.

La retorica, il discorso, ha quindi un'importanza strutturante nella *performance* del "populismo", tanto da creare un'«egemonia»<sup>6</sup> culturale quando sufficientemente generalizzata. È una forma di «riaggregazione metaforica» che lega in nuovi gruppi semantici quei significati che erano slegati in precedenza, costituendo nuove interpretazioni della realtà.

È al saggio *The Concept of Populism* di Peter Worsley – anche questo appartenente alla raccolta di Ionescu e Gellner - che Laclau associa un cambio di prospettiva nelle strategie di analisi del "populismo". Quattro sono le svolte teoriche. La prima consiste nel considerare il "populismo" non come un sistema di idee, di contenuti, ma in quanto «dimensioni performative»<sup>7</sup>, cioè di forme del discorso e dell'agire politico, così da cercare di capire quale razionalità sociale tentino di esprimere al di sotto della loro «rozzezza ideologica»<sup>8</sup>. La seconda: considerare il "populismo" non come tipologia di organizzazione politica straordinaria – come il comunismo, il socialismo, il fascismo etc. – ma come una «dimensione della cultura politica»<sup>9</sup>, cioè una delle possibilità insite sempre nel conformarsi politico dei sistemi collettivi. La terza: l'inutilità delle categorie tradizionali della «lotta di classe» per descrivere i populismi del Terzo Mondo. Secondo Laclau, questa inefficacia si applica ai populismi di qualsiasi provenienza<sup>10</sup>. La quarta svolta, infine, è il superamento dell'idea che il "populismo" sia principalmente una dimensione di manipolazione delle masse.

A questi quattro presupposti Laclau ne aggiunge altri due: il bisogno di superare la denigrazione discorsiva del "populismo", cioè l'immediato giudizio negativo in quanto dimensione politica anormale e irrazionale, figlio dell'impostazione derivante dal dibattito ottocentesco sulla psicologia

---

<sup>5</sup> Ivi, p. 14.

<sup>6</sup> Il concetto di egemonia a cui Laclau fa riferimento è stato sviluppato in Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, *Hegemony and socialist strategy: Towards a radical democratic politics*, Verso Books, London 1985, a partire dal concetto di «egemonia culturale» di Antonio Gramsci.

<sup>7</sup> Ernesto Laclau, *La ragione populista*, op. cit., p. 15.

<sup>8</sup> Ibidem.

<sup>9</sup> Ibidem.

<sup>10</sup> Ivi, p. 235.

delle masse; e l'accettazione dell'impossibilità di una definizione concettuale dei contenuti del populismo a causa della sua stessa forma.

Laclau descrive quindi la propria teoria. Il formarsi del fenomeno cosiddetto "populista" si fonda per il filosofo argentino sulla domanda che un certo gruppo sociale pone alla società e ai suoi rappresentanti. Il fulcro della trasformazione nella forma propriamente "populista" di questa domanda avviene nel passaggio dallo stato di *richiesta* a quello di *reclamo*. La richiesta è quella domanda specifica che un certo gruppo di persone muove al sistema rappresentativo per ottenere un certo fine. Ad esempio, la domanda di alloggi per un gruppo di operai che devono lavorare in una data fabbrica. Se questa domanda viene soddisfatta, la questione si risolve. Se invece questa domanda non è soddisfatta e lo stato di insoddisfazione permane, la domanda particolare può sommarsi ad altre domande particolari di altri gruppi, formando una catena di richieste che viene percepita come una «catena di equivalenze». Già a questo punto è difficile per il sistema soddisfare le domande in modo differenziato, cioè trovando soluzioni proprie a ciascuna domanda. La richiesta è diventata un reclamo. Quando l'insoddisfazione si protrae nel tempo, la catena di equivalenze perde vieppiù la propria distinzione, formando un unico fronte indifferenziato, che stabilisce una nuova «frontiera interna» nello spazio sociale: una distinzione dicotomica tra il sistema e l'anti-sistema. «In ogni struttura dicotomica un insieme di identità o di interessi particolari tende a raggrupparsi nella forma di differenze equivalenziali attorno a uno dei poli della dicotomia<sup>11</sup>», generando appunto quelle «riaggregazioni metaforiche»<sup>12</sup> dovute alla retorica. Ne nasce un sentire generale: l'unificazione delle domande forma un sistema di risignificazione della realtà, una nuova «egemonia».

Laclau chiama le domande iniziali, le richieste, «domande democratiche», a cui corrisponde un soggetto sociale ridotto e ben definito, mentre la domanda generalizzata del reclamo si trasforma in «domanda popolare» a cui corrisponde invece un soggetto sociale ampio e magmatico, indifferenziato.

Dalla descrizione del suo formarsi, Laclau deriva la propria definizione del "populismo":

L'emergenza del «popolo» dipende dalle tre variabili che ho messo in rilievo: rapporti equivalenziali rappresentati egemonicamente da significanti vuoti;

---

<sup>11</sup> Ivi, p. 20.

<sup>12</sup> Ibidem.

spostamenti delle frontiere interne tramite la produzione di significanti fluttuanti; e un'eterogeneità costitutiva che rende impossibile qualsiasi ricucitura dialettica, conferendo un'autentica centralità all'articolazione politica<sup>13</sup>.

I rapporti equivalenziali sono rapporti di equivalenza in cui vengono poste richieste tra loro anche molto differenti, ma percepite come «equivalenti» in forza della loro insoddisfazione e contrasto al sistema dominante. I significanti vuoti sono le identità ideologiche che nascono dall'accomunarsi di più richieste in un unico sentire, in un'interpretazione della realtà. In concomitanza con queste identità si genera la contrapposizione con ciò che è Altro, quindi la linea della frontiera tra “noi” e “loro”. Una frontiera definita in base a «significanti fluttuanti», che possono assumere i contenuti più disparati e variabili. Il soggetto sociale che pone la «domanda popolare» è, infine, un soggetto profondamente eterogeneo, trasversale alle vecchie categorie di classe e partito politico, e che proprio a causa di questa eterogeneità - carattere magmatico o «liquido<sup>14</sup>», come lo chiamerebbe Zygmunt Bauman - sfugge a qualsiasi contrapposizione dialettica, “produttiva”, con altre parti o gruppi della società.

Il formarsi politico del “populismo” è un meccanismo non solo di per sé neutrale e insito strutturalmente in qualsiasi comunità, ma costituisce per Laclau un vero e proprio fondamento democratico:

la democrazia è fondata sull'esistenza di un soggetto democratico, la cui emergenza dipende dall'articolazione orizzontale di diverse domande equivalenziali. Un insieme di domande equivalenziali articolate da un significante vuoto è ciò che costituisce un «popolo». In tal senso, la possibilità stessa della democrazia dipende dalla costruzione di un «popolo» democratico. [...] o le domande di un certo tipo [...] appartengono alla cornice simbolica di un regime, per cui sono parte di un sistema di regole accettate da tutti i partecipanti al gioco

---

<sup>13</sup> Ivi, pp. 147-148.

<sup>14</sup> A proposito delle riflessioni sul concetto di “liquidità” della società contemporanea, il riferimento ai testi di Zygmunt Bauman, inventore del concetto, è imprescindibile: a partire da *Modernità liquida* del 2000, e poi, tra gli altri, *Amore liquido. Sulla fragilità dei legami affettivi* (2003), *Vita liquida* (2006), *Paura liquida* (2008), *Sesto potere. La sorveglianza nella modernità liquida* (2013) con David Lyon, *Futuro liquido. Società, uomo, politica e filosofia* (2014), *Il ritorno del pendolo. Psicoanalisi e futuro del mondo liquido* (2015) e *Nati liquidi* (2017) con Thomas Leoncini.

politico; o tali domande sono valori contestati, per cui sono parte della catena equivalenziale, per cui a ruota sono parte del «popolo»<sup>15</sup>.

La catena di equivalenze e l'identità che essa genera è il meccanismo fondamentale del costituirsi di un soggetto politico. Il fatto che la sua catena di equivalenze appartenga o meno al simbolico del sistema, all'organizzazione sociale cui i membri del soggetto politico fanno parte, determina se questo soggetto si costituisca come a favore del sistema stesso o contro di esso. Nel secondo caso, Laclau associa a questa tipologia di soggetto politico il nome di «popolo», inteso come centro del movimento “populista”. Il “populismo” rappresenta quindi per Laclau non un insieme di contenuti specifici e ricorrenti ma una *forma*, fondata sostanzialmente sul discorso, all'interno della quale possono presentarsi i contenuti più disparati, dipendenti dal contingente della società e del momento storico in cui una tale forma prende vita. Da questa neutralità e apertura di partenza si spiega per Laclau la derivazione dei populismi sia “di destra” che “di sinistra”. A esempio

se nei populismi sudamericani a predominare fu un discorso statale sui diritti dei cittadini, in Europa orientale a predominare fu piuttosto un populismo *etnico*, che poneva l'accento sui particolari valori nazionali della comunità. [...] nella stragrande maggioranza dei casi questa costruzione prese le mosse dalla rivendicazione della specificità culturale di un gruppo localmente definito, che tendeva a cancellare o quantomeno a frustrare severamente i diritti delle altre minoranze etniche.<sup>16</sup>

Nascendo sempre all'interno del sistema stesso – seppure a partire da una sua crisi, cioè l'incapacità o la mancanza di volontà prolungate di soddisfare determinate richieste – il “populismo” ha sempre un «doppio volto»: «si presenta, cioè, sia come un movimento *sovversivo* dello stato di cose preesistente, sia come punto di partenza per la *ricostruzione*, più o meno radicale, di un nuovo ordine, quando il precedente è stato scosso<sup>17</sup>».

È a questo punto che vorrei distanziarmi dalla riflessione di Ernesto Laclau e porre una diversa questione, per percorrere un sentiero che egli sembra aver appena accennato. La definizione della forma populista da parte del filosofo argentino risolve alcuni dei problemi fondamentali su cui la

---

<sup>15</sup> Ernesto Laclau, *La ragione populista*, op. cit., p. 162.

<sup>16</sup> Ivi, p. 184.

<sup>17</sup> Ivi, p. 169. Corsivi dell'autore.

letteratura analitica di questo fenomeno si è incagliata nel tempo: rende conto della variabilità storica e dei contenuti contraddittori, e lo reintegra in un orizzonte di “normalità” che superi gli ostacoli posti da una prospettiva che suddivide cartesianamente tra razionalità dell’individuo e irrazionalità del gruppo. Permette quindi di considerare il populismo come un fenomeno ordinario e “naturale” nell’evoluzione democratica di una società, con componenti sia razionali che irrazionali o emotive. Inoltre, individua il populismo come un dispositivo, una forma, e non più come composizione di contenuti specifici e costanti. D’altra parte, ciò che Laclau accenna ma non percorre è un’altra questione, altrettanto dibattuta: qual è il rapporto tra la «domanda popolare» e la sua interpretazione sullo scenario politico? Quali sono i caratteri della *mediazione* esistente tra volontà popolare e rappresentanza, come è giocato lo spazio metaforico tra il segno politico e il suo significato egemonico? Laclau tocca la questione, ma non va oltre a questa breve distinzione:

come regola generale, possiamo dire semmai che più gli appelli populistici assolvono il ruolo di significanti vuoti – riescono cioè a unificare la comunità secondo una logica equivalenziale -, più saranno l’oggetto di un investimento radicale. E in tutto ciò, chiaramente, non c’è nulla di giocoso o superficiale. Viceversa, quando siamo al cospetto di una società fortemente istituzionalizzata, le logiche equivalenziali dispongono di minor terreno su cui operare. E la conseguenza è che la retorica populista diventa un tipo di merce sprovvisto di qualsiasi profondità egemonica. In questo caso il populismo diventa allora quasi un fenomeno di gretta demagogia<sup>18</sup>.

Sarebbe cioè la rigidità propria della società a determinare una devianza della forma populista egemonica, ancorata ad una *Weltanschauung*, verso una forma svuotata di senso che si rovescia in demagogia.

Porre questa seconda area di problemi vuol dire muoversi sul crinale, rischiando di ricadere nelle stratificazioni di Minogue tra ideologia e retorica, ma è una soglia che va interrogata, seppur con grande attenzione, perché è su questa soglia che si gioca a mio parere un’importante distinzione all’interno di ciò che definiamo come “populismo”. Data per scontata l’impossibilità di distinguere assolutamente tra egemonia e rappresentanza o *leadership*, è necessario considerarle come i poli teorici tra cui si giocano rapporti dinamici di influenza reciproca. Ma soprattutto tra i quali si inserisce una terza polarità, che potremmo definire come il rapporto che la

---

<sup>18</sup> Ivi, p. 182.

strategia politica del populismo intrattiene con il sistema contro cui si forma.

Per Laclau l'influenza che la rappresentanza esercita sull'egemonia dipende dalla misura in cui il gruppo sociale che ne costituisce il corpo sia già completamente – per quanto si possa parlare di “completezza” in questo ambito – formato oppure sia ancora per la maggior parte in divenire. Il filosofo argentino ritiene che il “populismo” appartenga in genere alla seconda opzione, come movimento di formazione dell'unità del «popolo», nel passaggio dalla richiesta al reclamo. Così è anche per la sua volontà collettiva, che deve trovare una propria linea nello spazio politico, grazie alla mediazione della rappresentanza del movimento con l'orizzonte politico e simbolico della società.

Questa volontà è pur sempre la volontà di un gruppo settoriale, e il rappresentante ha il compito di mostrare che essa è compatibile con gli interessi dell'intera comunità. Fa parte della natura stessa della rappresentazione che il rappresentante non si riduca a un mero agente passivo, ma debba aggiungere del suo all'interesse di chi rappresenta. Tale aggiunta si riflette poi a sua volta nell'identità di coloro che sono rappresentati: identità che è così tramutata dal processo stesso di rappresentazione<sup>19</sup>.

Tra identità del movimento e identità del *leader* o della *leadership* c'è quindi un rapporto di influenza biunivoca, che a seconda dei contesti può sbilanciarsi da un lato o dall'altro. Laclau mette in guardia però dal considerare “più democratiche” quelle relazioni in cui prevale l'influenza del movimento sulla leadership, perché se la volontà collettiva del movimento è ancora indistinta sul piano dell'azione politica, sta al *leader* dare forma a questa volontà proprio in un processo di crescita e mediazione con l'orizzonte politico e sociale. Impossibile risulta quindi anche stabilire sia una distinzione assoluta tra identità del movimento e identità della *leadership*, sia una preferenza democratica per una delle due direzioni di influenza. Ma cosa succede quando entra in gioco il terzo polo, il rapporto con il sistema? In altre parole, qual è il rapporto tra la strategia politica della *leadership* e il sistema, rispetto alla visione e alle richieste espresse dall'egemonia del movimento?

Vorrei proporre una distinzione nell'utilizzo del termine “populismo”. Ritengo che sia possibile, a partire dalla definizione di Laclau,

---

<sup>19</sup> Ivi, p. 150.

individuare un *populismo* propriamente detto e una sua degradazione, un *populismo deviante*, nel momento in cui la sua retorica perde il contatto con l'egemonia. Quando cioè l'azione politica che ne è espressione non ricerca più *sovversione e ricostruzione*, ma solo l'acquisizione di potere personale o oligarchico per i *leaders* all'interno del sistema, grazie al sostegno popolare. Come la democrazia scade in demagogia, il populismo scade in *populismo deviante* nel momento in cui perde la propria ancora egemonica: la realizzazione del bene del «popolo». Questa realizzazione è una spinta, composta di sovversione e ricostruzione, che smuove i rapporti di potere all'interno di una comunità, che la mantiene in divenire. Nel *populismo deviante* invece, la spinta è traslata verso altro, manipolata, deviata verso il rafforzamento del sistema esistente dietro la finzione strategica di un interesse per la realizzazione della «domanda popolare». Penso ad esempio al passo in cui Chantal Mouffe descrive in *Per un populismo di sinistra* l'assorbimento delle spinte politiche delle controculture degli anni '80 all'interno del sistema capitalista in termini di applicazione negativa della «rivoluzione passiva» descritta da Gramsci: «una situazione in cui il sistema si appropria delle domande che sfidano l'ordine egemonico [il sistema dominante] in modo da neutralizzare il loro potenziale sovversivo<sup>20</sup>». Ma penso anche alle caratteristiche dei *leaders* populistici odierni, non più «uomini del popolo» ma veri figli dell'«élite». Al contrario, nella Russia degli anni '50 dell'Ottocento è stato riconosciuto un «populismo russo socialista<sup>21</sup>» - populismo in senso proprio - che aveva le sue radici nella cultura europea e che avrebbe portato alla Riforma emancipativa dei contadini del 1861 con cui fu abolita la servitù della gleba. Fu la spinta culturale su cui si costruì in seguito la Rivoluzione di Ottobre.

Intendo quindi, da questo momento in poi, riflettere sulla scorta di questa distinzione per osservare le caratteristiche contemporanee del *populismo deviante*, lasciando da parte il populismo in senso proprio. Ritengo inoltre che le riflessioni sul tema dei populismi «di sinistra» sollevate da Chantal Mouffe in *Per un populismo di sinistra*, per quanto interessanti, rischino di cogliere poco della realtà presente in mancanza di una distinzione e un'analisi delle differenze tra la definizione di populismo in senso proprio individuata da Ernesto Laclau e la devianza di quella stessa forma nei populismi contemporanei.

---

<sup>20</sup> Chantal Mouffe, *Per un populismo di sinistra*, Laterza, Bari-Roma, 2018, p. 31.

<sup>21</sup> Franco Venturi, *Il populismo russo*, Einaudi, Torino 1972.

### *Populismi e neopopulismi*

Oggiorno sembra che il populismo sia un fenomeno politico e sociale prettamente novecentesco. Secondo Marco Revelli invece il fenomeno del populismo è da individuarsi ancor più addietro nel tempo, a partire dall'epoca moderna, come una delle «malattie» della democrazia. Parrebbe accadere infatti che

ogniqualevolta una parte del «popolo» o un popolo tutto intero *non si sente rappresentato* [...]. Come «malattia infantile della democrazia» all'inizio del ciclo democratico, quando ancora la ristrettezza del suffragio e le barriere classiste tenevano *fuori* dal gioco una parte della cittadinanza [...] come «malattia senile della democrazia» oggi, quando l'estenuazione dei processi democratici e il ritorno in forze di dinamiche oligarchiche nel cuore delle democrazie rimettono ai margini o tradiscono il mandato di un popolo<sup>22</sup>.

Il populismo - sia di natura propria che deviante – troverebbe dunque la sua origine sempre a partire da una crisi sociale, nelle forme della crisi di rappresentanza, di legittimità e di sovranità della democrazia stessa. I populismi del nuovo millennio, in particolare, nascerebbero perlopiù a partire dal declassamento del ceto medio dovuto allo sfrangiarsi del «mondo del lavoro» e al cambiamento dalla cosiddetta *old economy* alla *new economy*. Il passaggio cioè dalle economie di tipo industriale del modello Otto-Novecentesco alle nuove economie delle telecomunicazioni, del quaternario avanzato, inserite e intrecciate nel mondo globalizzato. Un passaggio che vedrebbe secondo Revelli «l'ascesa vertiginosa di piccoli gruppi di vecchi e nuovi privilegiati, segno inquietante di un'improvvisa inversione di marcia del cosiddetto “ascensore sociale”<sup>23</sup>», il formarsi cioè di nuove «oligarchie» di potere economico e sociale. Per Chantal Mouffe, secondo un'interpretazione diversa, in questi decenni si sta realizzando un «momento populista<sup>24</sup>» dovuto al seguito della crisi del 2008, che vedrebbe invece sorgere numerosi movimenti trasversali anti-*establishment* proprio per mettere in questione la “bontà” del sistema neoliberista.

Il “popolo in rivolta” che forma il materiale delle nuove ondate dei populismi è apparentemente una «moltitudine liquida», che cambia sponda e posizioni in modo repentino e sembra sfuggire a qualsiasi incasellamento politico tradizionale, risultando assolutamente contraddittoria. Questa

<sup>22</sup> Marco Revelli, *Populismo 2.0*, Einaudi, Torino 2017. Pp. 3-4.

<sup>23</sup> Ivi, p. 7.

<sup>24</sup> Chantal Mouffe, *Per un populismo di sinistra*, op. cit.

massa, che è stata definita anche “plebe”, sembra emergere dal nulla, ma non è così. Per Revelli era prima invece ben inserita all’interno di quei contenitori sociali tradizionali che ne incanalavano le energie e ne mantenevano a grandi linee una distinzione interna (*holon*), impedendole di diventare pànica. Ma negli ultimi decenni sono intervenuti cambiamenti strutturali:

la dissoluzione di quegli antichi contenitori (i partiti di massa novecenteschi, i canali della partecipazione politica tradizionale, le forme di aggregazione tardo-industriali). La trasformazione «antropologica» delle masse, nella transizione ormai compiuta da produttori-consumatori a consumatori *tout-court*. [...] Ma anche la mutazione culturale delle élite politiche, l’emergere di un loro inedito «spirito gregario», man mano che la loro reale autonomia decisionale si assottiglia<sup>25</sup>.

A causa di questi mutamenti nasce una moltitudine che non è un nuovo “soggetto” sociale, ma qualcosa di più impalpabile e mutevole: un *mood*, un atteggiamento, un sentire. La «forma informe» dei populismi «che assumono il disagio e i conati di protesta nelle società sfarinate e lavorate dalla globalizzazione e dalla finanza totale<sup>26</sup>». Sia nel sentire della massa magmatica che nella forma informe o priva di contenuti stabili riecheggiano le descrizioni di Laclau, così come nella critica di Pierre-André Taguieff, nel suo *L’illusione populista* del 2003, all’uso semplicistico e consolatorio delle etichette di “fascismo” o “neofascismo” date al fenomeno populista.

Il termine “fascismo” è qui di stretto uso polemico, opera per globalizzazione (“il fascismo”) e presuppone un’essenzializzazione [...]. Come certe altre parole o espressioni del linguaggio politico contemporaneo, per esempio “il razzismo” o “l’estrema destra”, “fascismo” funziona come una parola che fa paura, che risveglia timori o brutti ricordi, ma anche una parola con cui si vuole fare paura [...]. Questi usi polemici, ormai diventati routine, di categorie dell’analisi storica e politologica producono termini insieme globalizzanti e demonizzanti che rendono oscuri, più di quanto non chiariscano, gli eventi [...] sostituendosi all’indagine sui fattori del contesto e all’analisi dei fenomeni emergenti, forniscono solo illusioni consolatorie, a cominciare da quella di dominare razionalmente il fenomeno<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> Ivi, p. 9.

<sup>26</sup> Ivi, p. 10.

<sup>27</sup> Pierre-André Taguieff, *L’illusione populista*, Bruno Mondadori editore, Milano 2003. P. 7.

Se per Laclau l'etichetta di "fascismo", così come quelle di "socialismo", "comunismo, etc., sbagliavano a descrivere il fenomeno associandogli un contenuto stabile e considerandolo come un avvenimento extra-ordinario dell'orizzonte politico, per Taguieff le "teorie del ritorno del fascismo" non solo seppelliscono in una critica sterile le domande più urgenti sulla società e sui cambiamenti economico-sociali, ma innescano anche un meccanismo di identificazione col passato che accantona qualsiasi pericolosità o allarme del fenomeno. Se è un ritorno di qualcosa già passato, infatti, è per sé evidente di cosa si tratti e quindi non sarà possibile una reale influenza sul futuro. Un passato che ritorna uguale a sé stesso, si pensa, può ripresentarsi solamente nelle forme del comico o del grottesco.

Christa Deiwick<sup>28</sup>, nel suo studio del 2009, ha individuato tre caratteristiche principali nei populismi tradizionali, che ritengo sia più corretto riferire al *populismo deviante*, come devianza – appunto – e radicalizzazione di macro caratteristiche del populismo propriamente detto. Di quest'ultimo Laclau ha messo in rilievo le tre variabili generali, possiamo così riassumere: la costruzione di un'identità – il significante vuoto – a partire dal formarsi di una «domanda popolare»; la nascita di una contrapposizione politica tra questa identità, che definisce il «popolo», e il sistema dominante; l'eterogeneità costitutiva del soggetto politico che solleva la «domanda popolare» e si riconosce sotto l'identità da essa derivante.

Le tre caratteristiche individuate da Deiwick, sono *in primis* la centralità della nozione di «popolo».

Nella sua dimensione «calda» di comunità vivente, quasi una sorta di entità prepolitica e pre-civile [...]. Un'entità organica, che dunque non ammette al suo interno distinzioni, vissute come colpevoli e deleterie divisioni. E che fonda una particolare concezione del conflitto politico: [...] la contrapposizione - «verticale» del popolo tutto intero nella sua incontaminata purezza originaria e di una qualche altra entità che si pone, indebitamente, al di sopra di esso [...] oppure, insinuante, al di sotto<sup>29</sup>.

Il concetto di «popolo» radicalizza il proprio valore identitario in un carattere indistinto e indistinguibile, un carattere pànico nel senso greco di *pan* opposto a *holon* - la distinzione organica in cui ogni singolarità è mantenuta benché inserita all'interno di una comunità -, un'unità fusionale

<sup>28</sup> Christa Deiwick, *Populism*, in *Living Reviews in Democracy*, I (2009).

<sup>29</sup> Marco Revelli, *Populismo 2.0*, op. cit., pp. 12-13.

di tutti gli individui che viene posta come originaria e prepolitica. La contrapposizione «verticale», d'altra parte, è ciò che scardina quelle categorie politiche e sociali nelle quali la massa o non rientra più, o verso le quali sembra assumere posizioni contraddittorie e insensate. Infatti, se la contrapposizione «orizzontale» e paritaria è per Dewicks e Revelli in generale aperta al dialogo tra prospettive diverse, al rapporto dialettico, quella «verticale» si getta alle spalle qualsiasi distinzione tradizionale, rimettendosi esclusivamente alla contrapposizione tra una «élite privilegiata» e il «popolo». Una possibile spiegazione di come avvenga questo passaggio dalla contrapposizione «orizzontale» a quella «verticale» è suggerita da Taguieff:

quando lo spazio politico si chiude su sé stesso diventando al suo interno indifferenziato, la bipolarizzazione perde il suo carattere funzionale e si sviluppa l'idea che la scissione destra/sinistra sia irrimediabilmente “superata” [...]. La dimensione del *polemos*, espulsa dal sistema, si ricostituisce tra questo e i suoi nemici<sup>30</sup>.

Quando cioè sono annullate tutte le contrapposizioni produttive, fertili di sviluppo, in nome di un'evoluzione rispetto ai “vecchi valori” che porta però ad un'indifferenziazione dei programmi e dei partiti politici, il *polemos*, il dibattito politico virtuoso, scompare dall'interno di un sistema – definito ora una «élite» – e si ripresenta come nuova frontiera dicotomica nella contrapposizione tra il sistema stesso e ciò che è fuori di esso, il «popolo». Da una contrapposizione orizzontale virtuosa, dialettica, si giunge quindi secondo Revelli e Taguieff ad una contrapposizione verticale e adialettica che taglia trasversalmente tutte le categorie politiche e sociali precedenti, per stabilire una nuova opposizione di due insiemi al loro interno indifferenziati. Laclau descrive invece questo aspetto in termini differenti, presentandolo in un'ottica neutrale: il populismo «”semplifica” lo spazio politico, rimpiazzando una serie complessa di differenze e determinazioni con una secca dicotomia, i cui poli sono inevitabilmente imprecisi<sup>31</sup>». Quindi la sua “vaghezza” ed “eterogeneità”, nonché trasversalità, sono per Laclau caratteristiche intrinseche e necessarie alla dinamica politica del populismo in senso proprio. Se il populismo può chiarire l'orizzonte politico quando c'è una sovrabbondanza di differenziazioni e suddivisioni al suo

<sup>30</sup> Pierre-André Taguieff, *L'illusione populista*, op. cit., p. 13.

<sup>31</sup> Ernesto Laclau, *La ragione populista*, op. cit., p. 19.

interno che portano all'immobilismo, rendendo nuovamente possibile l'azione politica, il *populismo deviante* si pone invece in una contrapposizione assoluta, a cui si aggiungono elementi ulteriori.

È la seconda caratteristica del *populismo deviante*: la teoria del complotto o l'idea del tradimento.

Un qualche abuso, una sottrazione indebita, un complotto ordito ai danni degli onesti cittadini, secondo uno stile di pensiero che rifonda il conflitto non solo in termini politici e sociali ma anche, e in primo luogo, «etici»: come contrapposizione morale tra giusti ed empi, onesti e corrotti [...] una costruzione morale dell'«altro» come antitesi, nel confronto con il quale finiscono per rivelarsi i valori costitutivi della comunità di riferimento<sup>32</sup>.

La contrapposizione verticale è quindi non solo una contrapposizione politica, come poteva essere principalmente quella orizzontale, ma diventa soprattutto una contrapposizione morale tra “buoni” e “cattivi”, tra “noi”, popolo puro e originario, lavoratore e onesto, prepolitico, e “loro”, politici di professione, scansafatiche e disonesti. C'è in effetti un esempio molto evidente di questa caratteristica populista nell'attualità italiana, ed è la contrapposizione sui *social networks* nei discorsi di politici e non, tra il «buonismo» e il «cattivismo»<sup>33</sup> rispetto ai migranti. Il primo è una definizione negativa che indicherebbe l'ipocrisia di chi non vuole fermare l'“invasione” dei migranti, nascondendosi dietro all'idea che le migrazioni siano un fenomeno storico naturale inarrestabile. Il secondo sarebbe la posizione di chi ritiene, al contrario, di avere uno sguardo limpido e coraggioso sul problema dell'“invasione” e vuole fermare l'immigrazione, chiudere i porti, bloccare *Mare Nostrum*. Risaltano sia il carattere di opposizione noi-loro e buoni-cattivi, che la teoria del complotto. Alle stesse logiche sembra rispondere la costruzione del «noismo» studiato da Luigi Cavalli-Sforza e Daniela Padoan nei meccanismi di inclusione-esclusione sociale<sup>34</sup> dei migranti.

Infine, la terza caratteristica: il rovesciamento di potere. Se la forma populista neutrale descritta da Laclau aveva un «doppio volto» nel tendere a *sovversione e ricostruzione*, il *populismo deviante* tende idealmente

<sup>32</sup> Marco Revelli, *Populismo 2.0*, op. cit., p. 13-14.

<sup>33</sup> Antonio Polito, *Il buonismo è finito. Ma il cattivismo di Salvini è meglio?*, Corriere della Sera, 18.06.2018.

<sup>34</sup> Luigi Luca Cavalli-Sforza e Daniela Padoan, *Razzismo e noismo. Le declinazioni del noi e l'esclusione dell'altro*, Einaudi Torino 2013.

alla cacciata dell'oligarchia usurpatrice [...] e alla restaurazione di una sovranità popolare finalmente riconosciuta, da esercitare non più attraverso la mediazione delle vecchie istituzioni rappresentative ma grazie all'azione di leader (tendenzialmente carismatici o comunque legati emotivamente alla propria «gente» attraverso meccanismi di transfert) in grado di fare «il bene del popolo»<sup>35</sup>.

La devianza è qui tuttavia riconoscibile in un altro aspetto sollevato da Revelli: l'utilizzo di un linguaggio rivoluzionario. Un linguaggio che non sembra tuttavia investire mai la società nel suo complesso, come potevano fare le grandi ideologie del Novecento, ma riguarda esclusivamente il personale politico, la “casta”, da sostituirsi in toto, senza cambiare però la struttura della società stessa, i rapporti di potere: cambiare gli attori senza cambiare le parti.

A partire dagli anni '80 si è cominciato a parlare di “neopopulismo”. Inizialmente lo si usava per indicare i populismi sudamericani mettendone in evidenza la diversità di contenuti rispetto ai precedenti populismi europei e americani. Oggi invece è utilizzato per sottolineare *in primis* il carattere recente in termini di tempo dei fenomeni populistici. Ritengo che anche all'interno di questa nuova categoria sarebbe feconda una ricostruzione della medesima distinzione tra neopopulismi in senso proprio e *neopopulismi devianti*, anche se resta da indagare se sia effettivamente necessario da un punto di vista concettuale e teorico l'utilizzo di questo prefisso, oppure se analizzando i fenomeni attraverso la definizione di Ernesto Laclau, non sia possibile sussumere anche questi al semplice populismo. Va tuttavia riconosciuto che il termine “neopopulismo” ha assunto nel frattempo un valore storico nell'identificare specifici movimenti, perciò non sarebbe comunque corretto cancellarne completamente l'utilizzo. Un approfondimento sul termine da un punto di vista concettuale è senz'altro auspicabile. Per il momento, riprendo l'utilizzo di carattere principalmente temporale che ne fanno i teorici occidentali contemporanei, intendendo per “neopopulismo” i fenomeni populistici sviluppatosi in Occidente all'incirca nell'ultimo ventennio.

Secondo il *Dizionario di Politica*, i neopopulismi - occidentali - hanno la caratteristica di associare le proprie strategie politiche a quelle del neoliberalismo, soppiantando sia il vecchio allineamento tra populismi e strategie nazionaliste e protezionistiche, sia il precedente favore per le politiche di industrializzazione. Il tentativo è ora quello di «scardinare la

---

<sup>35</sup> Marco Revelli, *Populismo 2.0*, op. cit., p. 14.

posizione di privilegio acquisita da alcune corporazioni nella società civile e nell'economia. Contro le rendite parassitarie di sindacati, cartelli di imprese, burocrati e "politici di professione", la risposta populista garantirebbe gli interessi di settori sociali emarginati o esclusi<sup>36</sup>». Comune al neoliberalismo è la preferenza per l'azione diretta, sminuendo istituzioni tradizionali come il parlamento o i partiti per poter imporre riforme dall'alto senza dover sottostare a compromessi o accordi con le parti sociali, e per portare a termine "necessarie riforme strutturali" della società e dell'economia senza alcuna mediazione. Mediazione che, nell'ottica complottista che caratterizza i populismi devianti vecchi e nuovi, significherebbe scendere a patti e rientrare negli inganni di quei "poteri forti" che schiacciano il «popolo».

Un altro carattere nuovo dei populismi contemporanei è la centralità assunta dal tema delle migrazioni. Strettamente legata al neoliberalismo, questa caratteristica dipende secondo Taguieff dal fenomeno della globalizzazione.

Questi voti "nazional-populisti" sono inoltre "antimondialisti" [...] [con un] rifiuto sia della mondializzazione, che delle élite mondializzate che vivono in un mondo decentrato, estraneo a quello di popoli nazionali, degli indigeni "locali". Ai flussi migratori planetari, percepiti come uno dei suoi effetti negativi [della globalizzazione] (lo "sradicamento") viene attribuita la crescente insicurezza dei cittadini in certi quartieri di grandi città o in certe zone periferiche. Ma, per chi sta in basso, la mondializzazione è anche uno sviluppo "selvaggio" in quanto produce un'accelerazione dei processi di destrutturazione/ristrutturazione, la cui conseguenza vissuta è il lavoro precario e la disoccupazione. L'immigrazione, oltre a essere ritenuta il principale fattore dell'insicurezza delle persone e dei beni, [...] è percepita nello stesso tempo come la causa profonda della perdita d'identità vissuta dai cittadini<sup>37</sup>.

L'immigrazione rappresenta cioè un sintomo visibile del cambiamento in corso con la globalizzazione, assunta a causa principale del disagio, costituendo uno dei temi centrali della discussione sul piano politico, nonché punto focale nella costruzione retorico-discorsiva della «frontiera interna» contro l'«élite». La migrazione ha in effetti la capacità di mettere a nudo un nodo problematico profondo della democrazia, come evidenzia Donatella Di Cesare: la frontiera. La frontiera costituisce il luogo del

---

<sup>36</sup> Davide Grassi, *Neopopulismo* all'interno di *Populismo*, in *Dizionario di Politica*, a cura di Norberto Bobbio, Nicola Matteucci, Gianfranco Pasquino, Utet, Novara 2016. P. 739.

<sup>37</sup> Pierre-André Taguieff, *L'illusione populista*, op. cit., p. 12.

paradosso della democrazia, dove cioè incontra la sua crisi strutturale e limite profondo.

La frontiera [...] per un verso delimita il territorio su cui si esercita la sovranità democratica, per l'altro separa i cittadini, membri della comunità, dagli stranieri che tentano di entrare, per un verso protegge il *démos* e il suo potere, per l'altro discrimina ed esclude, violando ogni principio di uguaglianza. La frontiera – come ha osservato Étienne Balibar – è la «condizione assolutamente non-democratica» della democrazia<sup>38</sup>.

Il paradosso si trova cioè tra il principio dell'applicazione universale dei diritti civili e politici – e ancor prima umani – e la limitatezza territoriale e fisica di questa applicazione, ristretta ad un gruppo definito di individui, una nazione. Da questo paradosso si è generata la convinzione che perché sia possibile la pratica dei diritti, sia necessario un bacino di applicazione limitato e stabile, e quindi l'esclusione di tutti i soggetti che non fanno parte di una presupposta «comunità originaria», legata alla «terra» e al «sangue». Anche in questo caso, le teorie sulla gestione della migrazione tese alla chiusura dei confini si sono facilmente intrecciate al liberismo. Iniziatore di questo approccio alla migrazione fu Michael Walzer in *Sfere di giustizia* (1983), secondo cui l'appartenenza ad una comunità statale è un bene concesso ai suoi cittadini dalla giustizia distributiva, mentre lo Stato è da considerarsi come un *club* privato, avente diritto di accettare o rifiutare le domande di nuovi soci senza dover giustificare la propria decisione, secondo una finzione di contratto tra pari. Una finzione – commenta Di Cesare - volta a nascondere l'asimmetrica realtà delle cose, nel rapporto tra richiedenti asilo, rifugiati, e stati sovrani.

Marco Revelli dedica una sezione specifica ai “neopopulismi italiani” in *Populismo 2.0*. In Italia, infatti, l'impoverimento dovuto al cambiamento di economia e alla crisi del 2008 è avvenuto in modo molto più grave rispetto ad altri Paesi occidentali, coinvolgendo il 97% della popolazione, a fronte dell'81% negli USA, del 70% nel Regno Unito e del 63% in Francia<sup>39</sup>. Questo ha generato una crisi sociale maggiore e

---

<sup>38</sup> Donatella Di Cesare, *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2017. P. 52.

<sup>39</sup> McKinsey Global Institute, *Poorer than their parents? Flat or falling incomes in advanced economies*, McKinsey & Co., luglio 2016. Presente qui: <https://www.mckinsey.com/featured-insights/employment-and-growth/poorer-than-their-parents-a-new-perspective-on-income-inequality>

l'attecchire più precoce del fenomeno populista, che si è qui prodotto e diversificato addirittura in tre tipologie. Seppur accomunati da alcune caratteristiche comuni, come la forte personalizzazione da parte del *leader*, la dis-intermediazione – o volontà di comunicazione diretta con il «popolo», che è ormai un «pubblico» – e il presentarsi propagandisticamente come nuovo inizio e rottura con il passato, i tre modelli descritti da Revelli hanno infatti tra loro alcune differenze fondamentali. Il primo, coincidente con la propaganda politica degli anni di Berlusconi, rappresenta, un neopopulismo che non si modifica tanto nei suoi contenuti quanto fondamentalmente nell'utilizzo pervasivo del nuovo mezzo di propaganda: la televisione. Già Taguieff nel 2003 aveva coniato un termine apposito per descriverlo – *telepopulismo*.

Il suo messaggio più profondo passa non solo attraverso i segmenti del palinsesto dedicati alla cronaca o al dibattito politico (certo, anche questi, pervasivamente) ma nei programmi d'intrattenimento, nelle *telenovelas*, nella stessa pubblicità, negli stili che diffondono, nell'antropologia che sedimentano, nel repertorio valoriale che destituiscono di senso e in quello che gli sostituiscono<sup>40</sup>.

Non c'è più, cioè, un solo spazio dedicato alla politica, né si parla solamente di politica in senso proprio, ma si tratta della trasmissione di una visione del mondo, una *Weltanschauung* fortemente orientata. È l'utilizzo di quella che Taguieff aveva chiamato *surmodernità* nella comunicazione, un bombardamento propagandistico attraverso un eccesso di eventi, di immagini e di individualizzazione. Uno *choc* culturale e sociale volontariamente reiterato, una versione radicalizzata e strategica di quella «fantasmagoria del moderno» che Benjamin aveva individuato, riprendendo in parte Simmel, come caratteristica della metropoli di inizio Novecento. Il secondo modello ha invece un carattere preponderante detto del «populismo di governo» o «populismo dall'alto», un tentativo cioè di recuperare la «moltitudine liquida», attirata grazie all'uso del linguaggio populista, e reinserirla in un'ottica di governabilità, di sistema. Vi è quindi un terzo modello, definito «cyberpopulismo», a costituire un passo avanti nell'evoluzione del neopopulismo. Citando ancora Benjamin: «La crisi delle democrazie borghesi si può intendere come crisi delle condizioni di

---

<sup>40</sup> Marco Revelli, *Populismo 2.0*, op. cit., p. 125-126.

esposizione dell'uomo politico<sup>41</sup>». Le crisi delle democrazie occidentali sarebbero cioè strettamente correlate all'utilizzo politico dei nuovi media. Se nella sua epoca Benjamin osservava l'utilizzo propagandistico della radio, della fotografia e del cinema non solo per veicolare le ideologie ma soprattutto per la costruzione del mito del capo carismatico – il cui risultato scivolerebbe sempre nella figura del «dittatore<sup>42</sup>» -, ai giorni nostri i neopopulismi italiani sembrano parimenti caratterizzarsi e avvicinarsi l'un l'altro principalmente in base al *medium* cui fanno riferimento: la televisione o il web. Secondo Revelli, infatti, il declino della televisione e il diffondersi dell'utilizzo di internet sono state alcune delle cause principali, rispettivamente, del declino del telepopulismo e dell'affermarsi del cyberpopulismo. La capacità inattesa di questa nuova terza forma sarebbe quella di comporre insieme tutti i mezzi, vecchi e nuovi, della comunicazione e del coinvolgimento politico: dai blog ai giornali e telegiornali, dagli spazi virtuali del cyberspazio agli spazi reali delle piazze. Sembra profilarsi così ciò che Taguieff aveva descritto:

il processo di globalizzazione comunicazionale costituisce quindi un fattore di accelerazione del passaggio da una democrazia dei partiti di massa a una democrazia di opinione o, per dirla in modo più rigoroso, a una democrazia del

---

<sup>41</sup> Walter Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, in *Gesammelte Schriften*, Vol I.2, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1974, pp. 431- 469 (*L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, trad. it. a cura di A. Pinotti e A. Somaini in *Aura e choc*, Einaudi, Torino 2012. P. 35). Dell'opera benjaminiana esistono in realtà quattro versioni: il manoscritto, una seconda versione dattiloscritta (a cui l'autore si riferì come *Urtext*), una terza versione modificata in base alle richieste di Theodor Adorno – che ne controllava la pubblicazione per *Zeitschrift für Sozialforschung*, la rivista dell'Istituto per la Ricerca Sociale di Francoforte, emigrato dal 1934 a New York e unica fonte di sostentamento per Benjamin in quegli anni – e ad alcuni tagli fatti senza il consenso di Benjamin, tradotta in francese da P. Kossolowski; e infine la quarta, frutto di rielaborazioni successive dell'autore fino al 1939. È generalmente più diffusa e conosciuta la quarta versione, riportata anche all'interno della traduzione *Opere Complete* a cura di E. Ganni, R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser per Einaudi. La quarta versione è frutto però di forti modificazioni richieste all'autore, che cambiarono i connotati teorici originali dell'opera presentando una posizione più negativa e pessimista nei confronti delle possibilità politiche e sociali dei nuovi media in rapporto alle masse. Per raccogliere un ventaglio di spunti teorici più ampio ritengo sempre più prolifico fare quindi riferimento all'*Urtext*, tradotto in italiano nella raccolta di scritti *Aura e choc*. Nell'introduzione alla raccolta vi è inoltre un piccolo approfondimento sulle vicissitudini delle quattro versioni dell'opera, pp. 5-15.

<sup>42</sup> Ivi, p. 36.

pubblico. [...] La democrazia virtuale che così si profila presuppone la sostituzione dello spazio pubblico con uno spazio pubblicitario infinitamente allargato. Il tempo reale realizzato dalle nuove tecnologie della comunicazione è un tempo non storico, un tempo mondiale o perpetuo presente mondiale [...], quello del grande mercato planetario, in cui il modello del cittadino scompare a vantaggio di quelli del cliente e del consumatore. Nel contesto della mondializzazione tecnocomunicazionale, si osserva che la dinamica dell'individualizzazione [...] si intreccia con quella della "presentizzazione"<sup>43</sup>.

### *Radicamento degenerato*

Quali sono i meccanismi che permettono il diffondersi così ampio dei *populismi devianti*? Secondo quali dinamiche le persone "rispondono" a queste parole, a volte così chiaramente contraddittorie?

È possibile introdurre alcune categorie d'interpretazione a partire dalle riflessioni di Simone Weil ne *La prima radice*. Pierre-André Taguieff aveva parlato di «sradicamento» non solo a proposito dei flussi migratori planetari ma anche della popolazione stanziale, come «perdita d'identità». È quindi interessante approfondire in che modo si può dire che i *populismi devianti* siano caratterizzati da un certo tipo di radicamento.

In questo testo fondamentale del 1943, Weil riflette sulla situazione politica della Francia occupata dai nazisti, nonché sui ruoli della propaganda e dei mass media. Terminata l'analisi dello sradicamento e giungendo invece alla *pars construens* del proprio saggio, Weil inizia a descrivere il meccanismo del *radicamento*. Ella osserva che per provocare un'azione nella società, un movimento sociale generalizzato verso qualcosa, c'è bisogno di un «carburante», come della benzina per muovere un'automobile. Questo carburante lo chiama i «moventi della politica<sup>44</sup>», e ne individua cinque tipologie. Sono la paura e la speranza, ispirati attraverso le minacce o le promesse; la suggestione; l'espressione di pensieri e sentimenti inespressi nelle masse o in alcune parti della società; l'esempio; e le modalità proprie dell'azione e delle organizzazioni. Secondo Weil nel '900 i moventi della politica più utilizzati da parte delle classi al potere erano principalmente paura e speranza – da parte di tutti i politici – e suggestione – specialmente da parte di Adolf Hitler, che ne accentuò la

<sup>43</sup> Pierre-André Taguieff, *L'illusione populista*, op. cit., p. 124.

<sup>44</sup> Simone Weil, *La prima radice*, SE, Milano 1990, p. 173.

valenza di dominio e costrizione. Guardando alla contemporaneità attraverso queste lenti, nei discorsi dei *populismi devianti* risultano parimenti riconoscibili paura e speranza, combinate tuttavia al terzo movente: l'espressione dei sentimenti inespressi. Il raccogliere cioè quel sentimento di disagio, di emarginazione e di espropriazione, dovuto alla crisi socio-economica, a causa del quale la «moltitudine liquida» monta sempre più in rifiuto del sistema, in azioni di protesta, in radicalizzazione politica.

È sulla descrizione di questo terzo movente che voglio concentrare l'attenzione. Weil ne osserva le caratteristiche:

accade che un pensiero, talvolta formulato nell'intimo, talaltra non formulato, scavi sordamente l'anima e tuttavia solo debolmente agisca su di essa. Se si sente invece formulare quel pensiero al di fuori di noi, da altre persone e da qualcuno le cui parole ci paiono degne di attenzione, esso centuplica la propria forza e può talvolta provocare una trasformazione interiore. Accade anche che si abbia bisogno, più o meno consciamente, di sentire certe parole le quali, quando vengano effettivamente pronunciate e provengano da un luogo donde naturalmente ci si aspetti del bene, ci porgono conforto, energia e quasi un reale nutrimento<sup>45</sup>.

È da notare che l'espressione dei sentimenti inespressi ha una valenza soprattutto positiva per l'autrice, mentre sembrerebbe essere il secondo movente, la suggestione, ad essere connotato in senso negativo. Infatti è associato immediatamente al totalitarismo nazista. Ma, tenendo a mente il monito di Taguieff e di Laclau a non confondere i populismi con i fascismi, e soprattutto considerando le caratteristiche principali dei primi – inassimilabili ai secondi –, è necessario guardare ad un movente altro dalla “semplice” suggestione per suggerire un'analisi filosofica del fenomeno. Per quanto vicini alla suggestione, i populismi traggono tuttavia la maggior parte della propria forza dal terzo movente.

Esprimere sentimenti inespressi significa, positivamente, dire «parole di verità» su una situazione, parole che possano essere l'inizio di un nuovo modo di stare e di agire politicamente e costituire quindi un nuovo *radicamento nel linguaggio*. Weil continua: «queste due funzioni della parola vengono adempiute, nella vita privata, dagli amici o dalle guide naturali<sup>46</sup>». Le parole di verità emergerebbero cioè più comunemente dalle relazioni con le persone più vicine. Ma c'è un'altra circostanza, scrive

---

<sup>45</sup> Ivi, pp. 174-175.

<sup>46</sup> Ivi, p. 175.

Simone Weil, in cui queste parole di verità emergono non da un rapporto vicino, personale, ma da rapporti collettivi. Accade quando a condividere un certo sentimento latente, “inespresso”, non è solo un gruppo di persone ma è l’intera società, o una sua gran parte – come nel caso di una crisi sociale. In quel caso può emergere una persona, o poche persone, che danno voce a questo sentimento, in un rapporto che non è più di uno-a-uno ma è invece di uno-a-molti o pochi-a-molti. È, per dirlo con le parole di Laclau, il formarsi del rapporto biunivoco tra il soggetto sociale individuato dalla «domanda popolare» e la sua rappresentanza, o *leadership*. Nel *populismo deviato*, c’è una radicalizzazione di questo rapporto, che tende a sbilanciarsi enormemente dalla parte di una *leadership* personalizzata. È quel desiderio del «popolo» di affidarsi non ai canali istituzionali della mediazione politica ma a «leader (tendenzialmente carismatici o comunque legati emotivamente alla propria “gente” attraverso meccanismi di transfert) in grado di fare il “bene del popolo”<sup>47</sup>». È inoltre riconoscibile nei *populismi devianti* una palese evoluzione della figura del *leader*. Come scrive Revelli, se il *leader* populista di inizio Novecento era un *outsider*, un vero “uomo del popolo” che si metteva in politica per cambiare le cose, in seguito è stato sufficiente che il *leader* non appartenesse all’«élite» politica. Oggi i *leader* populistici sono tutt’altro che *outsider*, provengono invece da quelle stesse *lobby* economiche o «élite» politiche verso le quali il loro «popolo» rivolge la sua rabbia.

Quella verso i *leaders* non è più un rapporto di reciproca influenza ma in molti casi di cieca fiducia, che non si modifica nel confronto con la realtà. Vorrei citare al riguardo l’interessante analisi di Valentina Pazé in *In nome del popolo. Il problema democratico*, dove l’autrice propone due spiegazioni delle dinamiche di sottomissione dei singoli al *leader* populista descrivendo due possibili profili soggettivi: i «subalterni» e gli «stupidi».

Il subalterno non mette in discussione i criteri di giudizio, e pregiudizio, diffusi nella cultura egemonica. Appartiene a un «mondo dei vinti» che, invece di alzare la testa e lottare per la propria emancipazione, si fa sviare dalla propaganda, finendo per combattere battaglie non sue. [...] ha talmente interiorizzato la concezione del mondo dominante [...] da provare disprezzo per sé stesso e ammirazione per i suoi oppressori. È dunque plausibile ipotizzare che, nel momento in cui deve scegliere qualcuno che lo rappresenti, il subalterno non voti per un proprio «simile», ma per qualcuno che gli appare «totalmente altro» da lui. Qualcuno che proviene dal

---

<sup>47</sup> Marco Revelli, *Populismo 2.0*, op. cit., p. 14.

mondo dorato di cui anche lui vorrebbe far parte, su cui proiettare desideri, speranze, attese salvifiche<sup>48</sup>.

Il subalterno è quindi un soggetto succube della cultura dominante, che interiorizza talmente la propria posizione minoritaria e disprezzata da scegliere un *leader* appartenente proprio a quella quota di società responsabile del suo stato. Secondo l'autrice si tratta di un soggetto ignorante, che può sconfinare nel vero e proprio «analfabetismo». Il «subalterno» non possiede dunque gli strumenti culturali necessari a sviluppare un senso autonomo della realtà, obiettivi e idee, un senso critico. Perciò è, in un certo senso, «innocente» nella sua scelta rappresentativa.

Lo «stupido» è invece un soggetto completamente diverso, che Pazé descrive riprendendo le riflessioni di Dietrich Bonhoeffer in *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere (1970)*<sup>49</sup>.

È «un difetto che interessa non l'intelletto ma l'umanità di una persona», e consiste essenzialmente nella rinuncia a pensare con la propria testa da parte di chi si lascia ammaliare dall'"ostentazione esteriore di potenza, politica o religiosa che sia"<sup>50</sup>.

Di regola abbastanza istruito e integrato per capire che cosa gli conviene, e tuttavia apparentemente incapace di agire in modo conseguente, proclive com'è a farsi abbacinare da promesse assurde, parole vuote, immagini truccate. Perfettamente in grado di districarsi nella vita professionale e familiare, lo «stupido» «entrando nel raggio della politica, [...] scende a un grado inferiore di rendimento mentale»<sup>51</sup>.

Gli «stupidi» sono quindi, secondo l'autrice, decisamente meno innocenti rispetto ai subalterni. La scelta insensata della propria rappresentanza si realizzerebbe quando per i soggetti è, da un lato, possibile e facile accedere alla conoscenza delle cose e delle circostanze, ma, dall'altro, questa conoscenza porta con sé conseguenze negative. Intuendo queste conseguenze, il soggetto preferisce non sapere e affidarsi alle rassicurazioni di altri. Il risultato è un affidamento emotivo più che razionale, che ha bisogno di strategie altre dalla sola confutazione logica per essere disancorato. Infatti «ai fatti che sono in contraddizione con i pregiudizi

---

<sup>48</sup> Valentina Pazé, *In nome del popolo. Il problema democratico*, Laterza, Roma-Bari 2011, pp. 54-55.

<sup>49</sup> Dietrich Bonhoeffer, *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere (1970)*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1988.

<sup>50</sup> Valentina Pazé, *In nome del popolo. Il problema democratico*, op. cit., p. 65.

<sup>51</sup> Ivi, p. 83.

personali semplicemente non si deve credere – in questi casi lo stupido diventa addirittura scettico – e quando sia impossibile sfuggire ad essi, possono essere messi semplicemente da parte come casi irrilevanti»<sup>52</sup>.

Per tornare alle riflessioni di Simone Weil, quando l'autrice illustra il terzo movente sta facendo riferimento al sentimento di resistenza all'invasione nazista che molti francesi condividevano e a cui De Gaulle e il governo provvisorio francese esule in Inghilterra avrebbero dovuto dare voce come *leaders* esterni per cominciare una resistenza attiva dall'interno. Qui è ravvisabile la differenza tra il significato del terzo movente per la filosofa francese e quello per la contemporaneità: il divario tra il bisogno di *leadership* da parte di una popolazione occupata militarmente e il desiderio da parte del «popolo» di un *leader* carismatico a cui affidare la soluzione di tutti i problemi in un'ottica di complottismo e contrapposizione ad una «élite» designata, se non verso un capro espiatorio.

Un'ultima caratteristica del terzo movente. Per esprimere queste parole di verità, anche in un rapporto collettivo, Weil pone delle condizioni:

Per un simile compito è indispensabile un interesse appassionato per gli esseri umani, chiunque essi siano, e per la loro anima; una capacità di mettersi nei loro panni e di far attenzione ai sintomi dei pensieri inespressi, un certo senso intuitivo della storia che si sta compiendo, e la facilità di esprimere per iscritto sfumature delicate e relazioni complesse<sup>53</sup>.

Dire la verità di un sentimento inespresso muove la massa «qualunque sia il livello degli scopi perseguiti»<sup>54</sup>, scrive Weil, e qui sta il lato negativo del meccanismo del terzo movente. Il riconoscimento del proprio sentimento che un gruppo sociale ricerca, di cui ha bisogno, «risponde» anche a parole semplificatrici, cerca di radicarsi in esse. Ciò a cui ci si trova di fronte nella contemporaneità è quindi un funzionamento *apparente* del terzo movente, perché non porta ad un vero radicamento, ad un vero cambio di prospettiva che spinga ad un cambiamento dell'ordine sociale. È una forma di radicamento *degenerato*: un utilizzo del terzo movente per l'azione politica in modo *altro* rispetto alla forma virtuosa che descriveva Weil, non per esprimere effettivamente un sentimento collettivo nelle sue sfumature e complessità, per cercare una soluzione che risponda alla sua «domanda», ma per cavalcarne l'onda d'indignazione e guadagnare

<sup>52</sup> Dietrich Bonhoeffer, *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere (1970)*, op. cit., p. 65.

<sup>53</sup> Ivi, p. 181.

<sup>54</sup> Ivi, p. 175.

potere all'interno di un sistema che resta invariato. Ciò a cui corrisponde questo *radicamento degenerato* è piuttosto la descrizione che Weil fa della propaganda: «La propaganda non mira a suscitare un'ispirazione; essa chiude invece, essa condanna ogni fessura attraverso la quale possa penetrare un'ispirazione: gonfia tutta l'anima col fanatismo»<sup>55</sup>.

Quello che i *populismi devianti* mettono in atto è restituire parole in termini di sentimenti pieni, privi di sfumature. L'immagine del «popolo» come comunità originaria e “pura” rispetto alla corruzione di una presupposta «élite» e la stessa relazione verticale che contrappone il «popolo» ai privilegiati presuppongono un'ideologia che spinge a suddividere la società in due masse fusionali. Come fusionale è rappresentata la massa del «popolo», pànica, che non accetta distinzioni al suo interno, né fisiche né di pensiero, perché «vissute come colpevoli e deleterie divisioni». Ma fusionale è altrettanto la proiezione dell'immagine dell'«élite», che non distingue tra idee, provenienze culturali e politiche, motivazioni, ma accomuna il tutto in un magma di “oppressori” e “traditori”, secondo le linee complottiste. Una contrapposizione di questo tipo è intrinsecamente incapace di dialogo. La sua narrazione è sempre un insieme saturo, che non lascia spazio ad alcuna entrata esterna. Dispone già di una “spiegazione a priori” di qualsiasi evento, informazione o notizia imprevista, ritornando sempre di nuovo ad una *Weltanschauung* semplicistica e schematica che costituisce l'essenza, e il collante, della massa populista. Per lo stesso motivo, poiché non è motore di *sovversione* e *ricostruzione*, quindi di cambiamento strutturale del sistema, è anche un insieme impermeabile all'evolvere storico. Rifiutando di raccogliere gli stimoli per il cambiamento, l'adattamento, il *populismo deviante* non è passabile di evoluzione propria, ma si trova spesso confermato o dismesso dallo stesso ordine storico.

### *Un altro tipo di comunità*

Vorrei ora estendere la costellazione di riflessioni sul populismo alle elaborazioni di Jean-Luc Nancy su quelle forze che si giocano nell'essere-in-comune dei soggetti. Queste forze, o spinte, consentono di illuminare alcune delle reti strutturali su cui le comunità si costruiscono ed evolvono.

---

<sup>55</sup> Simone Weil, *La prima radice*, op. cit., p.171.

Nancy scrive a partire da una convinzione: il concetto di comunità, per come è stato concepito dalla filosofia fino all'età moderna, genera un'*impasse* metafisica e, per dirla in termini heideggeriani, a un essere-per-la-morte. Conduce cioè ad una "essenzializzazione" che determina uno scavalco dell'importanza dei singoli e un progressivo sacrificio delle loro peculiarità, in nome del realizzarsi di una presupposta "essenza" della comunità nel futuro. Una fusione di tutti i singoli nella comunità, secondo i suoi valori, la sua ideologia, la sua meta finale, che si concretizza nella cancellazione della specificità di ognuno. I singoli sono ridotti *in primis* a "individui" - letteralmente "non-divisibili". Gli individui non si definiscono a partire dalle proprie caratteristiche specifiche ma sono definiti "per scomposizione", a partire dall'insieme della comunità. Sono tra loro sostituibili, interscambiabili, pezzi uguali di una piramide di tasselli che si identificano in un'unica idea, un'unica *Weltanschauung*, e trasferiscono il loro "compimento essenziale" - la realizzazione del proprio essere in quanto singolo - nel compimento della comunità. Una comunità concettualizzata in questo modo sfocia inevitabilmente nella logica del sacrificio umano: la morte degli individui nel presente perché la comunità possa raggiungere la sua realizzazione nel futuro. Nancy scrive pensando alle due guerre mondiali, al sacrificio di milioni di soldati, e in seguito anche di civili, in nome degli ideali totalitari.

È facile notare un parallelismo tra la comunità "tradizionale" descritta da Nancy e i raggruppamenti concettuali dei *populismi devianti* in insiemi saturi contrapposti di «popolo» ed «élite», indistinti al loro interno e impermeabili all'influenza esterna. Il confronto col pensiero del filosofo francese permette quindi di compiere un primo passo verso una possibile *pars construens* alternativa nella modulazione delle strutture sottese all'essere-in-comune. Parallelamente, il contrasto tra le caratteristiche della comunità che segue il paradigma "tradizionale" e della comunità alternativa proposta dal filosofo consente di accentuare i toni delle ombre che i populismi in genere possono portare con sé, specialmente se divengono devianti. Portare alla luce, almeno in parte, le conseguenze profonde di una tale impostazione di pensiero.

Di fronte alla terribile eredità del concetto di comunità dell'epoca moderna Nancy intende proporre un percorso concettuale differente. Ripensare il concetto di comunità secondo una «comunità inoperosa», o *desouvrée*, non legata cioè al paradigma del produrre determinato e organizzato, identitario e fusionale, ma a quello dell'accadere imprevedibile e del mostrarsi delle singolarità. Un accadere inteso nel senso positivo di un

fiorire di elementi inaspettati a partire da intrecci non determinati a priori, fra singolarità che si intersecano e producono il nuovo proprio grazie alla valorizzazione delle loro unicità. Ritengo quindi che il significato del prefisso “in” nella traduzione italiana non sia tanto per indicare una negazione dell’operatività della comunità alternativa, ma piuttosto per sottolinearne l’operatività differente, operante secondo altre modalità.

La nuova teorizzazione della comunità di Nancy parte dall’accettazione di quello che per l’autore sembra un dato di fatto, una tendenza naturale: ogni volta che le singolarità si mettono in comunità, la comunità tende a fondere, con una spinta centripeta, le singolarità stesse al proprio interno. Quando questo accade, è la comunità stessa a collassare su di sé, autodistruggendosi. È quindi necessaria una presa di consapevolezza della forza centripeta, da cui possa derivare una resistenza alla sua gravità. Il primo gradino fondamentale di questa resistenza si trova nel superamento dell’idea di Soggetto come unico, atomico e autonomo, solitario.

Ci vuole un *clinamen*. Ci vuole un’inclinazione, una pendenza, dell’uno verso l’altro, dell’uno attraverso l’altro o dall’uno all’altro. La comunità è almeno il *clinamen* dell’‘individuo’. Ma nessuna teoria, nessun’etica, nessuna politica, nessuna metafisica dell’individuo sono in grado di considerare questo *clinamen*, questa declinazione [inclinazione, più propriamente] o declino [inclinazione verso] dell’individuo nella comunità. Il ‘personalismo’ – o anche Sartre – sono riusciti tutt’al più a rivestire l’individuo-soggetto più classico di una pasta morale o sociologica: non l’hanno *inclinato*, fuori di sé, su quel bordo che è il suo essere-in-comune<sup>56</sup>.

Il Soggetto di Nancy è un soggetto strutturalmente aperto, attraversato dalla relazione con l’esterno. Lo è al punto che non è possibile, in effetti, definire esattamente il suo confine rispetto all’Altro o al mondo, avvicinando questo concetto a ciò che oggi è la cosiddetta “teoria della mente estesa”. È un soggetto, perciò, *statico*, teso e aperto al fuori-di-sé. Questa estasi, che «accade *all’essere singolare*<sup>57</sup>» è ciò che lo pone immediatamente in comunità. Quale tipo di comunità si formi in seguito, dipende dalla resistenza alla forza centripeta della fusione, al cedere o meno – soprattutto in che misura - all’ideologia dell’essenza. Ed è in particolare grazie allo stabilirsi di un equilibrio dialettico tra fusione ed estasi dei

---

<sup>56</sup> Jean-Luc Nancy, *La comunità inoperosa*, Edizioni Cronopio, Napoli 1992-2002, pp. 23-24. Corsivo dell’autore.

<sup>57</sup> Ivi, p. 29. Corsivo dell’autore.

soggetti che la comunità può rimanere sul *limen* e non tendere al collasso su sé stessa.

L'estasi dei soggetti non è solamente una tensione alla relazione verso l'altro ma anche un allargamento della propria prospettiva oltre i limiti della propria singolarità, *in primis* oltre i limiti delle proprie nascita e morte. Di questi limiti infatti l'essere umano non può avere conoscenza né coscienza perché, come scriveva Epicuro nel descrivere il *tetrafarmakon* «la morte, è nulla per noi, perché quando ci siamo noi non c'è la morte, e quando c'è la morte noi non siamo più<sup>58</sup>». Nascita e morte esulano dall'esperienza diretta, il singolo deve proiettarsi al di fuori di sé, nella comunità, per poterne sapere. «Una comunità è la presentazione ai suoi membri della loro verità mortale [...] della finitezza e dell'eccesso irrimediabile che costituiscono l'essere finito: la sua morte, ma anche la sua nascita<sup>59</sup>». Una finitezza che, se mantenuta, trattiene i soggetti dal percepirsi infiniti e la comunità dal cercare la propria infinitezza descrivendo una "essenza" di sé. E, quando le singolarità non rifuggono la propria finitezza, anche la comunità è finita e incompiuta, ma continuamente rigenerantesi. Partecipa cioè sempre di una nuova nascita e sempre di una nuova morte, invece che essere un'infinità lineare che si pone al di sopra degli individui, un'infinità di morte che non nasce mai. Finitezza, per Nancy, significa non ricercare mai il compimento di una presupposta "essenza", e determina quindi il carattere di «partizione» della comunità inoperosa.

La partizione stessa – non è né una comunione, né l'appropriazione di un oggetto, né un autoriconoscimento e neppure una comunicazione, così come la si intende fra soggetti. Questi esseri singolari sono essi stessi costituiti attraverso la partizione, sono distribuiti, piazzati o piuttosto *spaziati* dalla partizione che li rende *altri*: altri, l'uno per l'altro, e altri, infinitamente altri, per il Soggetto della loro fusione che sprofonda nella partizione, nell'estasi della partizione, 'comunicando' di non 'comunicare'. Questi 'luoghi di comunicazione' non sono più luoghi di fusione, benché si possa *passare* dall'uno all'altro; sono definiti e esposti attraverso la loro dis-locazione. La comunicazione della partizione sarebbe, dunque, questa dis-locazione stessa<sup>60</sup>.

Quelle che Nancy chiama "partizione" e "dislocazione", si possono chiamare *differenza* e *taglio della differenza*. È quello che «non ti fa trovare

<sup>58</sup> Epicuro, *Lettere sulla felicità, sul cielo e sulla fisica*, BUR Rizzoli, Milano 2016. P. 145.

<sup>59</sup> Jean-Luc Nancy, *La comunità inoperosa*, op. cit. p. 44.

<sup>60</sup> Ivi, pp. 60-61. Corsivo dell'autore.

dove gli altri ti aspettano<sup>61</sup>», provocando continuamente uno scarto nel momento in cui si tenta di comparare, di opporre specularmente, di stabilire complementarità ma, soprattutto, di fondere in identità omogenee. È questo scarto, questa dislocazione, che Nancy considera essenziale perché l'essere-in-comune della comunità inoperosa possa restare sul *limen*, che è limite e confine di cose che si toccano. È quel muoversi obliquo, caro anche alla filosofia di Walter Benjamin, che genera una *soglia*, un punto di equilibrio e di continuo attraversamento tra singolarità e collettività. Solo così l'essere-per-la-morte della comunità identitaria può fare un passo indietro e salvarsi, restare un essere-per-la-vita, proprio perché non è in grado di comprendere, cioè di stringere tra le mani, tutte le singolarità, perché ciascuna la eccede, le sfugge. L'infinità nella comunità per Nancy ricade nell'ordine del sacrificio del singolo in nome della continuità di una "essenza superiore" della comunità. La comunità inoperosa al contrario non si trova al di sopra delle singolarità che ne fanno parte ma si costituisce *tra* i singoli, è il loro intreccio di relazione.

L'alterità delle singolarità, unita al *clinamen* dei soggetti, è ciò che concettualmente riapre il respiro nella contrapposizione satura tra insiemi fusionali, tra «popolo» ed «élite». La mancanza di completa identificazione nei due gruppi, lo sgretolamento del carattere monolitico, riapre la possibilità del dialogo perché i confini cominciano a fluidificarsi e l'opposizione rigida diventa impossibile. Per questo potrebbe costituire un'inclinazione dell'asse verticale dei populismi, determinando un movimento verso il ritorno al dialogo, alla contrapposizione dialettica.

Come per i singoli soggetti, anche la comunità inoperosa nel suo complesso, in quanto finita e partitiva, per Nancy sfugge alla determinazione statica: è lo scarto che sposta sempre verso altro, dovuto alla modificazione nella continua nascita e morte attraverso le singolarità.

L'incompiutezza è il suo 'principio' – se la si intende come un termine attivo che non designa l'insufficienza o la mancanza, ma l'attività della partizione, la dinamica del passaggio ininterrotto attraverso le rotture singolari. [...] Non si tratta di fare, di produrre o di instaurare una comunità; non si tratta neppure di venerare o di temere in essa una potenza sacra, ma di lasciare incompiuta la sua partizione<sup>62</sup>. La differenza della comunità inoperosa non è definibile in un concetto esatto, né sarebbe giusto farlo. Come per le singolarità, non è possibile

<sup>61</sup> Luisa Muraro, *Partire da sé e non farsi trovare...*, in Diotima, *La sapienza del partire da sé*, Liguori editore, Napoli 1996. P. 8.

<sup>62</sup> Jean-Luc Nancy, *La comunità inoperosa*, op. cit. p. 78.

stabilirne il confine in una presupposta “essenza”, *definirla*, ma solamente descriverla nel suo muoversi. «Forse non c’è niente da *dire*. Forse non bisogna cercare né una parola né un concetto, ma riconoscere nel pensiero della comunità un eccesso teorico (o più esattamente un eccesso sul teorico) che ci obbliga a un’altra *prassi* del discorso e della comunità»<sup>63</sup>.

Questa *prassi* è la narrazione.

Nancy, per essere precisi, non parla di “narrazione”, parla di «letteratura» o di «scrittura». Egli stesso non sembra aver – o voler – definire con esattezza cosa intenda con questi termini ma mi è sembrato che “narrazione” potesse meglio restituire il rapporto tra le singolarità e la produzione di linguaggio – e quindi di simbolico – che i rapporti tra di esse generano. La scrittura di cui parla Nancy è infatti la comunicazione continua della partizione della comunità inoperosa. È un raccontare l’intreccio delle singolarità dall’interno, ma sempre in posizione di estasi, di relazione verso il mondo e di consapevolezza della propria finitezza e parzialità.

Per Nancy anche la verità – o la conoscenza - che la comunità inoperosa trasmette attraverso la parola, la narrazione di sé, non è assoluta, infinita, ma particolare, partitiva, incompiuta.

Qui non c’è niente da possedere e quel che la comunicazione scrive, quel che la scrittura comunica non è affatto una verità posseduta, appropriata e trasmessa – benché sia, assolutamente, la verità dell’essere-in-comune<sup>64</sup>.

La rivelazione della letteratura non rivela, come quella del mito, una realtà compiuta, né la realtà di un compimento. Essa non rivela, in generale, *qualcosa* – ma rivela piuttosto ciò che non può essere rivelato: il fatto che essa stessa, in quanto opera che rivela e che fa accedere a una visione e alla comunione di una visione, è essenzialmente interrotta<sup>65</sup>.

È una verità - o una conoscenza - a maglie larghe, attraversabile, parallela ad altre. È una conoscenza parziale, finita, come la comunità. Più ancora che essere *come* la comunità, un rispecchiamento di essa, la letteratura per Nancy *costituisce* l’ossatura essenziale della comunità inoperosa: «il testo, o la scrittura, deriva soltanto dal rapporto singolare tra gli esseri singolari

---

<sup>63</sup> Ivi, p. 62.

<sup>64</sup> Jean-Luc Nancy, *La comunità inoperosa*, op. cit., p. 87.

<sup>65</sup> Ivi, p. 133. Corsivo dell’autore.

[...]. Ne deriva, è *questo rapporto*, ne costituisce l'ossatura ontologica: l'essere in quanto essere *in comune* è l'essere (della) la letteratura»<sup>66</sup>.

La comunicazione essenziale tra singolarità, la narrazione in quanto comunicazione di una conoscenza aperta del contesto, la letteratura, costituiscono quindi l'ossatura centrale di una società non mortifera, lontana dal cadere nell'errore dell'identificazione con un'idea, dei sentimenti pieni, della fusione dei soggetti e quindi della spinta al loro sacrificio per una causa più alta. Costituiscono la prassi di cui Nancy parlava, una nuova posizione che è soprattutto una posizione di consapevolezza del pericolo oltre la soglia, oltre il *limen* che si trova a metà tra singolarità e comunità. Il pericolo cioè insito in ogni comunità o essere-in-comune, il pericolo dell'annullamento della molteplicità delle visioni, delle idee, delle soluzioni, dei modi di vivere in un unico modello che si pone come superiore a tutti gli altri. Il pericolo della semplificazione, della riduzione delle posizioni possibili a due posizioni monolitiche e contrapposte. Il pericolo che alza rapidamente i livelli di violenza fino a poter scatenare il meccanismo della guerra e del sacrificio in nome di ideali superiori.

Ma non sono la letteratura o la narrazione a poter *produrre* la comunità inoperosa. Esse invece *chiamano* ad essa, costantemente, ricordano ai singoli che la comunità inoperosa si trova al fondo di ogni collettività, sempre, più o meno lontana, più o meno schiacciata dalle comunità identitarie che si formano. Si trova al fondo come possibilità di un altro modo di stare nell'essere-in-comune.

La comunità senza comunità è un *avvenire* nel senso che essa *viene* sempre, incessantemente, in seno ad ogni collettività (ed è proprio perché non cessa di venirvi che può resistere infinitamente tanto alla collettività quanto all'individuo). Essa non è che questo: venire al limite della comparizione, a questo limite dove siamo convocati, chiamati e inviati, e da dove siamo convocati, chiamati e inviati. La chiamata che ci convoca, così come quella che ci rivolgiamo, sul limite, gli uni agli altri [...] può essere detta, in mancanza di meglio, scrittura o letteratura<sup>67</sup>.

Non nel senso che la letteratura o la narrazione costituiscano *per sé* la chiamata, ma in quanto rappresentano il *gesto* dell'interruzione dell'*unicum*, dell'ideale identitario, della fusione degli individui, proprio perché possono essere narrazione di altro, pronunciate a partire dallo scarto, dalla dislocazione, dalla differenza. Pronunciate a partire, anche, del sentire delle

---

<sup>66</sup> Ivi, p. 137. Corsivo dell'autore.

<sup>67</sup> Ivi, p. 147. Corsivi dell'autore.

singularità in quanto singularità, di un sentire che, in una tale prospettiva, non può essere “riassunto” in un’essenza omogenea, staccato dall’esperienza individuale e quindi reso manipolabile, afferibile ad altro. Ne deriva che la narrazione è quella prassi che esprime la comunità inoperosa, la comunità viva, perché è una narrazione *radicata* al centro della soggettività, nella sua estasi e particolarità, nel suo sentire e nella sua esperienza. E che determina, quindi, un’azione politica – un’azione *umana* direbbe Arendt – profondamente legata al volere del «popolo» e tesa alla sua realizzazione nel cambiamento del sistema.

È quindi prendendo spunto dalle riflessioni di Roberto Esposito<sup>68</sup> a proposito di *communitas* e *immunitas*, che risulta interessante raccogliere l’idea che proprio l’apice dello sviluppo del nichilismo costituisca anche la sua crisi definitiva. Per Esposito il «nichilismo» è l’annientamento delle relazioni tra soggetti, sia con la costruzione di società a gerarchia verticale nella tradizione del *Leviatano* di Hobbes che con la costruzione di «barriere artificiali» - le istituzioni - che separino i soggetti tra loro, sia, infine, con l’espressione economica di questo atomismo: il liberismo. Il mondo globalizzato e improntato al capitalismo avanzato in cui i legami sociali, le strutture, i rapporti sono ormai frammentati in un individualismo radicale potrebbe quindi costituire quella crisi che se da un lato è il terreno fertile al dilagare dei *populismi devianti*, alla perdita di relazione tra esperienza estatica, collettiva, comune, e rappresentanza, dall’altro può segnare un’apertura: la possibilità dell’affermarsi di un nuovo ordine di significato, centrato sulla singularità.

---

<sup>68</sup> Sarebbe estremamente interessante approfondire in dettaglio le congruità e differenze tra il pensiero di Esposito e di Nancy, che si trovano a riflettere sullo stesso argomento – la comunità – ma con due punti di partenza opposti. Se per Nancy il Soggetto è sempre eccedente e inclinato verso l’esterno, per Esposito è mancante e alla ricerca di appoggio nel “fuori”, per sostenere questa mancanza. Per entrambi, la comunità si profila come scarto e differenza, sfugge ed è irrealizzabile perché sempre realizzata al fondo dell’essere-in-comune. Se per Nancy questa condizione di essenziale relazionalità è positiva e viene esaltata nella comunità inoperosa, nelle parole di Esposito si riconosce sempre una vertigine e un timore per la perdita dell’atomicità del Soggetto, una paura dell’indistinguibilità che si genera nella relazione tra Io e Altro. Esposito manca del salto che Nancy compie nell’abbandonare il concetto tradizionale di Soggetto e sembra fermarsi teoreticamente al problema della possibile fusionalità dell’essere-in-comune. Per quanto la *communitas* sia senz’altro da preferirsi all’*immunitas*, nella sua trattazione resta percepibile il pericolo che questo concetto porta con sé. Entrambi i percorsi nei momenti di divergenza aprono a spunti di riflessione politica fertili e interessanti, mentre è straordinario quanto ritornino periodicamente a convergere nelle progressive conclusioni.

L'esito cui ha portato l'estremo compimento del nichilismo – lo sradicamento assoluto, la tecnica dispiegata, la mondializzazione integrale – ha un doppio volto [...]. Da un lato il senso risulta lacerato, slabbrato, desertificato [...] la fine di ogni generalità del senso, la perdita di padronanza sul significato complessivo dell'esperienza. Ma dall'altro lato proprio questa disattivazione, questa devastazione, del senso generale apre lo spazio della contemporaneità all'emergenza di un senso singolare [...]. È proprio quando viene meno ogni senso già dato, disposto in un quadro di riferimento essenziale, che si rende visibile il senso del mondo in quanto tale, rovesciato nel suo fuori, senza rimando a nessun senso, o significato, che lo trascenda<sup>69</sup>.

Parrebbe quindi che, secondo Esposito, ci si trovi in un momento storico in cui l'oscurità più profonda della storia della *communitas* e la possibilità di cogliere la luce sempre presente al fondo dell'essere-in-comune, il suo *accadere* al di là dei significati statici, possano incontrarsi.

### *Singularità, umanità e narrazione*

Per Hannah Arendt, in *Vita Activa*, il rapporto tra narrazione e collettività assume un ruolo essenziale nell'espressione della natura umana. Quella di Arendt è una filosofia che si concentra più radicalmente di quella di Nancy sulla questione politica della narrazione, esaltandone gli elementi strutturali come se ne cifrasse le chiavi di volta.

Il discorso costituisce per Arendt un presupposto fondamentale perché l'agire umano singolare abbia un senso per gli altri nel campo dell'essere-in-comune, della pluralità. La pluralità, scrive la filosofa, è caratterizzata dalla realizzazione di un paradosso: è il campo della «pluralità di esseri unici<sup>70</sup>». Ogni singolarità – per riprendere il linguaggio di Nancy – è cioè unica a suo modo. Non solo *altra* rispetto alle cose inanimate in quanto singolarità organica, animata, ma anche *distinta* rispetto agli altri esseri viventi. Con questa “distinzione” Arendt intende una differenza radicale rispetto alle altre singolarità, non solo animali ma anche umane: «ogni vita organica mostra già variazioni e distinzioni, anche fra gli esemplari della stessa specie<sup>71</sup>». Il paradosso che si realizza nella pluralità

---

<sup>69</sup> Roberto Esposito, *I termini della politica. Comunità, immunità, biopolitica*, Mimesis edizioni, Milano 2008, p.101.

<sup>70</sup> Hannah Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani/RCS libri, Milano 1964/2012. P. 128.

<sup>71</sup> *Ibidem*.

dell'essere-in-comune umano è quindi la pluralità nelle modalità di essere unica di ciascuna singolarità. «Discorso e azione rivelano questa unicità nella distinzione. Mediante essi, gli uomini *si* distinguono anziché essere meramente distinti; discorso e azione sono le modalità in cui gli esseri umani appaiono gli uni agli altri non come oggetti fisici, ma *in quanto uomini*»<sup>72</sup>. Mediante il discorso e l'azione, cioè, gli esseri umani si mostrano in quanto tali per propria iniziativa, non per una definizione che venga dall'esterno. Discorso e azione nel campo della pluralità sono essenziali all'essere umano in quanto umano. Insieme creano il campo della *polis*, della politica in senso antico. Senza, cioè, l'essere umano non entra nella relazione con gli altri, non realizza la sua «seconda nascita» nel mondo degli umani, restando nel mondo fisico naturale, animale. La seconda nascita è l'inizio di qualcosa che è sempre inatteso, non determinabile da ciò che esisteva prima: una *sorpresa*. La novità portata da ciascuno nel mondo è per Arendt dell'ordine del miracolo, dell'infinitamente improbabile, e dipende dal carattere di unicità di ognuno. Come per Nancy, l'unicità del soggetto è fondamentale nel generare il carattere di indeterminabilità dei processi e dei risultati nel campo politico inteso in senso ampio e - arendtianamente - come comunità dell'umano in quanto umano.

Il campo umano della *pluralità*, a cui appartengono discorso e azione, è una rete intangibile che lega tutte le singolarità e si trova al fondo di ogni rete di relazioni mondane, nella struttura della pluralità stessa, dell'essere-in-comune. Il suo ambito proprio per Arendt è quello più radicalmente umano dell'«azione», mentre non lo riguarda la produzione del *fare*, propria degli ambiti più superficiali del «lavoro» e dell'«opera».

Si può dire che allo spazio mondano, insieme con i suoi interessi, si sovrappone uno spazio relazionale completamente diverso che ricopre il primo, e che consiste di atti e parole e deve esclusivamente la sua origine al fatto che gli uomini agiscono e parlano direttamente gli uni *agli* altri. Questo secondo spazio, o *infra*, soggettivo non è tangibile [...]. Noi chiamiamo questa realtà “l'intreccio” delle relazioni umane<sup>73</sup>.

Per Arendt, è qualità fondamentale dell'intreccio delle relazioni umane il poter esprimere il «chi» della persona che parla e agisce. «Azione e discorso sono così strettamente connessi perché l'atto primordiale e specificamente

---

<sup>72</sup> Ibidem. Corsivo dell'autrice.

<sup>73</sup> Ivi, p. 133. Corsivo dell'autrice.

umano deve nello stesso tempo contenere la risposta alla domanda posta ad ogni nuovo venuto: “Chi sei?”<sup>74</sup>. Il «chi» arendtiano è infatti l’espressione dell’unicità pura della singolarità, che si mostra come un’aura o un’anima nella traccia delle sue parole e delle sue azioni agite e parlate nel campo della comunità. Non è controllabile da parte del soggetto, sfugge alla sua volontà, non può essere *detto*. Ciò che ognuno può dire di sé stesso è del campo del «che cosa», riguarda i suoi talenti, le sue attività, i suoi difetti e qualità; il «chi» è invece non solo al di là della possibilità di manipolazione volontaristica, ma è in sé un *incomunicabile*. Arendt considera questa intangibilità – o incomunicabilità - una delle “difficoltà” dell’intreccio delle relazioni: proprio a causa dell’unicità di ciascuno e ciascuna, e delle relazioni che intrecciano queste unicità, non è possibile costituire definizioni fisse. «Nel momento in cui vogliamo dire *chi* uno sia, il nostro vocabolario ci svia facendoci dire *che cosa* è»<sup>75</sup>. Di nuovo, la conoscenza del soggetto che possiamo avere, dell’io agente e parlante, non è mai una comprensione, uno stringere, un produrre un concetto delimitato, statico e fruibile. È sempre una conoscenza fluida, una prassi, una rete attraversabile. «Noi diamo inizio a qualcosa; annodiamo il nostro filo al tessuto delle relazioni. Che cosa poi succederà, non possiamo saperlo»<sup>76</sup>. Il «chi» è la *radice* della narrazione del soggetto nel contesto delle relazioni umane.

Ma esistono anche discorsi che non fanno emergere alcuna essenza e che, anzi, distolgono l’attenzione da ciò che è importante. Sono i discorsi propri di un essere-in-comune che ha preso le forme dei mezzi e degli scopi, o del conflitto, e che si allontana dall’esprimere qualsiasi «chi», che manca di radicamento.

Questa capacità di rivelazione del discorso e dell’azione emerge quando si è con gli altri; non per, né contro gli altri, ma nel semplice essere insieme con gli altri. Sebbene nessuno sappia chi egli riveli quando si esprime con gesti o parole, tuttavia deve correre il rischio della rivelazione [...]. Senza il rivelarsi dell’agente nell’atto, l’azione perde il suo carattere specifico e diventa una forma di realizzazione tra le altre. Allora è un mezzo rivolto a uno scopo proprio come il fare è un mezzo per produrre un oggetto. E ciò avviene ogni volta che l’essere insieme degli uomini venga a mancare, quando cioè gli uomini sono solo per o

---

<sup>74</sup> Ivi, p. 129.

<sup>75</sup> Ivi, p. 132. Corsivo dell’autrice.

<sup>76</sup> *Che cosa resta? Resta la lingua materna. Conversazione di Hannah Arendt con Günther Gaus*, in *Il pensiero plurale di Hannah Arendt*, aut aut n.239-240, settembre-dicembre 1990. P. 30.

contro gli altri. [...] In questi casi, che ovviamente sono sempre esistiti, il discorso diventa “mera chiacchiera” [...] le parole non rivelano nulla, la rivelazione viene solo dai semplici atti, e questo risultato, come ogni altro, non può rivelare il «chi»<sup>77</sup>.

Arendt nomina qui specificamente la propaganda. Si tratta di quei discorsi identitari - per sentimenti pieni, caratterizzati dal conflitto verticale - che spingono le persone le une *contro* le altre, semplificando situazioni complesse in opposizioni dicotomiche. Come nei *populismi devianti*, nascondendo le relazioni complesse tra le cose con parole che non si ancorano alla realtà dei soggetti, alla loro esperienza, al loro sentire. Come scrive Arendt, in questi casi, la rivelazione è affidata ai «semplici fatti», mentre scompare il «chi» in azioni che non hanno autori o responsabili. Azioni slegate dai loro attori, parole slegate dalla realtà dei soggetti, come tempeste sollevate da dèi invisibili che sradicano alberi cresciuti in secoli di lenta evoluzione, senza un apparente motivo se non l'esercizio della propria potenza.

L'intreccio delle relazioni che mantiene le caratteristiche della società inoperosa di Nancy, “produce” – più propriamente fa emergere da sé e chiama continuamente – storie, scrittura, letteratura. La narrazione della radice, del «chi», della verità dei soggetti che emerge dalle relazioni, dagli intrecci dei contesti, da quella posizione che non porta ad alcuna identità ma si mantiene sul crinale tra singolarità e comunità senza schiacciare la prima nella seconda è ciò che *chiama* continuamente, sempre di nuovo, dall'interno di quelle stesse società in cui forze politiche spingono invece verso la fusione in blocchi contrapposti, attraverso un radicamento degenerato, verso *populismi devianti* che seminano vento e raccolgono tempesta.

### *Conclusioni*

La riflessione sulle radici concettuali e filosofiche del populismo intende raccogliere l'urgenza del presente, un presente che Chantal Mouffe ha descritto come «momento populista». È senz'altro un momento di crisi, inteso come soglia in sé neutrale da cui dipartono diverse strade. Alcune di queste sono già state scelte, altre attendono di essere percorse, altre ancora nascono via via. La comprensione, filosofica, ancorché politica e pratica, dei

---

<sup>77</sup> Hannah Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, op. cit., p. 131.

caratteri di queste strade, della loro provenienza e della meta a cui tendono, è fondamentale per poter agire consapevolmente nell'orizzonte politico.

L'analisi prende l'avvio dal nucleo centrale del problema: che cosa significa populismo? Quali sono le caratteristiche di un fenomeno che descriviamo come populista? Attraverso l'analisi di Ernesto Laclau è stato possibile riconoscere le criticità delle teorie populiste precedentemente costruite, i loro difetti fondamentali, per giungere ad una definizione del populismo come *forma* e non come insieme di contenuti, e alla descrizione dei processi del suo generarsi. Il populismo è posto quindi come un meccanismo di evoluzione naturale degli equilibri interni a un sistema collettivo, nel momento in cui si afferma un bisogno di una parte - il «popolo» -, che diventa una spinta al cambiamento.

Ho posto poi una questione diversa: quali distinzioni possono sorgere nei populismi in base alla relazione che si instaura tra la «domanda popolare» da un lato, e la rappresentanza, la strategia di realizzazione in campo politico dall'altro? A mio parere è possibile costituire una distinzione generale a partire da questo rapporto tra populismo in senso proprio e *populismo deviante*.

Il populismo assume un carattere *deviante* quando la sua *leadership* non tende realmente alla realizzazione della «domanda popolare» ma, attraverso la deviazione della domanda e del sentire del «popolo» verso obiettivi altri o capri espiatori, mira invece all'acquisizione di potere senza modificare le strutture del sistema. In base a questa distinzione, ho voluto approfondire le caratteristiche principali di populismi e neopopulismi individuate negli ultimi vent'anni dai teorici, cercando di distinguere quali aspetti si possano considerare populistici in senso generale e quali populistici in senso deviante. I secondi, seppur rispondendo ad un sentire della popolazione, ad un disagio, ad una crisi, non piantano effettivamente radici da cui possa emergere la verità di quella stessa crisi e, quindi, la possibilità di una soluzione o di un superamento. Quello che fanno è semplificare situazioni, concetti, ambienti in schemi consolatori e funzionali all'ottenimento del potere da parte di pochi e alla riproduzione di quelle stesse oligarchie e rapporti di potere che hanno generato il disagio.

Ho quindi voluto espandere la riflessione ad un orizzonte filosofico, traendo nuovi elementi sulle caratteristiche della devianza dalle riflessioni di Simone Weil sui moventi della politica e sul radicamento. Dare voce ai sentimenti inespressi del «popolo» è uno dei moventi più validi e positivi della politica, alla condizione però di esprimere «sfumature delicate e relazioni complesse». Quando questo linguaggio abbandona il radicamento

nel sentire complesso e si limita ad esprimere posizioni per sentimenti pieni, quello che si genera è sempre un radicamento – *degenerato* - che ha il carattere della propaganda. Il radicamento degenerato descrive - insieme alle riflessioni sui rapporti di transfert e di sottomissione o di identificazione che si instaurano tra il *leader* e il suo «popolo» - uno degli aspetti della ragione del consenso ottenuto dai *populismi devianti* anche di fronte a palesi contraddizioni e strumentalizzazioni.

Nella seconda parte di questo saggio ho intrapreso un percorso che si voleva costruttivo, ricercando quelle alternative profonde, strutturali, alla tendenza dei populismi devianti, già descritte da alcuni filosofi nel corso del Novecento. La «letteratura» - o narrazione - in Nancy, la costante chiamata alla comunità *desouvrée*: alla relazione, al dialogo, al rifiuto delle parole che raccontano contrapposizioni tra insiemi monolitici e indifferenziati al loro interno. La ricerca di narrazioni radicate nello scarto, nella singolarità eccedente del soggetto, in ciò che scivola via tra le dita di quelle narrazioni populiste devianti e radicalmente identitarie, che sfugge e che riapre spazi di respiro e di dialogo negli schemi di conflitto. È la ricerca dello spazio politico in senso antico, dell'espressione umana dei «chi» di Hannah Arendt, della parola radicata nella realtà, nel soggetto, nell'azione.

Dare voce e ascolto a narrazioni *radicate* significa invertire la tendenza centripeta e mortifera, impedendo un allineamento completamente verticale del contrasto politico e sociale. Come scrisse Nancy, «la comunità ci è data – o noi siamo dati e abbandonati secondo la comunità: non è un'opera da fare, ma un dono da rinnovare, da comunicare. È piuttosto un compito, un compito infinito nel cuore della finitezza<sup>78</sup>». Ma vuol dire anche affondare nuove e vecchie radici nella verità profonda del soggetto, della sua singolarità, e generare narrazioni radicate nella verità del sentire che portino ad azioni con un fine coerente alle richieste espresse dalla «domanda popolare» e ad un cambiamento del sistema sociale.

Piantare radici invece che seminare vento.

---

<sup>78</sup> Jean-Luc Nancy, *La comunità inoperosa*, op. cit., p. 79.

## ESISTENZA E LIBERTÀ IN CORNELIO FABRO **Francesco Franco**<sup>1</sup>

L'opera di Cornelio Fabro è stata al centro del dibattito filosofico internazionale già dai suoi fondamentali contributi sul pensiero di S. Tommaso<sup>2</sup>. Ma la sua opera non si esaurisce in questo straordinario lavoro interpretativo. La sua vivace polemica verso le derive immanentistiche della filosofia moderna è altrettanto nota e ha suscitato reazioni discordi tra i critici<sup>3</sup>.

Tuttavia, anche coloro che non ne hanno condiviso le interpretazioni della modernità, ne hanno apprezzato la grande impresa di studioso di Kierkegaard, al quale ha dedicato un immane lavoro di traduttore e interprete della quasi totalità dell'opera.

Fabro ha sempre difeso questa triplice direzione del suo filosofare, divisa tra S. Tommaso, la critica all'immanentismo e Kierkegaard, e non ha mai smesso di proseguire nella direzione indicata dalle istanze che abbiamo sommariamente indicato<sup>4</sup>. Tuttavia, si ha come l'impressione che il confronto, criticamente agguerrito, con il quale ha intrapreso la disamina del pensiero contemporaneo, sia stato approfondito in una direzione per molti versi inedita e imprevedibile a contatto soprattutto con Kierkegaard.

La biografia intellettuale di Fabro, in tal senso, è piuttosto chiara. I primi interessi verso l'esistenzialismo si manifestano piuttosto precocemente e mostrano un Fabro preoccupato di distinguere, all'interno della nuova filosofia, ciò che può essere assimilato verso uno sviluppo della filosofia cristiana e ciò che ambiguamente rischia di travolgerla<sup>5</sup>. La

<sup>1</sup> Università degli Studi di Napoli "Federico II".

<sup>2</sup> Cornelio Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo s. Tommaso d'Aquino*, Edivi, Segni (Rm) 2005<sup>4</sup>; Id., *Partecipazione e causalità*, 1960, Edivi, Segni (Rm) 2010<sup>2</sup>.

<sup>3</sup> Cornelio Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, 1964, Edivi, Segni (Rm) 2013<sup>3</sup>. L'atteggiamento fortemente polemico di Fabro è spesso oggetto di aspre discussioni. Una pacata riflessione sulla sua interpretazione di A. Camus in, F. Franco, *Distanza e prossimità. Fabro e Camus*, in "Guttadauro" (X) 2010, 10, pp. 33-74.

<sup>4</sup> Cornelio Fabro, *Appunti di un itinerario*, Edivi Segni (Rm), 2011, pp. 127-128.

<sup>5</sup> Cornelio Fabro, *Introduzione all'esistenzialismo*, 1943, Edivi Segni (Rm), 2009<sup>2</sup>; Id., *Problemi dell'esistenzialismo*, 1945, Edivi Segni (Rm), 2009<sup>2</sup>; Id., *Tra Kierkegaard e Marx. Per una definizione dell'esistenza*, 1952, Edivi, Segni (Rm) 2010<sup>3</sup>; Id., *L'Assoluto nell'esistenzialismo*, 1953, Edivi Segni (Rm), 2010<sup>2</sup>; Id., *Dall'essere all'esistente*,

scoperta di Kierkegaard sarà il frutto di questa ricerca. Tuttavia, l'interesse per Heidegger resterà il punto fermo di un corpo a corpo che si consumerà nell'arco della sua intera speculazione. In fondo, per paradossale che possa apparire a prima vista, nonostante il netto giudizio di condanna dell'intera filosofia moderna, accusata *in toto* di immanentismo nei suoi più importanti esponenti, da Cartesio a Nietzsche, il problema della libertà al quale ha dedicato contributi importanti<sup>6</sup> ha nella filosofia moderna la premessa fondamentale. Si potrebbe ipotizzare che proprio questo tema sia stato il denominatore comune attorno al quale si raccoglie in unità la sua meditazione. In altri termini, il problema della libertà, approfondito da Tommaso in età matura, crea un ponte verso il problema della soggettività del pensiero moderno e raggiunge il suo culmine nella metafisica della singolarità di Kierkegaard. Il punto è che questa articolazione, certamente suggestiva, non sembra poter assorbire le asperità teoretiche che emergono nell'unificazione.

Qualche brano di Fabro potrà aiutare il progresso dell'argomentazione. Il punto saliente del tomismo per Fabro è dato dalla peculiarità metafisica del rapporto *ens-esse*. La filosofia si connota esclusivamente per «l'istanza perenne del fondamento» il quale è «il presentarsi dell'essere allo spirito per indagarne la struttura»<sup>7</sup>. Per questo

---

Morcelliana, Brescia 1957, 1965<sup>2</sup>. Per un primo accostamento all'interpretazione fabriana di Kierkegaard, F. Franco, *L'ermeneutica kierkegaardiana di C. Fabro. Nel centenario della sua nascita*, in "Ho Théologos", (XXIX), 2011, 1, pp. 35-72.

<sup>6</sup> Cornelio Fabro, *Riflessioni sulla libertà*, Maggioli, Rimini 1983, pp. 349; Id., *Scritti sulla libertà*, Studium, Roma 2013; a questi lavori vanno affiancati i vari corsi tenuti dal Fabro sul tema della libertà e, particolarmente, 1975-'76, *L'io e l'esistenza* (Università Perugia) *dispensa*, pubblicato in Id., *L'io e l'esistenza e altri brevi scritti*, edizioni Università della Santa Croce, Roma 2006, e, Id., *Libro dell'esistenza e della libertà vagabonda*, Piemme, Casale Monferrato, 2000, tratto ugualmente dalla sua attività accademica. Sul tema della libertà i contributi sono molteplici. Tra i volumi più recenti, Gabriele De Anna (a cura di), *Verità e libertà. Saggi sul pensiero di Cornelio Fabro*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli, 2012; Ariberto Acerbi (a cura di), *Crisi e destino della filosofia. Studi su Cornelio Fabro*, Edusc, Roma, 2012; Id., *La libertà in Cornelio Fabro*, Edusc, Roma, 2015; C. Ferraro, *Libertà e partecipazione nel tomismo di Cornelio Fabro*, in "Ricerche Teologiche", (XXIII) 2012, n. 1, pp. 145-178; Gianluca Trombini (a cura di), *La libertà. Nel pensiero di Cornelio Fabro*, Edivi Segni (Rm), 2016.

<sup>7</sup> Cornelio Fabro, *Breve discorso sull'essere*, in, Id., *Tomismo e pensiero moderno*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1969, p. 380. Sul tema in oggetto rimando a, F. Franco, *Il primato dell'essere in C. Fabro. Nel centenario della sua nascita*, in "Ricerche Teologiche", (XXII) 2011, 2, pp. 305-348; Christian Ferraro, *Cornelio Fabro*, Lateran

Tommaso, agli occhi di Fabro, mostra una forte vena critica rispetto alle filosofie neoscolastiche contemporanee:

Termini poi come “neoscolastica” “neoidealismo”, “neokantismo”, “neopositivismo”, “neotomismo” e quant’altri “neo” [...] si presentano invece dal punto di vista teoretico del tutto ambigui, dispersivi, inconsistenti. “Scolastica” non può indicare alcuna filosofia teoreticamente definita; “neoscolastica” così diventa un doppio equivoco ch’è urgente affrettarsi a far dimenticare; il neoidealismo voleva seppellire Kant ed Hegel ed è risaputo che ‘neotomismo’ diminuisce il tomismo. E il tomismo dev’essere solo se stesso nel progresso dei tempi, deve tendere ad esprimere l’atteggiamento originario della ragione umana come coscienza dell’essere, dev’essere cioè filosofia umana semplicemente: ciò che non è poi un’impresa tanto utopistica, dopo la corsa al nulla delle filosofie dell’immanenza. Ad un patto però, cioè di liberare il tomismo dalle pesanti catene che lo legavano all’aristotelismo e al platonismo per farlo emergere nella sua rivoluzionaria prospettiva dell’atto che l’impone come l’unica filosofia coerente sull’atto di essere, nel senso di atto di ogni atto e di fondamento dell’atto di coscienza come attuazione della presenza e possibilità della sua emergenza infinita<sup>8</sup>.

Sino al punto di poter affermare che, se si guarda a Tommaso dal suo originale punto di vista, la sua forza metafisica è in grado di sporgersi sino ai temi della modernità e colmarne i limiti intrinseci con cui è cresciuta. Ma la responsabilità dei limiti va divisa con la scolastica post-tomista, per l’opposizione all’essere parmenideo-tomistico in virtù dell’accoglienza graduale e poi predominante, con l’avanzare del nominalismo, del concetto astratto come rappresentazione formale e quindi avulso dall’essere. Di qui l’incapacità da parte del pensiero di agganciare il reale, di pronunciarsi sull’essere e sull’esistenza del trascendente che dilaga nella tarda Scolastica e spinge Cartesio a correre ai ripari col suo *cogito*. Se il *cogito* di Cartesio è nella sua essenza non meno ateo di quello di Sartre, bisogna anche riconoscere ch’era prima altrettanto atea virtualmente anche quella Scolastica che ... rifiutava la capacità di una dimostrazione dell’esistenza di Dio che

---

University Press, Città del Vaticano 2012; Antonio Russo (a cura di), *Cornelio Fabro e F. Brentano. Per un nuovo realismo*, Studium, Roma 2013.

<sup>8</sup> Ibidem (corsivi nostri).

non fosse o l'argomento ontologico, caro all'indirizzo agostinista, od il ricorso fideistico alla Rivelazione proprio del nominalismo<sup>9</sup>.

Il brano offre uno sguardo d'insieme delle ragioni del tomismo e delle ulteriori piste di ricerca del nostro. Non solo Tommaso è visto come metafisico più profondo e coerente delle altre scuole contemporanee e immediatamente successive, ma rappresenta anche l'unico baluardo contro la deriva nichilistica avviata da Cartesio e confermata nel contemporaneo esistenzialismo. Questa linea dell'emergenza ontologica anche come fondazione originaria dell'atto di coscienza rappresenta il vero contributo originale di Tommaso. Ed è su questo crinale metafisico che si ritrova un legame originale con Kierkegaard.

La cifra del singolo è il tema decisivo di Kierkegaard, secondo Fabro, ma senza indugi verso la costruzione del *cogito* cartesiano, considerato nemico dell'autentica interiorità come dimostrano le conseguenze hegeliane. Il suo pensiero è strettamente legato all'essere, ma nella esperienza misteriosa della libertà che si concentra nello spazio della persona: la sua relazione personale all'assoluto declina la propria posizione nel reale e la comprensione del suo significato. Per questo motivo la forma dell'oggettività non è affatto disgiunta dall'interiorità: ciò che è oggettivo è offerto dalla qualità del rapporto con il quale manifesta o il suo riconoscimento o la mistificazione dell'oggettività reale. Il principio dell'interiorità del vero è il punto di partenza, socratico, che non ha nulla a che vedere col soggettivismo gnoseologico del pensiero moderno. Questa differenza si evidenzia nitidamente nella contrapposizione tra il sapere assoluto hegeliano e l'atto di fede che ponendo l'uomo davanti all'Uomo-Dio, implica il salto incommensurabile contro la ragione sicura di sé.

Questo non significa affatto un allineamento teoretico di Kierkegaard a tradizioni speculative che non gli appartengono, ma manifesta in modo originale un'autentica comprensione del reale e, con essa, dell'uomo. Il realismo etico-metafisico prospettato da Fabro ne propone la definizione con questa descrizione sintetica:

per "realismo etico-metafisico" intendiamo – in contrasto con l'immanentismo moderno – la schietta apertura anzitutto della coscienza dell'uomo all'essere e la priorità costitutiva quindi dell'essere sul conoscere così che l'attuarsi e il manifestarsi dell'essere nella natura e nella storia è il fondamento e il riferimento necessario per l'attuarsi della coscienza: ma l'uomo come spirito deve poi volgersi

---

<sup>9</sup> Ivi, p. 363 (corsivi nostri).

al primo principio, ch'è l'assoluto, in un rapporto di libertà come persona a persona che fa la sua scelta decisiva e che non può "svanire" come un momento nel Tutto del divenire anonimo della storia del genere<sup>10</sup>.

Definizione, in fondo, che è un altro modo per esprimere lo stretto rapporto tra esistenza e libertà che abbiamo posto come filo conduttore dei tre plessi del percorso fabriano. Il passaggio ulteriore sarà quello di individuare come Fabro ha cercato di sviluppare le istanze che ha messo in luce nel suo percorso.

### *L'io e il suo senso*

Il primo passo nella direzione intravvista è ancora saldamente con Kierkegaard. Scrutando retrospettivamente il proprio lavoro Fabro sottolinea la sua definizione di «io metafisico»<sup>11</sup> con la quale ritrae l'atteggiamento di Kierkegaard, in contrapposizione al nichilismo del *cogito*. Se dunque il radicale orientamento a dio del rapportarsi dell'uomo, di cui parla *la malattia mortale*<sup>12</sup>, è l'io teologico, come Kierkegaard stesso lo definisce, l'io metafisico è il rapportarsi a sé del rapporto, prima del suo rapportarsi a dio, e sottolinea dunque la consistenza ontologica dell'autocoscienza: «l'essere diviene mediante la libertà (ciò che Kierkegaard chiama "il rapportarsi del rapporto")»<sup>13</sup>.

Questo dunque è il campo dell'io nel quale il rapporto alla soggettività non è soggettivismo, ma la dimensione appropriata della verità. Perché la verità si costituisce nello spazio della decisione. Non si tratta dunque di una verità riflessiva di natura intellettuale ma di quella conoscenza primaria dell'io che si erge su un vuoto che richiede il salto della decisione. Questo implica che la realtà, anche nella sua più esigente formulazione metafisica, in quanto fondamento, sia appesa alla decisione radicale dalla quale l'io emerge nella sua originalità costitutiva<sup>14</sup>.

Sebbene abbiamo riferito del costante riferimento di Fabro ai tre plessi della sua speculazione, nella sua riflessione sul significato della

<sup>10</sup> Cornelio Fabro, *Introduzione*, in, Søren Kierkegaard, *Opere*, Sansoni, Firenze 1972, p. xl.

<sup>11</sup> Cornelio Fabro, *Appunti di un itinerario*, cit., p. 183.

<sup>12</sup> *Ibidem*

<sup>13</sup> Cornelio Fabro, *Libro dell'esistenza e della libertà vagabonda*, cit., fr. 1759, p. 315.

<sup>14</sup> *Ivi*, fr. 1735-1750, pp. 312-314.

verità soggettiva si aprono alcuni sprazzi difficilmente riconducibili alla sua tripartizione teoretica. Si tratta di un ripensamento dei temi heideggeriani del nichilismo che emerge proprio in questo contesto: «forse, è nella stessa coerenza del principio della filosofia occidentale, sprofondare nel pensiero il quale primeggiando sull'oggetto e producendo l'oggetto, produce il vuoto: è un vuoto prodotto. Chissà se eventualmente questo scoppio dell'immanentismo non sia l'effetto di un fuoco giacente sotto la cenere di tutto il pensiero occidentale»<sup>15</sup>.

Una domanda che comporta una risposta radicale. L'io è la luce interiore inafferrabile come l'essere dell'ente, perché la libertà è l'atto fondante, aconcettuale, dell'io del quale, «c'è solo presenza di vita, presenza di presenza, presenza di libertà, presenza di decisione, presenza di rischio, di amore e di odio»<sup>16</sup>. In questa analisi si nota la traduzione dell'*esse ut actus* nella presenza dell'atto di libertà che non può essere riprodotto nell'atto tomistico perché si pone come principio principiato che richiede il compito dell'io per essere *actus* in senso classico. La causalità ontologica nell'io è concausalità non autoctisi, tuttavia l'atto di libertà si pone solo liberamente e non può essere causato, pena la sua distruzione in radice in quanto libertà. Esso è esperibile solo nell'economia del dono che apre una rilettura anche della classica nozione di partecipazione: «origine è lo zampillare del sé in sé rinnovando se stesso di forma in forma, di libertà in libertà, non ascende dalla libertà originaria ma radicandosi in essa sempre più profondamente secondo che più estesamente ci si impegna per il rischio della vita»<sup>17</sup>.

È questo processo del radicarsi della presenza che rende la partecipazione duplicata nella sua valenza: partecipazione partecipante, nella dimensione del donare originario in cui si accende la luce interiore dell'io, e partecipazione partecipata che è l'alimentarsi nel chiaroscuro del rischio della vita. un senso che emerge ancora di più nel chiarimento del concetto di origine che non può definirsi mero punto di partenza, secondo uno schema più classico del rapporto causativo della partecipabilità: «è un punto di partenza, è un punto di uscita, e un punto di ritorno; non è un punto ma un principio, un principio come origine, è un principio che può essere un chiodo fisso che può essere un principio

---

<sup>15</sup> Ivi, fr. 1752, p. 314.

<sup>16</sup> Ivi, fr. 1753, p. 314.

<sup>17</sup> Ivi, fr. 1638, p. 294.

teoretico e un principio pratico, è ciò che mantiene e che dà realtà a tutto ciò che esce e a tutto ciò che entra nell'io come tale»<sup>18</sup>.

Se come abbiamo ipotizzato la libertà è la trama unificante della teoresi fabriana, essa ne è anche la spinta innovativa che cerca, al di là dei temi tracciati, un senso alla totalità dei problemi aperti. Un tratto palese delle affermazioni di Fabro è l'abbandono del classico principio intellettualista tomistico che non potrebbe supportare questa rinnovata coscienza partecipazionista. Il primato della libertà, unica in grado di capire la libertà<sup>19</sup>, subordina la facoltà intellettuale alla volontà, secondo uno schema più vicino proprio a quell'agostinismo francescano dal quale egli aveva voluto distanziare la profonda istanza ontologica tomista. L'intelligenza mostra i limiti del suo sporgersi intenzionale: «l'intelligenza pur essendo luce ha aspetti oscuri, mentre la volontà non ha nessuna oscurità: è il comportamento della libertà che pone il problema, non la capacità di comportarsi»<sup>20</sup>. In realtà la luce interiore passa prima attraverso la coscienza di libertà, coscienza intenzionata e intenzionalmente ponentesi, cioè costitutivamente principio teoretico e pratico.

E Fabro non esita anche a far suo il principio di fondo del primato volontaristico francescano, la *delectatio*, in ragione della beatitudine eterna. Per Tommaso i beati amano dio necessariamente<sup>21</sup>, ma per Fabro la necessità risulta contraria all'emergenza della libertà. La dipendenza dei beati non è una necessità ma una preferenza che alimenta la propria libertà nel fulgore della presenza donante divina: «questa preferenza è un atto di amore libero, perché avrei potuto dare la preferenza ad altre cose, e siccome questa preferenza dell'assoluto mi ha sostenuto in modo assoluto, essa resta preferenza assoluta, non necessaria, anche dopo»<sup>22</sup>.

La realtà esistenziale dell'io induce Fabro a ipotizzare l'*amor sui* come corrispettivo dell'autocoscienza. Non a caso esprime un giudizio particolarmente elogiativo su S. Bonaventura, a proposito della sua espressione agostiniana della volontà come *anima tota*<sup>23</sup>. Tuttavia, la sintesi

<sup>18</sup> Ivi, fr. 1639, p. 295.

<sup>19</sup> Ivi, fr. 1090-1091, p. 190.

<sup>20</sup> Ivi, fr. 1092, p. 190.

<sup>21</sup> Ivi, fr. 1095, p. 190.

<sup>22</sup> Ivi, fr. 1096, p. 190.

<sup>23</sup> C. Fabro, *Atto esistenziale e impegno della libertà*, "Divus Thomas" (LXXXVI) 1983, 2-3, p. 136. Sul significato di S. Bonaventura, Id., *La libertà in S. Bonaventura*, in, *Atti del*

metafisica a cui Fabro continua a guardare è quella tomista ma affiancata, ormai, da quella kierkegaardiana.

### *La metafisica della libertà soggettiva*

Gli effetti di questa rilettura sono determinati da una proposta fortemente segnata da chiari tratti kierkegaardiani: «L'io di cui abbiamo coscienza non è *trascendentale*, ma *reale*, cioè il soggetto, che è ciascuno di noi, è *singolare e presente* a ciascuno di noi in ogni atto di coscienza»<sup>24</sup>.

In polemica con l'identità di essere e sapere in Fichte, Fabro scrive: «al conoscere spetta l'indipendenza [...] dell'io che manifesta la presenza dell'essere in quanto “custode” e pastore dell'essere, non la libertà dell'io assoluto che s'impegna assolutamente nel rischio di superare l'intervallo con la scelta del fine esistenziale»<sup>25</sup>. Questo fine non può essere il risultato di un presunto atto assoluto di libertà ma piuttosto esige, «il riconoscimento dell'esistenza dell'opposizione e dell'intervallo come varco, quindi come funzione ben distinta dal superamento dialettico da parte della volontà»<sup>26</sup>.

Fabro pone la questione ontologica in termini di metodo riflessivo<sup>27</sup>, per giungere a suo modo al nucleo dell'auto ed etero relazione che costituisce la persona: «Per questo il piano esistenziale della libertà [l'autorelazione] va distinto come oggetto e metodo da quello metafisico dell'essere [l'eterorelazione]: in questo la libertà ed ogni attributo della creatura è dipendente da Dio come la natura stessa, in quello la creatura spirituale ossia l'io concreto è indipendente e va trattato a tutti gli effetti [...] alla stregua di soggetto responsabile indipendente»<sup>28</sup>.

Che è esattamente la duplicità di piani metafisici che ancora si rileva nel connubio tra Tommaso, l'eterorelazione, e Kierkegaard, l'autorelazione. Ma Fabro non sembra ritenere utile spingere verso una soluzione teoretica

*Congresso Internazionale per il VII centenario di S. Bonaventura da Bagnoregio*, Ed. Miscellanea Francescana, Roma 1976, tomo II, pp. 507- 535.

<sup>24</sup> Ivi, pp. 136-137 (in corsivo nel testo).

<sup>25</sup> Ivi, p. 151.

<sup>26</sup> Ibidem

<sup>27</sup> «L'io è essenzialmente presente a se stesso e basta che passi all'atto per percepirsi esistente, basta che faccia una scelta per autopercepirsi nell'esercizio della sua libertà. Quando *riflette* sulla natura degli oggetti della sua scelta e sul modo e comportamento degli atti di scelta, egli si rende conto della natura della libertà» ivi, p. 142 (in corsivo nel testo).

<sup>28</sup> Ivi, p. 143.

unitaria<sup>29</sup> perché ritiene che Tommaso stesso possa rispondere agevolmente a quel primato della volontà in quanto coordinamento delle facoltà:

così per S. Tommaso nell'attuazione decisionale intelletto e volontà sembrano fondarsi a vicenda: l'intelletto porta sugli oggetti, li comprende e li confronta e così rende possibile la scelta – è l'aspetto contemplativo e statico. *Ma è la volontà che sotto l'aspetto dinamico muove e coordina l'attività della intera persona e quindi dello stesso intelletto, perché* – anche per S. Tommaso, come per S. Agostino e S. Bonaventura - *la volontà è la facoltà del bene e dell'amore* che contiene, trattiene ed espande dall'intimo la ragione dell'essere spirituale. Perciò, al di là del razionalismo astratto e del volontarismo formale, Tommaso vede l'unità di persona e responsabilità nella libera decisione: “È la volontà l'origine della libertà, perché la libertà di scelta appartiene all'essenza della libertà” e questo in quanto la volontà vuole se stessa e causa se stessa<sup>30</sup>.

Così il tema della libertà prende il sopravvento e diventa il culmine della speculazione tomista con cui saggiare il terreno di Kierkegaard. Ma questo punto di arrivo non è altro che la stesura di un bilancio provvisorio il quale mostra la difficoltà del processo teoretico di assimilazione di Kierkegaard al tomismo classico. In effetti, in Kierkegaard si parla di coincidenza dell'atto teoretico con l'atto pratico, mentre in Tommaso, si parla dell'atto prioritario della libertà ma il suo campo è parzialmente contratto rispetto a Kierkegaard perché siamo nel campo dell'*agere*, del dinamismo ontologico al quale è presupposto l'organismo strutturale che suppone tutta la metafisica delle quattro cause e la trasformazione della causa efficiente fondante in causa formale ed esemplare, in chiave partecipazionista, con il contributo soprattutto dei Neoplatonici Pseudo-Dionigi e Proclo<sup>31</sup>. Un'architettura

---

<sup>29</sup> Come ha sempre sostenuto: «l'obiettivo della ricerca non è stato, né voleva essere il “superamento” degli opposti e tantomeno il “progetto” di un terzo sistema ossia un cambio di guardia al santuario della verità: ma essenzialmente, e di proposito, *soltanto* un avvicinamento nel senso etimologico del termine» Cornelio Fabro, *Appunti di un itinerario*, cit., pp. 127-128 ( in corsivo nel testo).

<sup>30</sup> Cornelio Fabro, *S. Tommaso maestro di libertà*, (Prolusione letta in Campidoglio, per l'inaugurazione del VII Centenario della morte di S. Tommaso, il 7 marzo 1974), in, Id., *Scritti sulla libertà*, cit., pp. 76-77; il testo di Tommaso citato *In Il Sent.*, d. 24, q. I, a. 3 ad 5.

<sup>31</sup> Cornelio Fabro, *Partecipazione e causalità*, cit., pp. 464-465: «La metafisica tomistica dell'agire non prova affatto le preoccupazioni psicologiche di qualche indirizzo teologico della controriforma tutto proteso a cercare un “accordo” fra l'onnipotenza divina e la libertà umana, quasi che Dio e l'uomo si trovino ad operare nello stesso piano causale: per San Tommaso come Dio è “causa totale” dell'*esse*, dal punto di vista sia estensivo come

statica metafisica precede il dinamismo nel quale si muove la libertà, lasciando intuire al fondo la classica posizione aristotelizzante di una superiorità dell'intelletto sulla volontà. È stato, probabilmente, questo insieme di problemi a far avvertire una qualche difficoltà teoretica nella conclusione di *Dall'essere all'esistente*<sup>32</sup>. La loro messa a fuoco ha richiesto la maturazione del tema nei saggi raccolti nelle *Riflessioni sulla libertà*.

Il processo argomentativo di *Riflessioni sulla libertà* riprende l'affermazione di Kierkegaard sulla potenza finita che, in quanto tale, risulta limitante mentre la Potenza infinita fonda la libertà creata. Il presupposto è che quanto è dato liberamente, è dato gratuitamente e per questo è dono infinito. Infatti, un dono finito è limitato e insufficiente a fondare la dimensione infinita della libertà di chi dona e di chi riceve:

soltanto l'Onnipotenza può riprendere se stessa mentre si dona, e questo rapporto costituisce appunto l'indipendenza di colui che riceve. L'onnipotenza di Dio è perciò identica alla Sua bontà. Perché la bontà è di donare completamente ma così che, nel riprendere se stessi in modo onnipotente, si rende indipendente colui che riceve. Ogni potenza finita rende dipendenti; soltanto l'Onnipotenza può rendere indipendenti, può produrre dal nulla ciò che ha in sé consistenza<sup>33</sup>.

L'onnipotenza divina è una potenza reale che si manifesta mediante l'economia del dono e rende comprensibile per noi anche il tema della creazione dal nulla. Se l'uomo avesse una qualche consistenza autonoma rispetto a Dio, come materia o altro, Egli non potrebbe fargli dono della libertà. Dunque proprio la totale dipendenza da Dio rende possibile la libertà umana perché fonda e distingue da sé l'uomo, senza trasferirlo e ridurlo a puro momento dell'assoluto stesso.

Ma la spiegazione metafisica partecipazionista deve potersi fare carico della sproporzione che Kierkegaard esige rispetto alla tradizionale gerarchizzazione del primato dell'intelletto sulla volontà. La questione si

intensivo, così dev'essere di conseguenza ed allo stesso modo causa totale dell'*agere*. Più chiaramente: come Dio è *Esse subsistens* ovvero atto per essenza, e quindi l'unico atto ch'è in virtù di se stesso, Dio ancora è l'unica causa che produce in virtù unicamente di se stesso senz'essere in alcun modo toccato o menomato nel proprio essere, né da parte della causa seconda né da parte dell'effetto della medesima» *ibidem*.

<sup>32</sup> Cornelio Fabro, *Dall'essere all'esistente*, cit., pp. 521.

<sup>33</sup> Cornelio Fabro, *Riflessioni sulla libertà*, cit., p. 204. Questo testo del *Diario* era già stato citato in Id., *Introduzione all'ateismo moderno*, Studium, Roma 1964, 1969<sup>2</sup>, pp. 64-66.

apprezza meglio se si rilegge, sinteticamente, l'incalzante ritmo del pensiero di Kierkegaard: più il dono si offre, aumenta e prosegue e più è grande il donatore; se il dono è infinito il donatore è incommensurabile e rende incomparabile il dono rispetto alla semplice graduazione finito-infinito della linea analogico-partecipazionista classica. In Tommaso, in effetti, risultano troppo nette e gerarchizzate le questioni dell'*esse* e dell'*agere* che impercettibilmente scindono in una statica e in una dinamica la considerazione della libertà. La libertà sta oltre queste distinzioni e quando esse intervengono rischiano di perdere di vista la radice agapica dell'essere.

L'amore è in grado di sopportare uno sguardo più esigente sulla libertà perché è sguardo libero in quanto amante. Si ama qualcuno o qualcosa non la libertà. Solo l'amore intenzionato (realtà) e intenzionale (dono-fine) può parlare di conoscenza come dono. Si dona se stessi a qualcuno o si riceve il dono gratuito di qualcuno. In entrambe le tensioni è l'essere stesso ad emergere come ontoagapico. Si dona non un agire ma se stessi e si riconosce l'essere in virtù del donare: chi guarda all'agire non vede né l'essere donante né la realtà della donazione. L'economia del dono ribalta il ragionamento classico aristotelico sulla subordinazione della volontà all'intelletto.

L'amore, ben prima dell'intellettualismo, scopre la gradualità intensiva dell'essere nella libertà donante. L'eterno è già là dove l'intelletto non può che descriverlo. L'uomo è coinvolto radicalmente dalla divina rivelazione nella scoperta di sé e, pertanto, non ci può essere una zona d'indifferenza nella scelta che gli compete:

per Kierkegaard invece l'io si afferra soltanto mediante l'io, la libertà si attua mediante la libertà: io e libertà sono come il concavo e il convesso e crescono l'uno per l'altro poiché l'io è essenzialmente libertà. Questa scelta che l'io deve fare e fa di se stesso davanti a Dio è l'attuarsi originario formale della libertà: esso è l'antitesi del *cogito* moderno. C'è un prima che non è il vuoto del dubbio, il puro nulla, ma la tensione dell'angoscia in cui l'io si avverte come possibilità per la possibilità di fronte alla scelta nell'alternativa fra il finito e l'Infinito<sup>34</sup>.

In una parola, se questo discorso esula profondamente dai razionalismi e dagli esiti nichilistici della modernità, esso rappresenta, anche sotto la penetrante e vigile riflessione critica di Fabro, un progressivo allontanamento dalle influenze dell'intellettualismo aristotelico sulla metafisica partecipazionista e creazionista della tradizione tomista.

---

<sup>34</sup> *ivi* p. 211.

Ma proprio questo esito richiederebbe uno sforzo teoretico che non vada a cercare una sintesi impossibile, ma, ponendo i termini dell'esplorazione fabriana, possa svelarne le implicazioni, rinnovando il senso della tradizione partecipazionista. Certo si tratta di uscire da quel limite invalicabile che Fabro ha posto alla sua teoresi. Ma se si accetta il tema della libertà fondante si evince come il rischio stesso dell'ulteriorità possa valere come iscritto in quell'appartenenza originaria dove ne va del senso stesso del dono e della misura dell'umano.

Nonostante le forti resistenze di Fabro verso l'agostinismo successivo a Tommaso, la concessione di uno spazio al francescanesimo contemporaneo di Bonaventura, ci consente di aprire una pista di dialogo schiettamente metafisico con Scoto e con la sua esigenza di libertà. La sua metafisica della libertà affronta molte questioni fondamentali di Kierkegaard, soprattutto sul tema della singolarità individuale e sul possibile come realtà che va facendosi in quanto libertà donata e donante.

#### *La liminarietà ontologica: il possibile*

Naturalmente una sommaria conclusione non può esaurire un tema così complesso. Ma alcune piste possono essere almeno rapidamente indicate. La prima riguarda il tema della soggettività in quanto singolarità, difeso da Kierkegaard.

Scoto con il principio dell'*haecceitas*<sup>35</sup> sottolinea l'irripetibile originalità di ogni persona perché non basta identificare la materia, come nel tomismo, per rendere realmente individua la sostanza, soprattutto nel caso dell'uomo. Allo stesso modo ritiene insufficiente affermare che l'individualità è un dato di fatto perché noi tendiamo a vedere l'individualità

---

<sup>35</sup> Duns Scoto, *Ordinatio*, II, d. III, p. 1 (*De principio individuationis*), qq. 1-7, in *Opera Omnia* vol. VII, Città del Vaticano 1973, pp. 391-516. La seconda parte della *distinctio tertia* è occupata dalla discussione *De cognitione angeli*. In realtà il termine *Haecceitas* non sembra particolarmente utilizzato da Duns Scoto, ma più dalla sua scuola. Le sue definizioni preferite sono «ultima realitas entis» e «ultima actualitas formae» cioè l'attribuzione della singolarità a partire dalla sua determinazione intrinseca; cfr. *Ordinatio*, II, d. III, p. 1, q. 5, n. 188; VII p. 483-484. Su tutta questa problematica cfr. Luigi Iammarrone, *Giovanni Duns Scoto, metafisico e teologo*, Miscellanea francescana, Roma 2003<sup>2</sup>, pp. 223-239.

per *species*, universalizzandola per effetto della nostra conoscenza.<sup>36</sup> Se così non fosse noi non potremmo giustificare la nostra conoscenza degli universali.

La premessa è che l'individuo è direttamente conoscibile, in quanto è questo esistente, ma non è definibile nella sua individualità perché questo carattere esistenziale non può essere colto nell'essenza, cioè non è conoscibile<sup>37</sup>. Resta il punto di incomunicabilità della individualità stessa. Perciò Scoto ritiene che l'essenza deve possedere quei caratteri che permettono di riconoscere l'inconfondibile originalità personale di ciascuno<sup>38</sup> e rifiuta la semplicistica equazione tra individualità ed esistenza.

Perciò ipotizza una realtà intermedia tra universalità (pensata) e individualità (reale) nella definizione di natura comune. Esiste una differenza tra l'unità concettuale delle specie nel genere e l'unità degli individui nella specie. Sebbene l'individuo resti il *prius*, la natura specifica rappresenta un elemento presupposto alla perfezione individuale<sup>39</sup>. In altri

---

<sup>36</sup> Duns Scoto, *Ordinatio*, op. cit., II, d. III, p. 1, q. 1, n. 7; VII p. 394: «Obiectum in quantum est obiectum, est prius naturaliter ipso actu, et in illo priore – per te – obiectum est ex se singulare, quia hoc semper convenit naturae non acceptae secundum quid sive secundum esse quod habet in anima; igitur intellectus intelligens illud obiectum sub ratione universalis, intelligit ipsum sub ratione opposita suae rationi, quia ut praecedit actum determinatur ex se ad oppositum illius rationis, scilicet universalis».

<sup>37</sup> Duns Scoto, *Ordinatio*, op. cit., II, d. III, p. 1, q. 3, n. 61-62; VII pp. 418-419 «... quia quod non est ex se distinctum nec determinatum, non potest esse primum distinguens vel determinans aliud; sed esse existentiae, eo modo quo distinguitur ab esse essentiae, non est ex se distinctum nec determinatum (non enim esse existentiae habet proprias differentias alias a differentis esse essentiae, quia tunc oporteret ponere propriam coordinationem existentiarum aliam a coordinatione essentiarum), sed praecise determinatur ex determinatione alterius; ergo non determinat aliquid aliud. Ex hoc posset alter argui: quia illud quod praesupponit determinationem et distinctionem alterius, non est ratio distinguendi vel determinandi ipsum; sed existentia ut determinata et distincta, praesupponit ordinem et distinctionem essentiarum».

<sup>38</sup> Duns Scoto, *Ordinatio*, op. cit., II, d. III, p. 1, q. 5-6, n. 192; VII p. 486 «Et ideo concedo quod singulare non est definibile definitione alia a definitione speciei; sed illa per se entitas quam addit, non est entitas quiditativa». In pratica, la definizione quiditativa è quella che scaturisce dall'unione di genere e specie mediante la differenza specifica e corrisponde alla definizione stessa della specie; l'individualità aggiunge i caratteri inconfondibili del singolo perciò non si può riportare alla definizione quiditativa ma costituisce una definizione a se stante.

<sup>39</sup> Duns Scoto, *Ordinatio*, op. cit., II, d. III, p. 1, q. 1, n. 8; VII p. 395: «Praeterea, cuiuscumque unitas realis, propria et sufficiens, est minor unitate numerali, illud non est de se unum unitate numerali (sive non est de se hoc); sed naturae existentis in isto lapide, est unitas propria, realis sive sufficiens, minor unitate numerali» (la natura comune è inferiore

termini, si tratta di un sapere primario, che esula dalle classificazioni per generi e specie, e costituisce una definizione a se stante che rappresenta il tessuto comune in cui cogliere il carattere irripetibile del singolo, riaffermato da Kierkegaard.

Quanto al primato dell'amore rilevato in Kierkegaard, la vicinanza a Scoto è ancor più evidente. Per Tommaso l'essenza della beatitudine consiste nella contemplazione intellettuale di Dio, per Scoto nella volontà amante. Tommaso è più incline alla sapienza greca perché la saggezza, secondo Aristotele, è la più nobile di tutte le tendenze. Scoto pone la *delectatio* come finalità propria<sup>40</sup> e capovolge la tesi aristotelica. Citando S. Paolo (1 Cor. 13, 13), afferma che l'amore è la più nobile di tutte le tendenze<sup>41</sup>.

Rispondendo alle tesi intellettualistiche Scoto evidenzia come l'intelletto si impadronisce dell'oggetto nell'anima mentre la volontà, uscendo oltre se stessa verso il proprio fine, si unisce realmente all'oggetto amandolo<sup>42</sup>. La posizione scotista, perciò, mette al riparo da ogni pericolo di idealismo proprio nel primato della volontà amante che unisce al reale amato. L'argomentazione mostra la sua attualità, rispetto a Kierkegaard, anche nei suoi fondamenti.

Il punto di partenza di Scoto è la teoria delle perfezioni pure che sono date univocamente in Dio e nell'uomo, in quanto la differente estensione (finito-infinito) non ne pregiudica l'essenzialità. Proprio perché possono essere illimitate e infinite, sono attribuibili anche a Dio. Scoto non esita a considerare la necessità come una modalità possibile delle perfezioni pure, ivi compresa la libertà divina perché necessità e contingenza, a differenza della libertà, sono modi estrinseci della volontà e la necessità è un attributo esclusivamente dell'Essere infinito. Scoto sviluppa il tema attraverso alcuni passaggi fondamentali. Intanto la distinzione tra necessità naturale e necessità libera. Libero è chi non ha una sola causa determinata

all'individuo perché solo l'individualità manifesta la sua singolarità come numero, cioè un individuo reale determinato).

<sup>40</sup> «Deus est formaliter caritas et dilectio, non tantum effective» (Dio è essenzialmente amore non solo nel suo momento creativo) Duns Scoto, *Ordinatio*, op. cit., I, d. 17, qq. 1-2, n. 173, in Orlando Todisco, *Giovanni Duns Scoto filosofo della libertà*, Edizioni Messaggero Padova, Padova 1996, p. 57.

<sup>41</sup> «Sed contra hoc arguit alius philosophus noster, scilicet Paulus, qui dicit quod caritas excellentior est» Duns Scoto, *Reportata Parisiensia* IV, d. 49, n. 11, ed. Vivès, XXIV, in Orlando Todisco, *Giovanni Duns Scoto filosofo della libertà*, op. cit., ibidem.

<sup>42</sup> Sul tema, Luigi Iammarrone, *Giovanni Duns Scoto, metafisico e teologo*, op. cit., p. 192.

con cui può raggiungere un unico fine determinato. È l'indeterminismo della libertà già visto. Poiché la necessità implica una perfezione dovuta a un atto, distingue, *in divinis*, la *potentia activa* in potenza assoluta e potenza ordinata. La prima riguarda l'assoluta libertà di Dio che, essendo infinita, è in grado di operare ben al di là di ciò che ha creato.

La seconda, la potenza ordinata, implica che la perfetta determinazione divina, una volta creato, necessariamente sostenga ciò che ha voluto. La necessità della libertà, in altri termini, è la coerenza divina. Senza che ciò vincoli Dio a un ordine immutabile assoluto. Se lo riterrà, interverrà come meglio crederà nell'unico interesse per il bene, unico vincolo della necessità divina, fedele al suo amore per la creatura ed estraneo a ogni oscuro cortocircuito tra potenza assoluta e potenza ordinata, quasi che Dio, come un despota, volesse mettere in crisi la sua bontà essenziale. E ciò giustifica quella *circulatio* agapica a cui Kierkegaard, più di S. Tommaso, appende il filo metafisico del creato e crediamo possa offrire stimoli ulteriori a quell'avvicinamento alla verità che era negli intenti di Fabro, non letteralmente, ma nello stesso spirito. La difficoltà di sviluppare la genuina istanza metafisica, mettendo a fuoco gli aspetti più datati dell'intellettualismo greco, ha limitato fortemente il processo teoretico di assimilazione delle istanze kierkegaardiane che, come abbiamo cercato di mostrare, potevano essere ulteriormente esplicitate dalla tradizione metafisica, soprattutto francescana.

## NUOVE INDAGINI SULLA SINDONE Emanuela Marinelli<sup>1</sup>

Negli ultimi mesi alcuni nuovi articoli scientifici sulla Sindone hanno riaperto il dibattito sulla celebre e misteriosa reliquia custodita nella Cattedrale di Torino.

Due ricerche sono state pubblicate indipendentemente nel 2018, entrambe riguardanti i segni di sangue presenti sul prezioso lino.

Il primo lavoro<sup>2</sup> è stato realizzato dall'antropologo forense Matteo Borrini e dal chimico Luigi Garlaschelli. Secondo questi ricercatori, alcuni rivoli di sangue presenti sulla Sindone sono compatibili con una crocifissione e altri invece no; allora essi concludono che tutte le macchie sono un artefatto. Questo il loro parere, scaturito da esperimenti che appaiono semplicistici e inconcludenti.

L'attendibilità delle loro prove, fatte con sangue in condizioni diverse da quelle di un crocifisso e con una spugna premuta contro un manichino di plastica, è stata valutata negativamente da un grande esperto della Sindone, Alfonso Sánchez Herмосilla, Medico Forense e Antropologo Forense, Professore di Medicina e Antropologia Forense dell'Università Cattolica San Antonio (UCAM) di Murcia (Spagna) e capo della sezione di Clinica Forense dell'Istituto di Medicina Legale di Murcia (Spagna)<sup>3</sup>.

Sánchez Herмосilla ha notato che l'articolo di Matteo Borrini e Luigi Garlaschelli presenta numerosi errori formali e concettuali che lo privano della credibilità scientifica. Nessuno dei suoi autori è un medico forense, quindi a loro mancano l'esperienza e le conoscenze necessarie per affrontare con successo qualsiasi tipo di indagine con macchie di sangue umano. I loro esperimenti sono stati condotti con un manichino che ricorda vagamente un tronco umano e su un volontario vivo e sano, senza ferite traumatiche di alcun tipo; ma non con un soggetto vivente che abbia le stesse ferite, ricevute con la stessa cronologia dell'Uomo della Sindone, né

---

<sup>1</sup> Sindonologa.

<sup>2</sup> Matteo Borrini - Luigi Garlaschelli, *A BPA Approach to the Shroud of Turin*, "Journal of Forensic Science", Vol. 64, Issue 1, January 2019, pp. 137-143, <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/1556-4029.13867>

<sup>3</sup> Alfonso Sánchez Herмосilla, *Ecco come non si fa un esperimento*, "Storia in rete", Settembre 2018, pp. 36-41.

con un cadavere che soddisfi gli stessi requisiti. Allora l'esperimento non riproduce, nemmeno approssimativamente, le circostanze in cui si sono verificate le macchie di sangue presenti sulla Sindone. Inoltre, il volontario su cui è stato eseguito l'esperimento non aveva villosità sulla pelle degli avambracci, almeno questo è ciò che si può vedere nelle fotografie dell'articolo, mentre l'Uomo della Sindone potrebbe averla avuta o meno. Non sono disponibili dati scientifici su questo punto. Ma se li avesse avuti, i suoi peli sarebbero stati ostacoli al passaggio di qualsiasi fluido, modificandone la traiettoria. Questa circostanza non è stata presa in considerazione.

L'esperimento è stato realizzato con sangue umano proveniente da un donatore, anticoagulato e tenuto al freddo, e scorre attraverso l'ago di una cannula, mentre il volontario è immobile; ma non con il sangue vivo che scorre da una ferita aperta e un battito cardiaco pulsante, e nemmeno con una persona che si muove, lotta per una respirazione faticosa, così come è prevedibile che sia accaduto nel caso dell'Uomo della Sindone. Le qualità fisiche del sangue anticoagulato sono molto diverse da quelle del sangue vivo non anticoagulato, in particolare la sua viscosità e la sua tensione superficiale, quindi il suo comportamento come fluido è molto diverso nei due casi. D'altra parte, le qualità fisiche del sangue anticoagulato sono anche molto diverse da quelle del sangue cadaverico; il quale, a sua volta, è molto diverso dal sangue vivo. Inoltre il sangue dell'Uomo della Sindone era patologico a causa delle emorragie subite e il suo pH era acido, per cui il suo comportamento è anche molto diverso da quello del sangue normale.

La fisiopatologia delle emorragie gravi è complessa. All'inizio, il sangue rimane fluido come prima dell'emorragia. Quindi, per evitare i problemi causati dalla perdita di sangue, il corpo cerca di aumentare il volume del sangue aggiungendo una soluzione fisiologica che estrae dal resto dei fluidi organici del corpo, con cui il sangue viene diluito in questo stadio. Se questo non è abbastanza e il sangue è ancora perduto, mentre il fluido corporeo si perde sotto forma di sudore, come nel caso dell'Uomo della Sindone, il sangue può essere più concentrato, più denso, ma questo non sempre accade.

È difficile sapere cosa sia successo: in effetti sulla Sindone alcune macchie sembrano di sangue diluito, altre di sangue normale e altre di sangue più spesso. Ci sono tutte queste fasi: ciò può dipendere da quando il sangue è stato versato e in quale fase della disidratazione è stato l'Uomo della Sindone in ogni momento. Se questo non bastasse, dalla ferita sul costato non ci fu solo un flusso sanguigno cadaverico, ma anche coaguli di

sangue *post mortem*, liquido pleurico, liquido pericardico e liquido di edema polmonare. È improbabile che tutti questi fluidi escano miscelati in modo omogeneo. Tutto questo non è stato riprodotto nell'esperimento.

Il grande pubblico crede che i cadaveri umani non sanguinino. Questo non è vero. Quando ci sono ferite profonde, i cadaveri presentano emorragie *post mortem*, specialmente se mobilitati, e il corpo dell'Uomo della Sindone è stato mobilitato e manipolato, quindi ha sanguinato dalle sue ferite; e quel sangue era sangue cadaverico, non sangue vivo, nemmeno sangue chimicamente anticoagulato.

Il giudizio finale di Sánchez Hermosilla è molto chiaro: «L'esperimento non riproduce nemmeno lontanamente le condizioni in cui si sono verificate le macchie di sangue della Sindone di Torino. In queste circostanze, le conclusioni dell'articolo sono totalmente prive di valore scientifico. Gli autori dell'articolo, data la loro inesperienza e la mancanza delle conoscenze minime necessarie, hanno commesso gravi errori nella pianificazione e nell'interpretazione dei risultati del loro esperimento. L'articolo non avrebbe dovuto essere pubblicato in un ambiente scientifico specializzato». Si presume che l'idoneità di un articolo debba essere valutata da persone dotate di esperienza e conoscenze adeguate. Sánchez Hermosilla fa notare che nel caso in questione i revisori o non avevano gli adeguati requisiti o hanno ignorato l'inadeguatezza dell'articolo per motivi sconosciuti.

Nella parte finale del loro articolo, Borrini e Garlaschelli arrivano ad affermare che le incongruenze, da loro identificate nell'andamento dei rivoli di sangue, sembrano non solo fornire indicazioni contro la loro stessa realtà, ma contro l'autenticità della Sindone stessa. Essi suggeriscono che la Sindone sia «una rappresentazione artistica o "didattica" del XIV secolo». Ma l'immagine presente sulla Sindone può essere un'opera umana? Su questo aspetto, è interessante il parere di una persona competente: Veronica Piraccini, docente di Pittura all'Accademia di Belle Arti di Roma<sup>4</sup>.

La Piraccini rileva vari e molteplici elementi d'incompletezza del risultato ottenuto da Borrini e Garlaschelli, perché nella conduzione dell'esperimento sono assenti alcuni fattori evidenti e sono stati sottovalutati anche altri elementi basilari. Ad esempio, non è stato considerato che l'inchiodatura al *patibulum*, la trave orizzontale della croce, avvenne a terra, quindi il primo sangue uscì dai polsi trafitti quando il corpo si trovava in

---

<sup>4</sup> Veronica Piraccini, *L'impossibile «falso medievale»*, “Storia in rete”, Settembre 2018, pp. 38-39.

posizione orizzontale. Solo successivamente, quando il corpo venne issato con il *patibulum* per essere appeso, il sangue gocciò in senso verticale. È comunque troppo semplicistico mettere una goccia di sangue poggiata sul polso e poi schiacciarci una tavoletta di legno per pochi secondi.

Scriva la Piraccini: «Da pittore posso dire che ormai ipotizzare il solito artista medievale che si mette a realizzare la finta Sindone è oggi totalmente anacronistico, perché necessariamente se si è competenti con almeno l'ABC del pensiero visivo, capiremmo che questo si compone di tanti stili unici in tempi diversi della storia. Si vedono soluzioni dipinte in realismo chiaroscurato prospettico di epoca rinascimentale (1500), ma ben diverse sono invece le icone e pitture medievali del 1200-1300, che vediamo sono fatte di linee e colori timbrici con prospettiva ancora acerba. Ebbene, se in questo medioevo ci fosse stato un genio che dipingeva senza linee di alone delicatamente chiaroscurato appena percettibile e per di più tridimensionale, molte altre opere avrebbe realizzato e sarebbe emerso in anticipo sui tempi un genio rinascimentale leonardesco!»

L'articolo di Borrini e Garlaschelli ha ricevuto immediatamente due lettere di critica che sono state pubblicate sulla stessa rivista<sup>5</sup>, seguite dalla replica di Borrini e Garlaschelli<sup>6</sup>. Un'altra lettera di critica è stata pubblicata successivamente<sup>7</sup>.

Uno dei motivi principali citati da Borrini e Garlaschelli a difesa del loro lavoro era quello di ricevere critiche da persone che non avevano condotto esperimenti; ma questo argomento successivamente è caduto,

---

<sup>5</sup> Alfonso Sanchez Hermosilla – Giovanni Di Minno – Walter Memmolo – Luigi Rodella, *Commentary on: Borrini M., Garlaschelli L. A BPA approach to the Shroud of Turin. J Forensic Sci*, “Journal of Forensic Sciences”, Vol. 64, Issue 1, January 2019, pp. 325-326, <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/1556-4029.13939>; Matteo Bevilacqua - Gianmaria Concheri - Stefano Concheri - Giulio Fanti, *Commentary on: Borrini M., Garlaschelli L. A BPA approach to the Shroud of Turin. J Forensic Sci*, “Journal of Forensic Sciences”, Vol. 64, Issue 1, January 2019, pp. 329-332, <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/1556-4029.13943>.

<sup>6</sup> Matteo Borrini – Luigi Garlaschelli, *Authors' Response*, “Journal of Forensic Sciences”, Vol. 64, Issue 1, January 2019, pp. 327-328, <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/1556-4029.13940>; Matteo Borrini – Luigi Garlaschelli, *Authors' Response*, “Journal of Forensic Sciences”, Vol. 64, Issue 1, January 2019, pp. 333-335, <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/1556-4029.13941>.

<sup>7</sup> Alfonso Sanchez Hermosilla – Robert A. Rucker - *Commentary on: Borrini M., Garlaschelli L. A BPA approach to the Shroud of Turin. J Forensic Sci*, “Journal of Forensic Sciences”, Vol. 64, Issue 2, March 2019, pp. 654-655, <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/1556-4029.13997>.

perché nel congresso annuale della *American Academy of Forensic Sciences*, che si è tenuto a Baltimora dal 18 al 23 febbraio 2019, è stato presentato un intervento che descriveva un esperimento di crocifissione condotto proprio per valutare i flussi di sangue del polso e dell'avambraccio osservati sulla Sindone<sup>8</sup>.

Gli autori, coordinati dal fisico John P. Jackson, fanno parte del *Turin Shroud Center of Colorado*. L'obiettivo di questa ricerca era quello di confrontare la forma dei rivoli di sangue presenti sulla Sindone con le reali configurazioni di crocifissione di un corpo umano. Sono stati utilizzati dati di medicina legale, fisica e storia per cercare e fornire informazioni sulla pratica della crocifissione, usando la Sindone come un possibile esempio di quella pratica antica, e fornendo possibilmente aiuto ad altri problemi legali e applicazioni forensi all'archeologia. Questi esperimenti scientifici e le analisi degli stessi flussi di sangue hanno portato a conclusioni opposte rispetto a quelle pubblicate da Borrini e Garlaschelli sul *Journal of Forensic Science*.

L'analisi forense si è basata su sospensioni a una croce di soggetti volontari viventi, una metodologia che non è stata utilizzata dagli autori del precedente lavoro. Dopo aver esaminato e discusso importanti dati storici pertinenti e testimonianze archeologiche relative alla pratica della crocifissione nel mondo antico romano, questo nuovo studio ha progettato un protocollo sperimentale mediante il quale speciali meccanismi di attacco dei polsi e dei piedi sospendono in modo sicuro e realistico i soggetti su una croce a grandezza naturale. È stato invitato personale medico professionale non solo a contribuire al protocollo sperimentale e alle analisi, ma anche a garantire la sicurezza medica.

I volontari, tutti di sesso maschile, sono stati accuratamente scelti per corrispondere, quanto più strettamente possibile, alle impronte frontali e dorsali visibili sulla Sindone. È stata eseguita una valutazione completa della totalità dei flussi di sangue esistenti sulla reliquia per determinare quali di essi si siano verificati durante il presunto processo di crocifissione e quali siano invece di natura postmortale. Sono state inoltre determinate le specifiche caratteristiche di inchiodamento della crocifissione e le posizioni

---

<sup>8</sup>John P. Jackson - Keith E. Propp - Kim M. Look - Rebecca S. Jackson, *A Crucifixion Experiment to Assess Wrist and Forearm Blood Flows as Observed on the Shroud of Turin*, "Proceedings - American Academy of Forensic Sciences", 2019 AAFS Annual Meeting, Baltimore, Maryland, 18-23 February 2019, Vol. 25, p. 573, <https://www.aafs.org/wp-content/uploads/CompleteProceedings19PM.pdf>.

visibili nell'immagine della Sindone. I soggetti sono stati quindi sospesi sulla croce in base a tali determinazioni. La croce e il sistema di sospensione sono stati progettati per adattarsi a vari aggiustamenti di posizione del corpo, a seconda dei casi.

Una volta che il gruppo di studio e il gruppo di esperti di supporto sono stati soddisfatti della validità delle posizioni di crocifissione dei soggetti, il sangue è stato depositato esternamente sul corpo nei siti dei chiodi determinati in precedenza. Sono stati documentati e analizzati i modelli di flusso risultanti sopra i volontari della crocifissione simulata. Anche le posizioni di crocifissione dei soggetti venivano documentate. Le conclusioni raggiunte confermano l'autenticità della Sindone come vero lenzuolo funebre di un crocifisso.

Di grande valore scientifico è anche un altro lavoro<sup>9</sup>, pubblicato su *Applied Optics*, nel quale cinque scienziati hanno risposto in maniera plausibile a una domanda che sembrava senza soluzione: perché il sangue presente sulla Sindone si è mantenuto più rosso del normale? Nel corso degli anni passati, altri studiosi avevano avanzato le loro ipotesi, che vengono riportate nell'articolo di *Applied Optics*: presenza di pigmenti, di saponaria, di bilirubina, di carbossemoglobina. Nessuno di loro, però, aveva fornito prove convincenti a sostegno della propria teoria. Solo una ricerca<sup>10</sup>, pubblicata su *Sindon*, aveva aperto prospettive interessanti: era stata notata una variazione verso il rosso del sangue ricco di bilirubina dopo che questo era stato irradiato nell'ultravioletto prossimo. Proseguendo in questa direzione, i cinque ricercatori che hanno pubblicato su *Applied Optics*, hanno dimostrato sperimentalmente che macchie di sangue ricco di bilirubina si sono mantenute più rosse dopo quattro anni se irradiate con un laser CW UV (*Continuous-Wave Ultraviolet*). Inoltre hanno notato che sulla Sindone è presente la metaemoglobina, un prodotto della degradazione dell'emoglobina fortemente ossidata e invecchiata, a conferma che si tratta di sangue antico.

Che significato ha la presenza di una notevole quantità di bilirubina nel sangue? Se non è il caso di un malato di ittero, è segno di forti traumi. E

---

<sup>9</sup> Antonio Di Lascio - Paolo Di Lazzaro - Paola Iacomussi - Mauro Missori - Daniele Murra, *Investigating the color of the blood stains on archaeological cloths: the case of the Shroud of Turin*, "Applied Optics", Vol. 57, No. 23, 10 August 2018, pp. 6626-6631, <https://www.osapublishing.org/ao/abstract.cfm?uri=ao-57-23-6626>.

<sup>10</sup> Carlo Goldoni - Tina Grimaldi Di Marco - Mario Moroni, *Sindone: raffronto tra il singolare colore delle macchie di sangue e la concentrazione di bilirubina in esso. Prime investigazioni*, "Sindon N. S.", Quaderno n. 14, Dicembre 2000, pp. 131-146.

certamente l'Uomo della Sindone ha subito gravi torture, confermate anche dalla presenza nel sangue di biliverdina<sup>11</sup>. Ma che origine può avere l'irradiazione ultravioletta che ha mantenuto rosso il sangue? Nelle ricerche sulla Sindone, l'impiego di un laser non è nuovo: per riprodurre le caratteristiche dell'immagine sindonica sono state irradiate con successo stoffe di lino con un laser a eccimeri che produce luce ultravioletta<sup>12</sup>. Dal risultato di quegli esperimenti scaturisce un'unica deduzione: la formazione dell'immagine sindonica si potrebbe spiegare solo ammettendo che il corpo avvolto nel lino abbia sprigionato, per un tempo brevissimo, una potente luce. Si giunge così, inevitabilmente, sulla soglia di un mistero.

Nel campo medico-legale è stata anche presentata su *La Stampa*<sup>13</sup> l'anteprima dei risultati di una nuova ricerca. Reca le autorevoli firme di Filippo Marchisio, primario di Radiologia all'ospedale di Rivoli (Torino), e di Pier Luigi Baima Bollone, celebre sindonologo, per molti anni professore ordinario di Medicina legale nell'Università di Torino e direttore del Centro Internazionale di Sindonologia.

L'indagine è partita dalla constatazione che l'Uomo della Sindone sembra avere il braccio destro più lungo di sei centimetri rispetto al sinistro. I due studiosi attribuiscono questa apparente anomalia a una frattura al gomito o a una lussazione alla spalla, compatibili con una crocifissione, tenendo conto anche della forzata piegatura delle braccia, necessaria per vincere la rigidità cadaverica al momento della sepoltura.

Sulla Sindone la parte superiore delle braccia e le spalle non sono visibili a causa del danno provocato da un incendio nel 1532, quando la Sindone era conservata a Chambéry, nella cappella del castello dei duchi di Savoia. Marchisio ha usato la TAC e si è avvalso di un volontario di 32 anni, dal fisico atletico come l'Uomo della Sindone, per la ricostruzione delle parti mancanti mediante una sovrapposizione di immagini. «La TAC permette una riproduzione perfetta delle volumetrie del corpo,

---

<sup>11</sup> Jean-Pierre Laude - Giulio Fanti, *Raman and Energy Dispersive Spectroscopy (EDS) Analyses of a Microsubstance Adhering to a Fiber of the Turin Shroud*, "Applied Spectroscopy", Vol. 71, Issue 10, 2017, pp. 2313-2324, <https://www.osapublishing.org/as/abstract.cfm?uri=as-71-10-2313>.

<sup>12</sup> Giuseppe Baldacchini - Paolo Di Lazzaro - Daniele Murra - Giulio Fanti, *Coloring linens with excimer lasers to simulate the body image of the Turin Shroud*, "Applied Optics", Vol. 47, No. 9, 20 March 2008, pp. 1278-1285, <https://www.osapublishing.org/ao/abstract.cfm?uri=ao-47-9-1278>.

<sup>13</sup> Fabrizio Assandri, "L'uomo della Sindone fu crocifisso". *La scienza svela la frattura al braccio*, "La Stampa", 2 gennaio 2019, p. 38.

consentendoci di ricostruire le parti mancanti senza la soggettività insita nella creazione artistica», ha ricordato Marchisio. «La TAC sottolinea l'incoerenza della posizione di spalle e mani, un elemento ulteriore che avalla l'ipotesi che l'Uomo della Sindone sia stato realmente crocifisso».

Nello stesso articolo apparso su *La Stampa* viene annunciata pure la pubblicazione di un altro studio, condotto da Baima Bollone con Grazia Mattutino, criminologa dell'Istituto di Medicina Legale di Torino, che ha lavorato su importanti casi di cronaca giudiziaria. Presso l'Istituto sono conservati alcuni fili della Sindone, prelevati durante le indagini del 1978. L'analisi di questi campioni ha permesso l'individuazione di particelle di oro, argento e piombo, dovuti al contatto del Sacro Lino con il prezioso reliquiario che lo custodiva. È stata identificata anche un'alga, che forse si trovava nell'acqua usata per spegnere l'incendio di Chambéry. Sono presenti pure acari, pollini e particelle dell'inquinamento dovuto alle automobili. Per secoli la Sindone è stata conservata in una cassetta che non era a tenuta stagna e anche le ostensioni hanno contribuito alla sua contaminazione.

Proprio per le vicissitudini subite dalla Sindone, non è ritenuta valida la datazione eseguita con il metodo del radiocarbonio da parte di tre laboratori (Tucson, Oxford e Zurigo) nel 1988<sup>14</sup>. Questa datazione collocò l'origine della Sindone nel medioevo. La scelta della zona da cui i campioni furono prelevati era errata: da un angolo molto inquinato<sup>15</sup>, che è stato anche rammendato<sup>16</sup>.

D'altronde un telo ha una superficie totale di interscambio con l'ambiente, non c'è la possibilità di un prelievo in una zona che non abbia avuto contatti con l'esterno. Le indagini sulla Sindone, perciò, devono essere sempre condotte in un ambito multidisciplinare, proprio per la complessità di questo oggetto. La mancanza di multidisciplinarietà è stato uno dei motivi del fallimento della datazione radiocarbonica condotta sulla Sindone nel 1988.

Un importante articolo, scritto dal ricercatore Tristan Casabianca con il Dott. Giuseppe Pernagallo, data analyst, la Prof.ssa Emanuela Marinelli,

---

<sup>14</sup> Paul E. Damon et al., *Radiocarbon dating of the Shroud of Turin*, "Nature", vol. 337, No. 6208, February 16, 1989, pp. 611-615, <https://www.nature.com/articles/337611a0>.

<sup>15</sup> Alan D. Adler, *Updating Recent Studies on the Shroud of Turin*, "American Chemical Society", Symposium Series No. 625, Chapter 17, 1996, pp. 223-228.

<sup>16</sup> Raymond N. Rogers, *Studies on the radiocarbon sample from the Shroud of Turin*, in "Thermochimica Acta", vol. 425, 2005, pp. 189-194, <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0040603104004745>.

sinonologa e il Prof. Benedetto Torrisi, statistico, apparso recentemente su *Archaeometry*<sup>17</sup>, esamina dal punto di vista statistico i dati grezzi dell'analisi radiocarbonica del 1988, ovvero i dati derivati dalle singole misurazioni. I laboratori non hanno accettato, per quasi trent'anni, di rendere noti questi dati grezzi. Solo nel 2017 li hanno concessi a Casabianca, che ha intrapreso un'azione legale per ottenerli. L'analisi statistica dimostra che i campioni non erano omogenei, dunque non potevano ritenersi rappresentativi dell'intero lenzuolo. L'esito di quel test, perciò, non permette di ritenere la Sindone medievale, come fu affermato nel 1988. È notevole che la pubblicazione di questo nuovo articolo sia avvenuta proprio su *Archaeometry*, rivista dell'Università di Oxford, dove - come già detto - si trova uno dei tre laboratori che datò la Sindone nel 1988.

È dunque ora di nuovi test sulla Sindone? Questo è l'interrogativo che si pone la giornalista Jane Stannus sul *Catholic Herald*<sup>18</sup> del 2 maggio 2019 dopo aver letto l'articolo apparso su *Archaeometry*. La Stannus ha deciso allora di consultare vari esperti di analisi radiocarboniche per sentire il loro parere in merito. Dalla sua inchiesta emerge un dato certo: quasi tutti, negatori o sostenitori dell'autenticità della Sindone, sono d'accordo sulla necessità che si conducano nuovi esami, rigorosamente pianificati. Oggi per un test attendibile sono sufficienti piccoli campioni, da prelevare però in diversi punti del telo. Va ricordato che il frammento di tessuto utilizzato nel 1988 proveniva da un unico angolo, per giunta - come già detto - pesantemente inquinato e rammendato.

Interessante quanto sottolineato dal Dott. Liam Kieser, direttore del laboratorio per le datazioni radiocarboniche dell'Università Ottawa, Canada: «Per una reliquia come la Sindone, la decontaminazione del campione è fondamentale. È stata maneggiata da molte persone nel corso dei secoli. Ci si dovrebbe preoccupare dell'effetto del sudore delle mani. Inoltre è sopravvissuta a diversi incendi: mentre si può eliminare il danno dovuto al fumo, i vapori organici associati agli incendi possono anche essere assorbiti e incorporati in modo permanente».

Presso l'Università di Catania si è tenuto un importante convegno<sup>19</sup> il 23 maggio 2019, dal titolo molto significativo: *La datazione della Sacra*

---

<sup>17</sup> Tristan Casabianca – Emanuela Marinelli - Giuseppe Pernagallo - Benedetto Torrisi, *Radiocarbon Dating of the Turin Shroud: New Evidence from Raw Data*, “Archaeometry”, 22 March 2019, <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/arc.12467>

<sup>18</sup> Jane Stannus, *Is it time for new tests on the Turin Shroud?*, “Catholic Herald”, 2 May 2019, <https://catholicherald.co.uk/magazine/new-research-reopens-the-turin-shroud-debate/>

<sup>19</sup> <https://youtu.be/HoENKH11tY>

*Sindone: tutto da rifare.* Vi hanno partecipato i quattro autori dell'articolo di *Archaeometry* e altri importanti studiosi della Sindone.

I laboratori che datarono la Sindone nel 1988 con il metodo del radiocarbonio hanno prodotto risultati differenti. Essi non menzionano la presenza di importante materiale eterogeneo, quale antico cotone o fili blu e rossi, di cui si è appresa l'esistenza sui campioni tramite altre fonti. La documentazione rilasciata dal *British Museum* nel 2017 a Casabianca dipinge un quadro molto più complesso di quanto presentato nell'articolo su *Nature*: per es. Tucson realizzò otto misurazioni e queste misurazioni grezze mostrano eterogeneità. Le procedure (selezionate dopo più di 10 anni di negoziazioni tra archeologi, esperti di tessuti e Santa Sede) sono state ben lontane dalla perfezione; sono queste le riflessioni introduttive tracciate da Torrisi durante l'incontro di Catania.

L'analisi statistica dei dati grezzi conferma in modo inequivocabile la disomogeneità dei conteggi del radiocarbonio usati per la datazione, probabilmente a causa di un contaminante non rimosso dalle operazioni di pulizia preliminari, un problema difficile da risolvere nella radiodatazione dei tessuti, oggi ben conosciuto e che non era considerato abbastanza importante nel 1988, come conferma anche il Prof. Paolo Di Lazzaro, fisico dell'ENEA di Frascati.

Il campione analizzato, scelto da un unico punto, molto inquinato e rammendato, a causa delle sue peculiari caratteristiche non rappresentava l'intero lenzuolo. Torrisi e Pernagallo hanno sottolineato che le forti disomogeneità tra i tre laboratori e all'interno dei laboratori sono campanelli d'allarme che confermano la non rappresentatività statistica dei frammenti di tessuto utilizzati nella campionatura. Il Prof. Marco Riani, statistico dell'Università di Parma, ha affermato che i test statistici condotti nel 2012<sup>20</sup> rivelavano che le datazioni fornite dai tre diversi laboratori erano con variabilità omogenea, ma significativamente diverse. L'evidenza più forte deriva comunque dal notorio test di Ward and Wilson; questo e l'OxCal (un software statistico usato nelle analisi dai tecnici del radiocarbonio) confermano non solo che già sui dati ufficiali i dubbi sull'aggregabilità erano più che legittimi, ma rinforza tale tesi, apportando forte evidenza di

---

<sup>20</sup> Marco Riani – Anthony C. Atkinson – Giulio Fanti – Fabio Crosilla, *Regression analysis with partially labelled regressors: carbon dating of the Shroud of Turin*, "Statistics and Computing", July 2013, Vol. 23, Issue 4, pp. 551–561, <https://doi.org/10.1007/s11222-012-9329-5>.

disomogeneità per quanto riguarda i dati grezzi nonché per le datazioni fornite dal solo laboratorio di Tucson.

Casabianca ha affermato: «La nuova documentazione rilasciata dal British Museum fornisce inoltre informazioni sull'elaborazione e l'accettazione dell'articolo del 1989, incluso il processo di revisione interno ed esterno. Per la prima volta spieghiamo il processo di revisione di *Nature*. La documentazione sostiene l'ipotesi di una crisi di riproducibilità - la difficoltà di replicare molti studi scientifici - in parte basata sulla pressione per pubblicare, confermando la *confirmation bias* (distorsione di conferma) e il *data dredging* ("scavare tra i dati"). Questa crisi potrebbe non solo influenzare la nostra attuale conoscenza della Sindone di Torino, ma anche validi protocolli futuri». Anche Casabianca, dunque, rafforza i dubbi sulla correttezza dei risultati pubblicati su *Nature*, in quanto è venuto in possesso delle relazioni dei revisori, completi delle date, relativi all'articolo del 1989; queste relazioni evidenziando tempi di valutazione considerevolmente brevi, circa due mesi, per vagliare il valore scientifico di quel lavoro. Un fatto inusuale.

Il Prof. Bruno Barberis, matematico dell'Università di Torino, ha ricordato come, ad oggi, il processo che ha causato la formazione dell'immagine rimanga ancora non noto e necessiti di ulteriori studi, sia teorici sia sperimentali; quindi l'impronta sindonica deve ancora essere considerata un'immagine sostanzialmente irriproducibile.

Dal pubblico presente al convegno è sorta un'importante domanda: data la macroscopica evidenza di problemi già presenti nel 1988, come mai nessuno si accorse di ciò che stava accadendo? E comunque, oggi cosa si dovrebbe o potrebbe fare?

Barberis ha risposto che sembra impossibile da ricostruire cosa sia successo nel 1988, sarebbe interessante poter fare un'indagine, però si dovrebbe andare oltre i dati grezzi che sono stati ottenuti da Casabianca.

«Mi stupisce», ha affermato Di Lazzaro, «come l'esperta in statistica del *British Museum* che ha lavorato sui dati non si sia accorta che c'era qualcosa che non andava». Ma forse c'è una spiegazione plausibile. «Bisogna considerare», ha proseguito Di Lazzaro, «che nel 1988 la tecnica dello spettrometro di massa con acceleratore era la tecnica più nuova, era nella sua infanzia. Ancora si stava imparando come usarla». A questo punto i laboratori avevano due possibilità: o richiedere un altro campione, ammettendo a quel punto che la tecnica non era riuscita nell'intento e affermare l'insuccesso della tecnica stessa, oppure scegliere la strada più semplice, cioè pubblicare i dati sperando che nessuno si accorgesse delle

incongruenze. Si può immaginare cosa sarebbe successo ad ammettere che quella tecnologia non era adatta. Ormai, però, occorre guardare avanti e Di Lazzaro ha proposto una nuova possibilità. Nonostante l'analisi radiocarbonica oggi, dopo trent'anni, si sia evoluta, pur di preservare l'integrità della Sindone si potrebbe tentare una strada alternativa. Sotto il profilo chimico il contaminante recente, presente nel telo, sarebbe assente in quei fili carbonizzati a causa dell'incendio di Chambéry del 1532, prelevati nel 2002 in diversi punti della reliquia e conservati presso la Curia di Torino. Quindi si potrebbe tentare una datazione di quei reperti per valutarne i risultati, pur non avendo alcuna certezza che forniscano la reale data di origine della Sindone. Sarebbe comunque un confronto interessante che potrebbe anche orientare gli scienziati verso la ricerca di datazioni alternative a quella radiocarbonica.

Le conclusioni del convegno sono state riassunte da Torrisi: «Non abbiamo più dubbi, la forte eterogeneità dei dati conduce ad affermare che la datazione espressa su *Nature* non sia quella corretta. Lo schema campionario non fornisce una rappresentatività statistica del telo. L'eterogeneità tra le misure fornite dai diversi laboratori dipende dal punto in cui i pezzetti di tessuto sono stati tagliati. I dati grezzi mostrano chiaramente le disomogeneità dei risultati tra i tre laboratori. Svitati test parametrici e non parametrici dimostrano che problemi di omogeneità dei dati permangono sia sui dati del 1988 che sui dati grezzi. Per poter incrementare e approfondire le conoscenze, sarebbe auspicabile una nuova campagna di studi multidisciplinari, che dovrebbe avere lo scopo di raccogliere il maggior numero di dati, in modo da costituire una mappa completa delle caratteristiche fisiche, chimiche e biologiche dell'intera Sindone, da mettere a disposizione degli studiosi, in modo che possano lavorare e confrontarsi su dati certi ed attendibili. Una nuova datazione pertanto è necessaria».

Bisogna comunque tenere presente che l'esame di una stoffa è estremamente problematico dal punto di vista della contaminazione, perché un tessuto è interamente esposto all'ambiente in cui si trova. Per un osso o un pezzo di legno si può campionare una parte interna, ma questo non è possibile nel caso di un telo. Dunque non tutti i reperti sono adatti per la datazione radiocarbonica e la Sindone ha tutte le caratteristiche per essere proprio uno degli oggetti che non forniscono datazioni attendibili con questo metodo. Ma allora, perché rifare una datazione radiocarbonica della Sindone in altri punti della stoffa? Per provarlo una volta per sempre. È bastata l'analisi statistica di un campioncino di pochi centimetri a

dimostrare che i suoi frammenti non erano omogenei. Cosa emergerebbe dal confronto di campioni prelevati a più di quattro metri di distanza l'uno dall'altro? Per dedurlo, comunque, se nuovi esami non si faranno, basterà il buonsenso.

Rimane un fatto incontestabile: la Sindone è un reperto unico al mondo, che sfida la scienza per il mistero dell'immagine umana in essa impressa. Un'immagine che commuove per la sua drammatica veridicità.

LO SPECCHIO DEL COMPRENDERE.  
ANTONIO DE SIMONE E LE METAMORFOSI DELLE FILOSOFIE  
CONTEMPORANEE DELL'INTERPRETAZIONE<sup>1</sup>

**Alessandra Peluso<sup>2</sup>**

*Abstract:* “Oltre Hermes” it is a metaphor that indicates a movement of reflection on the transformations of the contemporary hermeneutic philosophy of understanding and its impact with the transformative dimension of interpretation. It also deals with the unfinished dialogue that we always entertain with the complex and ineffable question of the experience of understanding.

*Keywords:* Subject, Understand, Philosophies, Life, Human.

Con una precipua attenzione alla soggettività, all'individuo, alla comprensione del sé tra contraddizioni e conflitti, trattano le opere scritte da Antonio De Simone. Filosofo urbinato, studioso dei campi della comprensione dell'identità con Machiavelli, Rousseau, Kant, Simmel, Habermas, sino a soffermarsi con *Oltre Hermes. Il comprendere dell'umano. Una storia filosofica da Dilthey a Gadamer* (pubblicato da Mimesis) sulle metamorfosi del soggetto attraverso “i pensieri di, con e contro tali filosofi” – nel passaggio compiuto da Dilthey a Gadamer – per l'appunto, sempre in un rapporto di complicità e di viva riflessione personale dell'autore sulla filosofia ermeneutica della comprensione e della interpretazione.

Dapprima, ponendo in altro piano lo specchiarsi del comprendere, De Simone compie una vera e propria decostruzione storico-filosofica sul pensiero di Dilthey e il suo modo di procedere seguendo un metodo analitico di divisione cellulare delle scienze dello spirito, della storia, della psicologia sino a condurre se stesso verso un'interpretazione sintetica,

---

<sup>1</sup> Antonio De Simone, *Oltre Hermes. Il comprendere dell'umano. Una storia filosofica da Dilthey a Gadamer*, Mimesis, Milano-Udine 2018, pp. 450.

<sup>2</sup> Università del Salento.

avvantaggiandosi della psicologia e della filosofia come necessità. Per Dilthey, la filosofia sembra quasi un bisogno impellente di interpretare la vita, l'uomo, il tempo, anzi, l'unico modo di conciliare il tutto e quindi anche l'impianto metafisico. È chiaro che le polemiche non tarderanno ad arrivare e infatti, Marcuse e Horkheimer, oltre ad attribuirgli la definizione di "individualista estremo", evidenziano la non capacità critica della filosofia. Per Marcuse infatti, "il compito critico risultò predisposto ma non realizzato"<sup>3</sup>. Nel dinamismo interpretativo dell'ermeneutica in relazione al pensiero di Dilthey, De Simone ne smembra ogni aspetto sincronico e diacronico, dando al lettore la certezza di un'opera scientifica completa, intrisa di universalità, obiettività, comprendendo ogni categoria della vita. Si districa con dovizia in un soggetto arrovellato nel grande abisso del tempo e della storicità del limite; l'autore gioca, con il pensiero contemporaneo, a contendersi l'umano nell'esistere non *senza* aver affrontato in conclusione la rilevanza ermeneutica della bellezza attraverso l'estetica kantiana.

Si tratta nello specifico "di una metafora che indica nel titolo della storia del pensiero occidentale, un movimento di riflessione sulle trasformazioni della filosofia ermeneutica contemporanea del comprendere e del suo impatto con la dimensione trasformativa dell'interpretazione", dove il comprendere riguarda la complessità, l'abbraccio di una vita e di una possibile trascendenza da essa nella totalità di corpo e spirito, ragione e inconscio; e l'interpretare consta nel comprendere il tutto, la pluralità, l'oltre. Le sollecitazioni sono molteplici. Si vivono le atmosfere simmeliane, ma in particolare, la biografia del segno per dirla con Rousseau, di riconoscimento dello stesso De Simone, per via di una narrazione del sé, del vissuto, della vita, tra *Erleben* e *Erlebnis*. Un "gioco" affascinante che la Arendt, intende come "affrontare spregiudicatamente, attentamente la realtà, qualunque essa sia"<sup>4</sup>, riconciliare l'intima relazione tra soggetto e vita. Può esserci relazione? Certamente. In Dilthey, per esempio, il valore della vita trova espressione nei sentimenti: «Istinti e sentimenti utilizzano le impressioni per arrivare al dominio sulle condizioni di vita. In base alla partecipazione emotiva, a queste impressioni l'attenzione e l'interesse vengono orientati in modo persistente su di esse, sorgono immagini percettive appropriate e praticabili, [...], si sviluppano pensieri sulle

<sup>3</sup> Antonio De Simone, *Oltre Hermes. Il comprendere dell'umano*, cit., p. 172.

<sup>4</sup> Hannah Arendt, *Le origini del totalitarismo*, trad. di Amerigo Guadagnin, introduzione di Alberto Martinelli, con un saggio di Simona Forti, Einaudi, Torino 2004, p. LXXX.

relazioni di somiglianza e di casualità nel mondo esterno»<sup>5</sup>. Sono discussi giustappunto, in *Oltre Hermes* gli scritti di Dilthey fra “strutture psichiche e oggettivazioni della vita, relazioni strutturali fra prassi e conoscenza”, che rivelano l’ermeneutica nata secoli fa e viva nella contemporaneità perché si possa constatare seguendo una linea ideale la presenza di un soggetto e di una reciprocità costantemente in connessione con la storia, la psicologia, la filosofia. Nella sintesi del vero e dell’intero hegeliano, i soggetti e gli oggetti declinati hanno ciascuno un loro senso e significato nel valore di un significante espresso e interpretato da Antonio De Simone. Seguono un moto circolare per nulla rettilineo, un percorso dialettico che sfocerà *d’emblée* nell’estetica, per ritornare successivamente dall’universale al particolare, al limite, al soggetto e al gioco di esso e con esso. È inoltre, implicita nel volume *Oltre Hermes* la presenza del pensiero simmeliano al quale lo stesso De Simone dedica numerose sue opere, essendo uno dei maggiori studiosi contemporanei del “sismografo del pensiero”: si rilevano contraddizioni e conflitti tra attuale e inattuale in un dialogo quasi infinito delle forme dell’umano, delle sue relazioni, cercando l’oltre, pur sapendo che l’oltre ha il “limite del vissuto”.

Complessa e intricata appare l’operazione del comprendere: «La comprensione e l’interpretazione costituiscono il metodo dominante nelle scienze dello spirito. A ogni punto la comprensione ci rivela un mondo», così scrive Dilthey, riferendosi a un mondo storico, delineando il “rapporto soggetto-oggetto attraverso il tema della specificità ontologica dell’oggetto e del soggetto della conoscenza. Tra soggetto e oggetto storico dunque, c’è una relazione ontologica: la conoscenza di azioni e significati storici è un’esperienza fondata ontologicamente, poiché le categorie impiegate nella sfera storica sono forme strutturali della vita stessa”<sup>6</sup>. La teoria del comprendere e la filosofia della storicità sono tra i momenti essenziali, intrinseci ad aver caratterizzato il pensiero filosofico contemporaneo. Husserl in particolare, ha ripreso le due valenze diltheyane vertendo l’analisi sull’esperienza dell’interiorità prima e storica in un secondo momento; mentre, Heidegger ha sottolineato la comprensione dell’essere sul piano individuale, esistenziale, ontologico e universale. Gadamer dal canto suo, in *Verità e metodo* sostiene come “ogni comprendere sia un accadere, un evento storico a sua volta”. Vi è una coscienza, una presa di coscienza o

---

<sup>5</sup> Wilhelm Dilthey, *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti (1860-1896)*, a cura di Alfredo Marini, Franco Angeli, Milano 1985, p. 423.

<sup>6</sup> Antonio De Simone, *Oltre Hermes. Il comprendere dell’umano*, cit., p. 19.

autocoscienza in cui l'essere umano ha comprensione di ciò che è nel suo passato storico e vive costantemente nel regno della storia. Nel saggio De Simone affronta in modo analitico e dettagliato ogni passo della metamorfosi del pensiero di Dilthey senza fratture, "l'uomo è considerato nella sua azione e reazione di fronte alla natura, nel suo esserne condizionato e nel suo trasformarla attraverso il corso degli eventi naturali sulla posizione dell'uomo nel cosmo, e mediante il suo agire intenzionale, usa liberamente dei fenomeni naturali in vista dei propri fini". Questo "uomo intero" ricostruisce l'esperienza storica e contemporaneamente costruisce le leggi e le norme che condizionano e rendono possibile l'esperienza. Sembra un uomo che asserve, pur riconoscendo la propria spiritualità, usa l'esperienza del mondo per sé; un soggetto contemporaneo che assoggetta la propria *substantia*, l'essenza al dominio della natura per condurla verso fini distruttivi, non di certo speculativi come si appalesava nel pensiero di Bacone.

È certamente un affare complicato comprendere l'umano e ne è ben consapevole Antonio De Simone che in *Oltre Hermes* ne discute accuratamente ogni aspetto nella virtuosa ironia di vedere nell'individuo contraddizioni e alterità che non si risolvono dialetticamente nello spazio di un mattino, *en l'espace d'une matinée*. Il lavoro di ricerca presuppone un'annoverata esperienza del soggetto e della sovranità nell'ineffabile segno del caduco, del limite, giacché si vede anche nell'esplicativa copertina un uomo le cui sembianze e ruoli non sono definiti unilateralmente. Si può osservare in posizione storica di avvio alla vita un "Hermes" alato, un uomo tra il guerriero, l'invincibile, e un nudo e romantico volto umano, ahimè troppo umano. L'esistenza umana si inerpica tra lo spirito e la natura, la storia e l'individualità, dove a prevalere nel contemporaneo vivere, appare un uomo senza storia, senza memoria, che si muove nel tragico teatro del sé e dell'altro senza possibilità di comprenderne l'alterità. Laddove l'esperienza di trasmettere messaggi come con la figura di Hermes, nunzio degli dei e mediatore dei messaggi tra i celesti e i mortali, era collegata effettivamente l'ermeneutica: «L'ermeneutica è nata in Grecia sotto forma di arte dei poeti e degli oracoli, che si fanno portavoce (senza capirne il senso) delle ambasciate degli dei, e si è allargata ben presto all'interpretazione di letterari, religiosi, giuridici, ecc. che avevano valore canonico per la comunità»<sup>7</sup>. Hermes insomma, sembra personificare i mille volti della personalità dell'uomo: malefico, truffatore, demone buono e

---

<sup>7</sup> Maurizio Ferraris, *Storia dell'ermeneutica*, Bompiani, Milano 1998, p. 6.

cattivo, così come ha rappresentato nel mito, il Nunzio di Zeus, o l'inventore della scrittura, o ancora l'espressione di una divinità ctonia.

In particolare, Dilthey tenta di attribuire universalità all'interpretazione e dunque, al linguaggio attraverso la filosofia. Egli sostiene come "la comprensione senza l'altro non sia possibile in quanto l'uomo non è mai isolato, la sua vita non è mai chiusa nell'intimità del suo io per quanto trovi in questa, un'esistenza autonoma e un proprio sviluppo. I rapporti con la natura e con gli altri uomini gli sono costitutivi e tali relazioni trovano il loro organo fondamentale nel comprendere: rivivere e riprodurre esperienze attraverso l'unità di soggetto e oggetto". Questa comprensione avviene tramite vari strumenti come le categorie della ragion storica, ossia dei modi di apprendimento del mondo storico e insieme le strutture fondamentali di questo mondo. In una delle strutture fondamentali, la vita, avviene la speculazione critica e di confronto attuata da De Simone, il quale conduce per mano il lettore nel lento passo di un fluire sistematico del tempo. Sebbene le soggettività contemporanee siano ancorate a un eterno presente, il filosofo urbinato non dà prova di storture o mediazioni verbali attenendosi a uno studio certosino di ampia prospettiva storica, illumina il grande abisso dell'Io attraverso un ponte che in tal caso, è la storia. "Costruisce non distrugge un tempo e una continua relazione tra eventi nello scorrere ininterrotto della vita"<sup>8</sup>. Si legge infatti, nel capitolo dedicato a "Dentro il «grande abisso»" il tempo della vita è il presente "considerato da un punto di vista psicologico, un corso temporale la cui estensione è da noi compresa come un'unità", è un continuo presente pur se l'*Erlebnis* è passato. Tempo e storia hanno un significato fondamentale nella vita, così come lo è per Simmel. La vita dunque, è conoscenza e l'individuo si occupa di "auto-riconoscersi" affermando la propria "autocentralità". L'auto-riconoscimento e la biografia del sé, De Simone li dis-piega nella narrazione del proprio Io attraverso Rousseau.

Ma, si proceda con ordine. Si tratta di interpretazioni o di fatti (Nietzsche) e soprattutto quale ruolo riveste l'individuo in una contemporaneità che va da un'epoca storica antecedente ai conflitti mondiali, se si pensa a Dilthey, e al dopoguerra, a un fiorire dell'esistenzialismo e di una crisi apologetica che condurrà a un progresso tecnologico illimitato e a un'arretratezza culturale descritta da Gadamer e tuttora in auge; da qui, infatti, si staglia il pensiero ermeneutico dove la parola riveste attualmente un ruolo fondamentale.

---

<sup>8</sup> Antonio De Simone, *Il ponte sul grande abisso. Simmel e il divenire dell'essere*, Morlacchi Editore, Perugia 2015, 3<sup>a</sup> rist., p. 135.

Così, «l'uomo è considerato da Dilthey nella sua azione e reazione di fronte alla natura, nel suo essere condizionato e nel suo trasformarla attraverso una duplice serie di rapporti: in quanto da un lato il corso degli eventi naturali agisce sulla posizione dell'uomo nel cosmo, e dall'altro l'uomo, mediante il suo agire intenzionale, usa liberamente dei fenomeni naturali in vista dei propri fini»<sup>9</sup>. Inoltre, aggiunge De Simone: «la distinzione tra scienze della natura e scienze dello spirito risulta relativa perché le stesse discipline volte allo studio del mondo umano non possono a loro volta prescindere dai risultati acquisiti dalle scienze umane, anche se debbono sempre avvertire la differenza che intercorre tra i propri procedimenti e le proprie nozioni, e i procedimenti e le nozioni di queste. Distinzione che rinvia alla separazione tra mondo umano che ha per oggetto l'esperienza interna e le scienze dello spirito rispetto a quelle della natura che si fondano sull'esperienza esterna»<sup>10</sup>. E dunque, per l'uomo di Dilthey, come scrive Rossi: «il mondo umano, la società, è il suo mondo, il mondo in cui egli stesso è parte integrante, mentre il mondo della natura gli è davanti in un mondo diverso dal proprio»<sup>11</sup>. L'uomo infatti, possiede un'esperienza immediata, l'*Erlebnis*, che è in sé unità e molteplicità e costituisce il nucleo generatore. L'*Erlebnis*, tuttavia, non è solo il luogo in cui scorrono i nostri eventi, ma è anche il luogo della coscienza del rapporto di sé col mondo. Ecco perché, sul piano dell'analitica dell'*Erlebnis*, «la psicologia viene trasformata in senso storico-ermeneutico, sottoposta a una critica che per molti aspetti, ne anticipa la crisi e il rinnovamento del Novecento»<sup>12</sup>. E dunque, si tratta di un'esperienza vivente o vissuta che si distingue ad esempio, dalla riflessione di Locke, in quanto ha non solo il carattere della rappresentazione ma anche quello del sentimento e della volontà. L'*Erlebnis* è nello specifico un momento dell'*Erleben*, cioè della vita. L'uomo infatti, non è mai isolato, la sua vita non è mai chiusa nell'intimità del suo Io per quanto in questa abbia un'esperienza autonoma e un proprio sviluppo. I rapporti con gli altri uomini e con la natura sono costitutivi e trovano il loro organo fondamentale nel comprendere. Il comprendere è il rivivere e il riprodurre l'esperienza altrui, attraverso appunto, un sentire insieme con gli altri e partecipare simpateticamente alle loro emozioni. Inoltre, una distinzione che pone all'attenzione Abbagnano è quella tra il “comprendere

---

<sup>9</sup> Antonio De Simone, *Oltre Hermes. Il comprendere dell'umano*, cit., p. 39.

<sup>10</sup> Ibidem.

<sup>11</sup> Ivi, p. 41.

<sup>12</sup> Ivi, p. 72.

e lo spiegare, dal quale si distingue poiché lo spiegare è l'operazione generalizzante propria delle scienze naturali e consiste nel mettere in luce la connessione causale tra gli oggetti esterni e dell'esperienza sensibile rispetto invece, al comprendere che, in Dilthey, ha per oggetto i tipi, vale a dire le individualità e le loro interne relazioni funzionali" (Nicola Abbagnano).

A tal proposito, si potrebbe far riferimento a Hume e alla "morale della simpatia", quando Dilthey sottolinea come le relazioni interpersonali comportino un'esperienza da rivivere quale il comprendere in modo simpatetico con la presenza delle emozioni. Sul sentimento di simpatia e di generoso interesse per l'umanità si fonda la morale dell'empirista inglese David Hume. Se Dilthey tocca le coordinate esterne del vivere e della vita, Hume più di un secolo prima, addentra la sua speculazione filosofica sulla morale, sulla giustizia e sulla politica in vista dell'utilità sociale. E tuttavia, in virtù dell'utilità, conviene far riferimento anche all'analisi accurata di Simmel che agli inizi del '900 affronta la questione riguardante l'individuo e le relazioni sociali che funzionano in virtù dell'utile e del denaro, come strumento di relazione di scambio che in seguito, muta l'utilizzo, diventando un vero e proprio *monstrum symbolicum*; e, del gioco sociale, che ancor prima Rousseau denuncia e critica quale frutto di illusione tra maschera e volto. «Un'apparenza che diviene portatrice di una scissione dell'io tutta drammaticamente tra l'essere e l'apparire, ovvero tra un effimero *bonheur dans l'apparence* che specularmente riflette una condizione perpetua di alienazione rispetto a se stessi e di perdita di controllo sul proprio sé»<sup>13</sup>. E da qui un bisogno di riconoscimento e auto-riconoscimento che permane anche nella riflessione filosofica di Gadamer affrontata nella seconda parte dal filosofo urbinato sino a giungere alla terza parte dedicata a "L'Ineffabile bellezza. Tra Gadamer e Kant".

Si argomentano pertanto, in un'opera di siffatta statura, le pietre miliari (Dilthey, Gadamer, Habermas) della storia dell'ermeneutica dibattuta criticamente e con speculazione filosofica dall'autore. In *Oltre Hermes. Il comprendere dell'umano. Una storia filosofica da Dilthey a Gadamer*, glosse, postille ed *excursus*, sono volte a evidenziare, a far comprendere, è il caso di sostenerlo, il segno ineffabile di alcuni dei ritratti filosofici della storia della filosofia contemporanea.

Dapprima, il filosofo urbinato si sofferma sulla questione riguardante l'"*Erlebnis*, espressione e comprensione. I sentieri diltheyani della filosofia

---

<sup>13</sup> Antonio De Simone, *Alchimia del segno. Rousseau e le metamorfosi del soggetto moderno*, Mimesis, Milano-Udine 2013, p. 37.

dell'uomo", sottolineando il cambiamento filosofico di Dilthey che "da una base psicologica muoveva a quell'ermeneutica". In particolare, «l'ermeneutica assume nel pensiero di Dilthey una forma nuova, basata sul reciproco integrarsi di tre concetti: esperienza vissuta (*Erlebnis*), espressione (*Ausdruck*), comprendere (*Verstehen*), che in parte si ricollegano alla vecchia impostazione, in parte denotano uno sforzo di rinnovamento non trascurabile. La comprensione non è più direttamente orientata verso la vita psichica dell'autore, ma verso l'espressione, l'oggettivazione dello spirito, manifestata nel prodotto letterario, filosofico o artistico che abbiamo davanti. "Il comprendere si rivolge allora, innanzitutto, verso il significato dell'espressione, in relativa autonomia rispetto alla vita psichica dell'autore. Autonomia peraltro solo relativa, poiché anche tale significato deve, in ultima analisi, poter essere ricondotto all'esperienza vissuta"<sup>14</sup>. Inoltre, Dilthey ne *L'origine dell'ermeneutica* (1900) "ha messo in risalto lo strano destino incontrato da questa disciplina nella sua secolare tradizione: il fatto che essa abbia procurato le attenzioni e considerazioni sempre e soltanto sotto la pressione dei grandi movimenti storici che riconoscano come urgente compito della scienza la comprensione dell'esistenza storica singola, per poi nuovamente scomparire nell'ombra. Questo è accaduto in varie occasioni: nei secoli XVI e XVII, quando l'interpretazione della Bibbia era una questione vitale per il Protestantesimo; al passaggio dal secolo XVIII al XIX, quando la concezione storicopsicologica di Schleiermacher, Schlegel, Humboldt, ecc. infranse le barriere dell'ermeneutica classica e biblica; e infine, dopo la metà del XIX secolo quando, con lo sviluppo della moderna scienza della natura e della tecnica, e con una situazione scientifica mutata grazie a loro, la comprensione stessa diventa un problema filosofico". A partire da Dilthey "tale problema non è più rientrato nell'ombra, anzi si può dire che soltanto oggi abbia raggiunto la sua dimensione universale e, al di là dei confini della filosofia e della scienza, è diventato una questione decisiva della civiltà tecnico-scientifica"<sup>15</sup>.

E dunque, secondo Dilthey, l'ermeneutica o l'arte del comprendere è sorta dal conflitto di fissazione delle regole da parte del filologo e dal bisogno di darne comunque un fondamento. La filologia come "arte di recensire i testi e di criticarli ad alto livello, di farne l'esegesi e di determinarne il valore, fondata su una profonda comprensione del

---

<sup>14</sup> Antonio De Simone, *Oltre Hermes. Il comprendere dell'umano*, cit., p. 138.

<sup>15</sup> Ivi, pp. 138-139.

linguaggio” nasce in Grecia, si pensi ad Aristotele e ai conflitti delle scuole filologiche stoiche, o alessandrine. Attraverso le arti liberali quali la filologia o la retorica e le loro contraddizioni, secondo il pensiero diltheyano, si giunge allo studio nuovo dell’ermeneutica dell’odierno. La filosofia ermeneutica, visto l’interesse speculativo riguardo l’individuo, l’*erlebnis*, il vissuto e la vita (*Erleben*) e il commento poc’anzi rilevato in virtù dei rapporti sociali simpatetici, si può certamente definire la filosofia di Dilthey anche una “filosofia dell’alterità”, dove il rapporto di reciprocità passa attraverso un ponte tra soggettività e oggettività, tra l’immediatezza dell’*Erlebnis* e l’attività mediatrice del pensiero, e più in generale tra la coscienza e la realtà storico-sociale, ed è ciò che chiama *Ausdruck*. Mentre, in Simmel, a proposito di ponti, reciprocità, relazioni, gioco e storia, si caratterizza in forme differenti il legame tra l’io e l’altro, tra il vissuto e il vivente, che è l’*a priori*: un concetto esistente nell’interiorità individuale e riguardante la morale, la religione, la filosofia, la cultura. Nell’incontro sociale, culturale, d’altronde, risiede il dialogo, la parola, la relazione tra l’io e il mondo e il divino, si pensi a Buber, ai suoi scritti sul “dialogo” e sulla “comunicazione” che pongono in relazione non solo l’uomo e la donna, ma il tutto, ed è quindi, qui, nell’arte della comprensione e dell’interpretazione della totalità, il tutto. “L’ingranaggio della nostra umana esistenza che ingloba ogni cosa [...] ricerca il tutto, l’esterno e l’interno vividissimo e ignoto”<sup>16</sup>. Inoltre, senza adottare alcuna leziosa esegesi di maniera, e invece, interpretando i fatti, è opportuno sostenere il magistrale studio espositivo e critico relativo a un’importante figura della storia dell’ermeneutica quale è Dilthey, compiuto da Antonio De Simone in questo saggio, fornendo molteplici chiavi di lettura, un’esegesi, rifiutando un’apologetica fine a se stessa alla teoria filosofica diltheyana forse non vissuta così appassionante e prospetticamente intera come in *Oltre Hermes*.

In tale saggio inoltre, è discussa l’ermeneutica di Gadamer, la cui opera *Verità e metodo* (1960), nasce in polemica contro Dilthey, conferendogli però il merito di restituirgli la rilevanza filosofica senza farne un mero precursore delle posizioni heideggeriane o esistenzialistiche. E infatti, lo definisce “pensatore dell’illuminismo storico”, perché per lui “il comprendere storico significa un incremento continuo dell’autocoscienza, un continuo ampliamento dell’orizzonte della vita. Dopo Dilthey, solo

---

<sup>16</sup> Martin Buber, *Confessioni estatiche*, Adelphi, Milano 1987.

Heidegger con *Essere e tempo*, si spingerà ad affrontare il problema della storicità dell'esserci umano liberando la storia dalle premesse ontologiche nelle quali Dilthey vedeva il problema"<sup>17</sup>. Si appalesa Gadamer attraverso il pensiero diltheyano, richiamando anche l'esperienza storica di Vico. Non solo, si impara, leggendo *Oltre Hermes*, l'ermeneutica diltheyana attraverso la "lettura" di Gadamer nell'interpretazione storico-filosofica di De Simone.

Tuttavia, Gadamer dichiara apertamente l'intento filosofico e non metodologico della sua ricerca, riconoscendo inoltre, nella dottrina agostiniana la "teoria del fraintendimento" e la problematica dell'interpretazione attraverso il linguaggio. Con l'ermeneutica si pone come scopo quello di mettere in luce le strutture trascendentali del comprendere, cioè di chiarire i modi d'essere in cui si concretizza il fenomeno interpretativo. Così come Kant non aveva avuto l'intenzione di prescrivere alla scienza le norme del suo procedimento, ma si era limitato a porre il problema filosofico delle condizioni che rendono possibili la conoscenza e la scienza, Gadamer non si propone né di "esibire una metodologia normativa per la *Geisteswissenschaften*, né di rinnovare l'antica disputa fra queste scienze e le scienze naturali, ma si preoccupa di suscitare un dibattito filosofico circa le condizioni di possibilità della comprensione" (Giovanni Fornero). Sul rapporto dialettico tra Kant e Gadamer ne ha parlato De Simone non solo in questo saggio, attraverso l'arte, il gioco e l'immagine sino ad affrontare la "*Pulchritudo vaga e pulchritudo adhaerens: intorno al §16 della Kritik der Urteilskraft*": un'intera sezione dedicata a "L'ineffabile bellezza"; ma ne scrive anche Vattimo, il quale tratta l'estetica e l'ermeneutica in Gadamer nella "Rivista di Estetica" (1963), sottolineando nello specifico la complessità del pensiero gadameriano che "non procede in modo ordinario partendo da premesse a conclusioni, ma lungo cerchi che si vanno via via allargando e all'interno dei quali si cerca di far luce". In modo stra-ordinario pertanto, orizzontale e non verticale, Gadamer interpreta l'individuo, la vita, la storia, il tempo ponendo in auge il suo obiettivo puramente filosofico. Egli "non propone alcun metodo, ma solo descrive ciò che è". E cosa è, se non ciò che Heidegger giustappunto, chiama esistenza?

L'ermeneutica è il movimento fondamentale dell'esistenza che la costituisce nella sua finitezza e nella sua storicità, e che abbraccia così tutto l'insieme dell'esperienza del mondo. Certamente, secondo gli studi di De

---

<sup>17</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verità e metodo* (1960), trad. cura e introduzione di Gianni Vattimo, *Postilla* 1983, Bompiani, Milano 2010, pp. 40-41.

Simone, Gadamer ha intrecciato un intenso confronto dialogico con Heidegger, elaborandone tuttavia un suo pensiero originale. Infatti, si legge nella prefazione all'edizione del 1987 dei saggi dal titolo *Heideggers Wege (I sentieri di Heidegger)*: «Il mio procedere insieme con il pensiero di Heidegger vorrebbe favorire, secondo le mie forze, l'appropriarsi di questo pensiero. L'appropriazione esige certamente molto. Non consiste nella ripetizione, né nell'imitazione dello stile. Se lo stesso Heidegger, per allontanare il fraintendimento di cui egli avrebbe rinvenuto la grande parola liberatrice della indigenza del nostro pensiero, ha voluto usare il titolo: 'Sentieri, non opere', io avrei preferito che egli avesse scritto: 'Cenni, non opere'. I sentieri che uno ha già battuto infondono in chi li ripercorre la fiducia che la meta si trovi in una prossimità sicura. I cenni sono invece dei segnali; seguirli significa anche rischiare di persona [...]. Solo se uno cerca i suoi propri sentieri, troverà aiuto lungo i sentieri di Heidegger e riceverà da lui l'indicazione della direzione. Alla fine dovranno essere sempre i propri sentieri, quelli sui quali si procede»<sup>18</sup>. E dunque, Gadamer si sarà attenuto a seguire i suoi passi lungo il sentiero già tracciato da Heidegger.

Prosegue poi, il saggio *Oltre Hermes* con le interpretazioni acute di Vattimo, Habermas, Ferraris, Berti, per citarne alcuni, smembrando in grappoli semantici sia il pensiero ermeneutico di Heidegger sia quello di Gadamer. È audace ed enfatico l'interrogativo riposto dal filosofo urbinato per bocca di quest'ultimo: «Si può ancora stare a guardare gli ultimi bagliori del sole che tramonta nel cielo della sera, o non bisogna piuttosto volgersi a spiare il primo annunciarsi del suo ritorno»<sup>19</sup>. La sottigliezza di un pensatore lungimirante, quale è Gadamer, è egregiamente discussa in tale testo. Inoltre, un altro capitolo che approfondisce De Simone è la cultura umanistica oltre al senso comune e alla dialettica dell'*Erfahrung*, gettando le basi per i capisaldi sulla filosofia del linguaggio. Gadamer è d'accordo con Humboldt nel ritenere la lingua come visione del mondo e specchio delle peculiarità spirituali delle nazioni, pur rifiutando l'astratta distinzione tra "forma linguistica e contenuto trasmesso", riconoscendogli l'atto del parlare come l'essenza del linguaggio. Non solo, in *Verità e metodo*, il filosofo tedesco sostiene come «l'uomo abbia il mondo in quanto parola. E la sua libertà nasce in virtù di una libertà del parlare, sebbene l'uomo non disponga il linguaggio a proprio arbitrio e la sua funzione non è strumentale. Inoltre, sfugge a una conoscenza totalizzante, in quanto, non si riesce a

<sup>18</sup> Antonio De Simone, *Oltre Hermes. Il comprendere dell'umano*, cit., p. 211.

<sup>19</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 16.

conoscere il linguaggio mai completamente. Pretendere di contemplarlo risulta illusorio. Possiede la caratteristica dell'oggettività ed è vivo, ossia prima di avere una possibile organizzazione scientifica, ha una sua dimentica ontologica, rappresenta l'essere, la persona: «in ogni linguaggio infatti, c'è un rapporto immediato con l'infinità dell'essente»<sup>20</sup>.

Muovendo dal significato di “senso comune”, De Simone parte dalle considerazioni su Vico, letto da Gadamer, come accennato poc'anzi, il quale “riconosce alla riflessione di Giambattista Vico sul *sensus communis* e alla sua strenua difesa della retorica contro le pretese dello sperimentalismo metodologico e le certezze apodittiche del *cogito* peculiari della scienza moderna, un momento alto della tradizione umanistica e della verità delle scienze dello spirito che per la riflessione del secolo XIX non era più accessibile” (*Ivi*, p. 281). Gadamer scrive: «Vico viveva entro una tradizione ininterrotta di cultura retorico-umanistica e non doveva far altro che rimettere in vigore il suo non ancora perduto valore. In fondo, si sapeva da tempo memorabile che le possibilità del dimostrare e dell'insegnare razionali non esaurivano completamente l'ambito della conoscenza. Il richiamo di Vico al *sensus communis* appartiene in questa prospettiva a un vasto contesto storico che risale fino all'antichità e la cui sopravvivenza fino a oggi è appunto, il nostro tema. Siamo noi, piuttosto, che dobbiamo aprirci faticosamente la via per riaccostarci a questa tradizione, anzitutto col mettere in evidenza le difficoltà che nascono dal voler applicare il moderno concetto del metodo alle scienze dello spirito»<sup>21</sup>. Ma, “alla fine della tradizione umanistica e agli albori della prima modernità culturale [...]”, Vico mette in discussione, a partire dalla prospettiva classica, la pretesa di assolutezza di cui si carica il moderno concetto di scienza, tutto centrato sul dogma di fondo dello scientismo matematizzante. [...]. Egli con gli *studia humanitas* riconosce esplicitamente che la metodica perseguita dalla filologia filosofica (o filosofia filologica) e dalla storia presenta maggiori affinità con le strategie di apprendimento peculiari della *ratio studiorum* delle scienze filosofiche-pratiche come l'etica, la politica e la giurisprudenza, che con quelle, invece, direttamente orientate al *mos geometricus* della fisica<sup>22</sup>.

De Simone parallelamente alle opere di Gadamer analizza e valuta la complessità critica degli scritti di Vico, di Cartesio, di Hegel e solo dopo

<sup>20</sup> Antonio De Simone, *Oltre Hermes. Il comprendere dell'umano*, cit., p. 518.

<sup>21</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 47.

<sup>22</sup> Antonio De Simone, *Oltre Hermes. Il comprendere dell'umano*, cit., p. 283.

averne discusso analiticamente offre allo studioso un'esegesi, che non è un semplice compendio, ma si tratta di un efficiente sostegno storico-linguistico nella prospettiva ermeneutica della parola. Infatti, restringere e limitare riduttivamente il pensiero umano (...) vuol dire, come sostiene Vico nel *De antiquissima Italorum sapientia del 1710*, «costringere in un'opaca luminosità la mente umana che, nel conoscere una cosa distinguendola, la vede al lume notturno d'una lucerna; il che significa che, vedendola, perde, nella visione di essa, quella delle cose circostanti»<sup>23</sup>. Nella complessità, senza perdere di vista ciò che ci circonda, si ha la verità o le verità, abbandonando quel "riduzionismo" epistemologico che è parte della tradizione occidentale.

Nel saggio *Oltre Hermes*, si discute per di più sull'interpretazione dell'esperienza che, secondo Gadamer, "non va pensata in base alla metodologia scientifica con l'inevitabile conseguenza di dimenticare e obliare la portata di verità, l'intima storicità dell'esperienza come evento dell'essere, incontro", infatti, «quando diciamo di aver fatto esperienza, intendiamo dire che finora non avevamo visto le cose correttamente, e che ora sappiamo meglio come esse stanno. La negatività dell'esperienza ha quindi un senso peculiarmente produttivo. Non è semplicemente un'illusione che viene riconosciuta come tale e che subisce una correzione, ma è l'acquisto di un sapere di vasta portata»<sup>24</sup>. «L'esperienza ermeneutica ha da fare con la tradizione»<sup>25</sup>. Gadamer tuttavia, non è soltanto un ammiratore del mondo classico e un alto esponente della tradizione umanistica, ma è anche un uomo che ha vissuto la complessità dei nostri tempi; affronta le questioni riguardanti l'eredità dell'Europa e il suo futuro. Tema oneroso discusso lungo il corso de secoli e nel secondo millennio. Si tratta, scrive, di un'eredità pesante, di un fardello: «Ciò che si richiede all'Europa non è di estendere ma di superare il proprio sapere di dominio nella direzione di un'espansione della cultura come capacità di aprirsi all'esperienza dell'altro, e ciò può essere fatto conservando quell'aspetto umanistico che ci fa sentire parte di una storia più grande. L'isolamento non è più possibile, non ci si può chiudere nei confini del proprio dominio, accentuando le forme della propria identità, temendo il futuro e sentendo un pericolo nell'alterità. È l'intreccio pluralistico la scena futura della storia. Nessuno si salva se non si impara a comunicare in Europa, oltre l'Europa, in

---

<sup>23</sup> Ivi, p. 288.

<sup>24</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verità e metodo*, op. cit.

<sup>25</sup> Antonio De Simone, *Oltre Hermes*, cit., pp. 305-312.

un orizzonte comune del comprendersi»<sup>26</sup>. Sono secoli oramai, nei quali si affronta tale problematica; ma, cos'è l'Europa? E soprattutto, come si può comunicare quando gli interessi in "gioco" sono differenti e gli obiettivi da raggiungere non sono comuni? Nell'odierna attuale situazione geopolitica e storico-culturale manca appunto il sogno, il futuro, proprio perché non c'è, volutamente o meno, una visione, la *Weltanschauung*.

Così, seguendo un andamento lento, ma sostenuto, prosegue il saggio di De Simone con un altro importante confronto tra Habermas, del quale ne è studioso, ha scritto di lui numerosi saggi e due tomi *Il primo Habermas. Ritratti di pensiero e Destino moderno. Jürgen Habermas. Il pensiero e la critica*, e Gadamer. Un dittico fondamentale in quanto rappresenta il *passerpartout* di accesso al pensiero diltheyano per comprendere l'ermeneutica del sé attraverso Freud e Ricoeur; mentre, in *Destino moderno*, l'autore si rivolge alla soggettività incardinata in un'ontologia del presente, spesso incomunicabile, interpretato da Habermas e discusso da De Simone con un'etica del discorso e un'etica pubblica, addentrandosi così nei meandri della cultura politica e della democrazia in una società mediatica.

Muovendo perciò, dalla filosofia critica kantiana e dalla teoria della conoscenza, Habermas giunge a una conoscenza ermeneutica e al rapporto tra *Erlebnis* e intersoggettività affrontato da Dilthey. "Dietro l'ermeneutica, c'è il mondo del comprendersi, dell'esprimersi e del comunicare reso possibile dall'*Erlebnis* in quanto totalità dell'esperienza vissuta"<sup>27</sup>. Il comprendere - riprendendo Dilthey - Habermas afferma che esso non sia solo rivolto ai concetti, ai giudizi, alle forme del pensiero, ma vi è un'altra classe di manifestazioni della vita formata dalle azioni e dalle espressioni dell'*Erlebnis*. Dilthey, secondo Habermas, rende esplicito il rapporto *Erleben*, espressione e comprendere in ciò che poi, si andrà a definire come "comprensione autobiografica". La relazione sociale si dipana in una reciprocità dove l'Io è l'attore, costituisce un'infinita ricchezza di vita: «è un Io che può sciogliere linguisticamente e dialogicamente le patogenesi dell'affettività anche attraverso quel modello esemplare di ermeneutica che è la psicoanalisi»<sup>28</sup>, includendo Dilthey e Freud, Habermas considera la psicoanalisi come una teoria generale legata ai processi di formazione della storia della vita. Sia in Dilthey, sia in Freud il veicolo per la conoscenza è

---

<sup>26</sup> Ivi, p. 319.

<sup>27</sup> Antonio De Simone, *Il primo Habermas. Ritratti di pensiero. La teoria critica, i classici e la contemporaneità*, Morlacchi, Perugia 2018, p. 103.

<sup>28</sup> Ivi, p. 164.

“l’autobiografia”: la conoscenza di sé in dialogo con il passato, la storia, direbbe Gadamer, e il vissuto. Pertanto, si assume consapevolezza con l’opera di Habermas - *Conoscenza e interesse* - che la società non è soltanto un sistema di autoconservazione; e questo, avvantaggiandosi della relazione psicoanalitica tra Freud e il confronto critico con Habermas. Costui comprende che la conoscenza serve e trascende l’autoconservazione e che “l’utopico dei mezzi costitutivi la conoscenza possano correre il rischio di ridursi allo strumentale”<sup>29</sup>. Si è inoltre, impegnato a riflettere sul rapporto teoria e prassi e sul senso della filosofia e della legittimità della sua esistenza, senza mai smettere di pensare alla *ragione comunicativa* ripresa da Antonio De Simone nel secondo tomo dedicato al filosofo tedesco *Destino moderno* e alle *condizioni intersoggettive* caratterizzanti le relazioni reciproche. E dunque, per possedere una comprensione della poliedricità del pensiero tessuto arditamente e in modo arguto, si giunge contro ogni “disfattismo della ragione” nel saggio *Oltre Hermes*, che caratterizza la continuità del pensiero habermasiano su Dilthey e Gadamer, il cogente esplicitare sulle relazioni reciproche e l’attuale caotico disporci.

Come se si avesse a che fare con un dispositivo dialogico e critico si cominciano a evidenziare le problematicità dell’ermeneutica e della tradizione, la ragione e il rapporto di modelli di razionalità e modernità. E così, “Gadamer - scrive Habermas nella *Logica delle scienze sociali* - vede le tradizioni ancora viventi e la ricerca ermeneutica come fuse in un unico punto. A ciò si contrappone l’idea che l’assimilazione riflessa della tradizione incida nella sostanza naturale della tradizione e muti in essa la posizione dei soggetti [...]. Gadamer disconosce la forza della riflessione che si dispiega nel comprendere. Qui essa non si lascia più abbagliare dall’apparenza che debba mantenersi con l’autogiustificazione, né si distacca dal terreno del contingente”<sup>30</sup>. In altre parole, per Habermas l’approccio ermeneutico gadameriano vincola l’io individuale a una precomprensione che attribuisce il primato alla tradizione linguistica ontologizzante, a quell’“essere” heideggeriano, esistenzialista, o forse anche divino, quel dio che è un *a priori* in Kant e in Simmel, indimostrabile. Dopo che De Simone presenta il circolo del comprendere con Dilthey, Gadamer, Heidegger e Habermas, nel simposio interpretativo in un contesto dialetticamente ben ardito, si manifestano “i concetti di precomprensione e comprensione come paradigma della stessa ermeneutica, intesa – a parere di

<sup>29</sup> Ivi, p. 251.

<sup>30</sup> Antonio De Simone, *Oltre Hermes*, cit., p. 348.

Mura – come riflessione prima di tutto delle strutture dell'esistenza temporale e storica<sup>31</sup>.

Prima di giungere su un altro confronto dialettico tra Gadamer e Habermas, De Simone si sofferma in un nuovo capitolo di *Oltre Hermes*, su *Verità e metodo*, dove attraverso Gadamer, evidenzia l'esigenza di saper interpretare il mondo, la vita con una coscienza storica capace di cogliere la complessità, la problematicità dell'esperienza, della finitudine come condizione necessaria dell'umano. Si evince, dunque, come nella filosofia ermeneutica gadameriana si vada oltre l'oggettivismo, pur non eliminando l'oggettività, incrementando non soltanto il processo interpretativo e comunicativo di un evento, ma determinando un'"autocomprensione" della ricerca scientifica<sup>32</sup>. Scienza, filosofia, verità, realtà si appalesano in un *dialogo comunicativo* e in un'*etica del discorso* (Habermas) o *etica della comunicazione* (Apel) ben congegnate ad arte dal filosofo urbinato. E a proposito di Habermas, De Simone argomenta il confronto tra costui e Gadamer, dimostrando come il conflitto tra ermeneutica e critica dell'ideologia abbia caratterizzato pervasivamente negli anni Sessanta e Settanta del Novecento il dialogo tra questi due grandi filosofi, peraltro trattati, come è noto, nel saggio di De Simone *Il primo Habermas* (2017). Sembra un vero e proprio confronto dialettico, un dibattito che nulla ha a che fare con quelli in cui si assiste in tv, De Simone smembra attraverso le opere di Gadamer e Habermas le loro dissertazioni sull'ermeneutica, sul pregiudizio, sulla storicità e sulla temporalità. Nel discorso ermeneutico gadameriano il pregiudizio è quella forma concreta con cui viene realmente giocata "l'anticipazione caratterizzante il comprendere che dice appartenenza a una tradizione o trasmissione storica; forma concreta che traduce la caratteristica storicità della comprensione ermeneutica. I pregiudizi dell'uomo, non più considerati quali espressione di una soggettività arbitraria, diventano elementi costitutivi della sua realtà storica più di quanto non lo siano i suoi giudizi"<sup>33</sup>. Mentre, Habermas pone delle obiezioni sul considerare il pregiudizio e infatti, scrive: «Autorità e conoscenza non convergono. La riflessione non opera senza lasciar tracce nella fatticità delle norme tramandate. [...] Ma, Gadamer dispone di un argomento sistematico. Il diritto della riflessione richiede l'autolimitazione dell'approccio ermeneutico; esige un sistema di

---

<sup>31</sup> Gaspare Mura, *Ermeneutica e verità. Storia e problemi della filosofia dell'interpretazione*, Città Nuova, Roma 1990, pp. 220-221.

<sup>32</sup> Antonio De Simone, *Oltre Hermes*, cit., p. 262.

<sup>33</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 325.

riferimento che oltrepassi il nesso della tradizione come tale; soltanto allora una tradizione può anche essere criticata»<sup>34</sup>. E dunque, si viene affermando “un’ermeneutica che, sottoponendo l’agire pratico dell’individuo all’autorità della tradizione in cui si trova già da sempre, finisce poi per trasformare la stessa autorità della tradizione in una gabbia che inibisce e blocca sia l’interesse per l’emancipazione che quello pratico-comunicativo in cui progettualmente lo stesso individuo conoscente può intersoggettivamente riconoscersi”<sup>35</sup>.

Si giunge così, a delinearsi l’ultima parte del saggio, all’interno della quale il filosofo urbinato affronta “I sentieri di Gadamer. Il bello e l’artisticità dell’umano. Ontologia dell’opera d’arte ed esperienza estetica” e “Il gioco del limite. La rilevanza ermeneutica della bellezza nell’estetica di Kant. Percorsi tra Gadamer, Pareyson e Derrida”. È palese il gioco e il *divertissement* di Antonio De Simone che fa da *cornice* con la bellezza artistica dalla quale risulta imprescindibile ogni esperienza scritturale e di vita. Allo stesso modo lo è stato per Georg Simmel, una vera e propria “filosofia dell’arte”, si legge: «La bellezza è sempre forma di elementi che in sé le sono differenti ed estranei e che soltanto nel loro insieme acquistano valore estetico. [...]. Un elemento è bello solo in rapporto all’altro, e quest’ultimo solo in rapporto al primo. La bellezza appartiene a tutti questi elementi, e tuttavia a nessuno»<sup>36</sup>.

Si percorrono i sentieri del bello e dell’artisticità dell’umano - che pur essendo già stati battuti, si sostengono con un piglio e un acume intellettuale differente, nella *différence* dell’altro da sé, - e, attraversando la cultura, si vivono l’esperienza estetica ed ermeneutica senza non prima aver riflettuto nell’esperienza ermeneutica della complessità sul *gioco* (*Spiel*) e sull’immagine. Per Gadamer l’esperienza estetica è la prima forma di esperienza di verità che “oltrepassa l’ambito sottoposto al controllo della metodologia scientifica”<sup>37</sup> ed è anche “la prima di quelle forme di esperienza *extrametodica* di verità il cui valore gnoseologico va recuperato, legittimato e riaffermato positivamente nel suo stesso *status* ontologico, nella sua permanente attualità”<sup>38</sup>. L’esperienza (*Erfahrung*) dell’arte va intesa,

<sup>34</sup> Jürgen Habermas, *Logica delle scienze sociali*, trad. di Gabriele Bonazzi, a cura di Enzo Melandri, introduzione di Antonio Santucci, il Mulino, Bologna 1970, pp. 256-257.

<sup>35</sup> Antonio De Simone, *Oltre Hermes*, cit., p. 350.

<sup>36</sup> Georg Simmel, *Roma, Firenze e Venezia* (1906), in Massimo Cacciari, *Metropolis. Saggi sulla grande città di Sombart, Endell, Scheffler e Simmel*, Roma 1973, p. 188.

<sup>37</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 19.

<sup>38</sup> Antonio De Simone, *Oltre Hermes*, cit., p. 362.

secondo l'interpretazione di Coppolino, "un'esperienza di verità dell'opera d'arte, una ricerca appunto, dello *status* ontologico"<sup>39</sup>. Pertanto, per via di un metodo interpretativo si giunge alla verità che consta di quella *substantia*, di ciò che è e resta immutabile nella prospettiva aristotelica, mentre, in quella gadameriana muta, si arricchisce all'interno di "cicli e ricicli storici" vichiani, evitando al contempo, di perdere di vista la totalità; ecco il perché dell'estetica, dell'arte. "L'arte è un'esperienza del mondo e nel mondo".

E dunque, l'ontologia gadameriana dell'arte, una delle parti caratterizzanti l'opera *Verità e metodo*, discussa da De Simone, comprende dei concetti peculiari che guidano lo studioso e sono il «gioco», l'«autorappresentazione», la «trasmutazione in forma», la «*mimesis*» e la «rappresentazione». Per descrivere l'essere, l'*ontos* dell'opera d'arte, Gadamer muove dall'idea di gioco: «Il gioco rappresenta un ordine in cui l'andare e venire del movimento ludico si dà come da se stesso. È proprio del gioco che il movimento non solo sia senza scopo e senza intenzione, ma anche libero da ogni sforzo. Esso va come da sé. La leggerezza del gioco, che naturalmente non è una reale assenza di sforzo, ma che fenomenologicamente soltanto indica l'assenza della fatica, viene soggettivamente percepita come uno scaricarsi. La struttura ordinata del gioco assorbe in sé il giocatore, e lo libera dal dovere di assumere l'iniziativa, dovere che costituisce il vero sforzo dell'esistenza»<sup>40</sup>. Ne risulta che il protagonista è il gioco, non i giocatori, in quanto rappresenta una totalità di significato che ha una sua dinamica, la quale trascende i singoli giocatori. Il gioco consta di serietà e sacralità e si caratterizza nell'esperienza fattiva del giocare. «Il giocatore sa bene che il gioco è solo gioco e si accampa in un mondo che è determinato dalla serietà degli scopi. [...]. Il gioco raggiunge il proprio scopo solo se il giocatore si immerge totalmente in esso. Non il rimando esteriore del gioco alla serietà, ma solo la serietà nel giocare fa sì che il gioco sia interamente gioco»<sup>41</sup>. È chiaro che "chi non prende sul serio il gioco è un guastafeste"<sup>42</sup>. Con esso, si acquista autocoscienza e autorappresentazione, e nel gioco umano che il movimento, il cambiamento, si fa arte e giunge alla perfezione. In aggiunta, viene ripreso il concetto di *mimesis* (imitazione), un concetto aristotelico, nel quale si

---

<sup>39</sup> Ivi, p. 363.

<sup>40</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verità e metodo*, cit., 136.

<sup>41</sup> Ivi, p. 133.

<sup>42</sup> Antonio De Simone, *Oltre Hermes*, cit., p. 382.

intende non una copia pedissequa del reale, ma una rappresentazione che è in grado di illuminare il tutto: la cosa conosciuta e l'essenza. L'arte è dunque, a dir di Vattimo, un evento in cui l'artista, l'interprete, l'esecutore, non sono i creatori, ma i partecipanti, poiché nella rappresentazione si mostra ciò che è. Laddove Gadamer per quanto riguarda la sua posizione sull'arte "in polemica con il soggettivismo estetico moderno, la concepisce come un evento del reale che ha ripercussioni sul reale, il vero soggetto".

Su tali esperienze fondamentali di arte e vita, forma e gioco, si staglia come è d'obbligo, per completezza, la concezione del tempo: «Esso è per sua struttura un tempo vuoto, qualcosa che si deve avere per poterlo riempire con qualcosa. [...]. L'aver sempre qualcosa da fare sembra allora essere quell'esperienza di tempo in cui esso viene visto come ciò che è necessario per farla, per cui bisogna trovare il giusto momento. Gli estremi della noia e del pieno ritmo di lavoro hanno una visione del tempo che è, in fondo uguale: qualcosa che è riempito, o dal nulla, o da qualche cosa. Il tempo viene qui esperito come qualcosa che deve essere fatto passare o che è fatto passare. Il tempo non viene esperito come tempo. [...]. Ognuno sa che, quando v'è festa, quest'attimo, o questa durata, viene riempita dalla festa. Ciò non è avvenuto per via di qualcuno che avrebbe avuto un tempo vuoto da riempire, ma, al contrario, il divenuto festivo quando è giunto il tempo della festa, e a ciò è intimamente connesso il carattere della celebrazione della festa. Questo è ciò che si può chiamare il tempo proprio, e che è noto a tutti i noi in base alla nostra esperienza di vita»<sup>43</sup>. Ora, l'enigma del tempo, qui riportato da De Simone e descritto da Gadamer, come sarà anche l'"enigma della bellezza", pare si risolva in un'ermeneutica del tempo che è il "presente", il "qui e ora", quel tempo presente vissuto quale esperienza dallo stesso Dilthey, il quale afferma che "il tempo è un momento della vita, che può venir immediatamente vissuto. [...]. Tutto ciò che esiste per noi, esiste soltanto come tale se dato nel presente. Anche se un *Erlebnis* è passato, esso esiste per noi solo in quanto dato in un *Erlebnis* presente»<sup>44</sup>. Ma, in tal modo, realizzando un'esperienza del presente che si potrebbe definire "storico", è opportuno aggiungere come in S. Agostino il tempo sia vissuto nell'interiorità e nella sua interezza di presente, passato e futuro; mentre, in Seneca si coglie, nella sottigliezza e sensibilità stoica di un filosofo e di un pedagogo, l'importanza e il valore del tempo, il quale riferendosi a Lucilio scrive: « Gran parte della vita se ne vola via nel fare il

<sup>43</sup> Antonio De Simone, *Oltre Hermes*, cit., p. 389.

<sup>44</sup> Ivi, p. 98.

male, la maggior parte nel non far nulla, tutta la vita nel disperdersi in altre cose estranee al vero senso della vita. [...]. Nulla ci appartiene, Lucilio, soltanto il tempo è nostro» (Seneca, *Lettere a Lucilio*); il tempo della vita dunque, si vive il presente, attendendo il *kairos*, il momento propizio nell'*Erlebnis*, di un presente e di un passato dai quali si potrà comprendere anche il futuro, pur non avendone ancora esperienza e cogliere l'*Erleben*, il senso della vita. Inoltre, è opportuno evidenziare come in quel tempo presente di Dilthey, o Troeltsch, campeggerà la crisi dopo la grande guerra e le riflessioni weberiane. Mentre, come è noto, con Hegel, Vico, e poi Croce, lo storicismo assumerà le caratteristiche di assoluto: «la conoscenza storica va conosciuta come tutta la conoscenza. [...]. La teoria della contemporaneità della storia attualizza il passato e tuttavia, non lo dissolve nell'eternità del presente in quanto tra questo e quello si frappone necessario un interesse della vita presente»<sup>45</sup>. Il soggetto per Croce non è l'individuo che agisce e che sceglie e crea nuova realtà, a differenza di Dilthey, ma «il soggetto è lo spirito assoluto che cava dalla sua eterna realtà il pensiero di questa, la quale non rompe il rapporto con il passato ma sovr'esso si innalza idealmente e lo converte in conoscenza». Al contrario, come discusso ampiamente nella prima parte di *Oltre Hermes*, Dilthey non concepisce la metafisica, ma la libertà e la conoscenza dell'individuo nell'esperienza del vissuto, «l'esperienza vissuta del tempo determina, in tutte le direzioni, il contenuto della nostra vita» e nella vita che si esperisce l'idea del limite. L'elemento fondante è la vita (*Leben*), la realtà vivente, sebbene a tal riguardo, si appalesano delle contraddizioni e delle critiche.

In un'esperienza vitale siffatta, da Dilthey si raggiunge Gadamer, per di più nel saggio si inserisce «Il bello e l'artisticità dell'umano» che comprende con Gadamer, secondo il percorso tracciato dall'autore di *Oltre Hermes*, De Simone, anche «l'arte decorativa e d'occasione», «l'architettura», «la Letteratura» e persino nell'esperienza estetica gadameriana si intreccia la poesia che è «arte del linguaggio»; «è parola, ma in un senso speciale e straordinario. La parola poetica arresta lo scorrere del tempo, dandogliene consistenza. Essa sta scritta, non come promessa e preannuncio, non come impegno, ma come un dire che mette in gioco la sua peculiare presenza. Attesta la nostra esistenza, essendo esistenza essa stessa»<sup>46</sup>. A proposito di poesia e del valore eterno che dona al tempo, non si può non ricordare, in

<sup>45</sup> Si confrontino nello specifico Benedetto Croce, *La storia come pensiero e come azione*, Laterza, Bari 1954; Pietro Rossi (a cura), *Lo storicismo tedesco*, UTET, Torino 1977.

<sup>46</sup> Antonio De Simone, *Oltre Hermes*, cit., pp. 410-411.

tale occasione, Paul Celan, che il filosofo legge e se ne appassiona. Nel saggio *La Verità della poesia* di Celan, sembrano tuttavia, rispecchiarsi le parole di Gadamer e il pensiero ermeneutico dello stesso, “segreto” che si svela in queste parole: «La poesia non è alcun luogo concreto sulla carta geografica dell’immaginario e della mente dell’uomo. Essa è, piuttosto, come un meridiano: una linea a un tempo verissima e inesistente che indica una direzione attraverso molti territori. Su questa linea a ciascuno è data la possibilità di tracciare il proprio cammino verso quel sapere e quel sentire che appaiono sempre più lontani da chi è assediato dalla civiltà del rumore e del fatuo, e in essa si perde». Sembra quel gioco dello specchio lacaniano in cui i due pensieri si riflettono, quasi perdendosi i limiti, le “cornici”; Gadamer ha letto Celan<sup>47</sup> e ne è stato influenzato profondamente da quel “meridiano” che sembra essere lo stesso di Franco Cassano, attraverso il quale la luce, il calore del sole passano e illuminano il tutto. Il pensiero, il luogo dell’anima, la linea del funambolo. Non solo, Gadamer interpreta la poesia di Celan. Infatti, in “Chi sono io, chi sei tu?”, parla delle metafore del linguaggio utilizzate dal poeta come «vento passato mugghiando con la sua purezza radiosa, si apre la via che porta verso il poema, verso l’“*Atemkristall*”, il “cristallo di fiato”, che non è nient’altro che una forma pura, strutturata secondo una geometria rigorosissima e derivante dalla sospensione di quell’impercettibile “nulla” del respiro”, il linguaggio come sentiero dal quale non si sa dove si andrà a finire». C’è in Celan anche un’ermeneutica dell’arte, così come in Gadamer, una medesima sensibilità criptica probabilmente che li conduce a un’interpretazione del linguaggio e della parola sulla vita, rendendo eterna la loro stessa ermeneutica. La poesia, dunque, è l’arte del linguaggio, - come sostiene Gadamer nel saggio *Il contributo dell’arte poetica nella ricerca della verità* (1971) - è il linguaggio in senso eminente, in ciò risiede la possibilità del suo rapporto con la verità. La parola della poesia, l’esperienza poetica acquisiscono all’interno dell’esperienza dialogica del linguaggio una loro specifica differenziazione. Infatti, il carattere ermeneutico del discorso consiste nella possibilità del dialogo di basarsi nello scambio reciproco di domanda e risposta. [...]. La parola poetica è parola in senso speciale e stra-ordinario; è una parola che sta scritta, che arresta lo scorrere del tempo. La parola

---

<sup>47</sup> Gadamer Hans-Georg, *Gadamer on Celan: Who Am I and Who Are You? and Other Essays* (SUNY Series in Contemporary Continental Philosophy), State University of New York Press 1971, trad. it. *Chi sono io, chi sei tu. Su Paul Celan*, a cura e traduzione di Franco Camera, Casa Editrice Marietti, “Collana di Filosofia”, I ed., Genova 1989.

poetica attesta la nostra esistenza, essendo esistenza (*Dasein*) essa stessa<sup>48</sup>. Sia Gadamer sia Celan pervengono, e lo studioso contemporaneo può sostenerlo, al raggiungimento della stessa “verità” attraverso il linguaggio e dunque, la poesia che sia per il filosofo sia per il poeta: vita. Poesia e filosofia attestano chiaramente l’endiadi di un unico volto che è la vita.

E così, da un fascino estatico determinato dalla verità della poesia, dinamismo del vivente e del vissuto, “il gioco del limite”, sembra un paradosso, sì, ma che tale non è, dissertazione che Antonio De Simone argomenta per via dei percorsi ermeneutici di Gadamer, come è evidente, e anche per mezzo di percorsi filosofici quali quelli di Kant, Pareyson, Derrida, approdando in un intricato e intrigante passo dove il filosofo urbinato valuta e interpreta la nascita della scoperta kantiana dell’*a priori* estetico secondo la ricostruzione ermeneutica compiuta da Gadamer in *Verità e metodo*, la “Critica della capacità di giudizio estetico”, cioè una critica del gusto e dell’arte dal punto di vista trascendentale<sup>49</sup>.

L’autore di *Oltre Hermes* muove da una delle principali dissertazioni rivolte alla filosofia kantiana del bello riguardanti la contraddittorietà della bellezza e la possibilità di questa stessa specie di bellezza, ossia considerare la bellezza aderente come bellezza, dal momento che “l’inclusione della finalità oggettiva nella bellezza esclude la possibilità della finalità soggettiva dell’oggetto rispetto al libero gioco delle facoltà rappresentative del soggetto”<sup>50</sup>. Kant ricorre alla bellezza naturale assurgendo all’esempio del “tulipano”: fiore naturalmente bello dove la “finalità senza fine” (Maurizio Ferraris), un sentimento di bellezza a cui segue un piacere disinteressato; questo preclude, dice Guyer, una disposizione dell’animo umano propizia al sentimento morale, una persona fondamentalmente buona. Kant dal canto suo, risponde con una logica interpretativa discussa ampiamente nelle pagine del libro, affrontando la questione del “senza” finalità della cesura pura: «Questo *senza* memorizza e trasmette una traccia indelebile nel processo in-finito costruito da una tecnologia, da una storia, da una psicologia, ecc.; inoltre, Kant dichiara nell’*Analitica del sublime* che non c’è «una scienza del bello, bensì solo una critica di esso. Perché se ci fosse una scienza del bello, in essa si deciderebbe scientificamente, cioè con argomenti, quando una cosa è bella; non si può parlare dunque, di un giudizio di gusto come di un giudizio logico, in quanto una critica del bello

<sup>48</sup> Antonio De Simone, *Oltre Hermes*, cit., pp. 410-411.

<sup>49</sup> Ivi, p. 419.

<sup>50</sup> Ivi, p. 426.

c'è proprio perché c'è una riflessione critica sul giudizio di gusto»<sup>51</sup>. Concludendo, se è lecito dirlo, De Simone rinviando alla bellezza kantiana ne sottolinea la sua bellezza *tout court*, cioè la bellezza in se stessa, la quale consiste in un piacere che è l'effetto del libero gioco dell'immaginazione e dell'intelletto, vale a dire ciò che può sembrare un paradosso: la discordia, la possibile condizione del limite e della sorpresa che costituisce il grande enigma della bellezza. L'enigma dell'umano risulta forse quel comprendere oltre il limite, oltre se stesso, *Oltre Hermes*, quel peso grande che «lo spirito paziente prende di sé come il cammello che corre in fretta nel deserto sotto il suo carico, così corre anche nel suo deserto. Ma là dove il deserto è più solitario avviene la seconda metamorfosi: qui lo spirito diventa leone, egli vuol come preda la sua libertà ed essere signore del proprio deserto. Qui, l'enigma: la presenza di due sentieri, l'attimo e l'eterno. La visione del più solitario tra gli uomini!»<sup>52</sup>; l'enigma dell'esistenza, del tempo, dell'interpretazione di ciò che si esperisce, che vive, di un eterno ritorno che nella storicità del bello, dell'arte, della parola, diventa *flatus vocis* “senza” dar adito a fine e a una fine. Quel limite del vissuto, di cui accennava poc'anzi Antonio De Simone, resta davvero un limite se non lo si sperimenta nella creatività e nella bellezza dell'anima, del tutto, in una totalità che si confà a ciò che Banfi diceva sulla filosofia simmeliana nell'universalità, nell'*amor dei* spinoziano.

In conclusione, sarà evidente allo studioso come dal saggio *Oltre Hermes. Il comprendere dell'umano. Una storia filosofica da Dilthey a Gadamer* scaturisca una lezione filosofico-politica ed educativa, o forse più lezioni universali, nel momento in cui si affrontano l'umano, l'individuo, le relazioni, la parola, nella storicità di un presente - che seppur lontano da tali interpretazioni - il lettore può certamente stimarne il valore. In un'epoca, la nostra, che vive costantemente nel lusso del disorientamento, obnubilata dalla crisi, in preda a una ricerca di identità pervasa da un conformismo aberrante, si può apprendere innanzitutto, lo *status* del soggetto e dell'oggetto, il teatro degli eventi e il significato che si dà all'essere e all'esserci. La questione dell'identità come alterità e riconoscimento è interpretata ampiamente da De Simone all'interno di scenari della

---

<sup>51</sup> Ivi, p. 433.

<sup>52</sup> Si veda Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, introduzione e commento di Giangiorgio Pasqualotto, traduzione di Sossio Giametta, Fabbri Editori, Milano 2001.

complessità della vita globale, dove riprende la citazione di Gadamer: “anche nell’Altro e nel Diverso noi possiamo in qualche modo incontrare noi stessi. Ma più pressante che mai è oggi il dovere di riconoscere nell’Altro e nel Diverso quel che vi è di comune”<sup>53</sup>. Laddove emerge un pensiero filosofico politico che analizza il soggetto, la sovranità, la voglia di auto-riconoscimento, induce a dare origine a un pensiero e a un’azione che non ammettano fratture: ciascun individuo dovrebbe esercitare la facoltà critica della propria mente e agire facendo esperienza di sé, dell’alterità, in un “mondo”, uno “spazio”, così definito dalla Arendt, nel quale tutti sono interconnessi, nessun uomo è un’isola in un pluralismo che implica il rispetto della diversità altrui e non di certo, l’omologazione. Questa infatti, riduce - come già è accaduto nella storia - a una condizione di servitù, di malessere, di un’unicità di un pensiero che conduce inequivocabilmente a quella che si potrebbe definire democrazia-dittatoriale. Nell’ermeneutica della parola, dunque, la necessità di comprendere l’umano. Ecco che insiste lo stesso De Simone scrivendo nella “Nota al testo”: «Nell’impulso filosofico che ho ricevuto dalla “lezione” dei pensatori discussi nel libro è stato progressivamente necessario raggiungere anche da parte mia quella “distanza” che mi consentisse di acquisire una propria posizione speculativa per poter capire il loro comprendere e seguire il cammino di pensiero da loro percorso come tale e di ricercare le condizioni critiche per poter fare ancora esperienza di che cosa significa non soltanto orientarsi nel pensiero, ma anche continuare a pensare attraverso, con e oltre loro, per conto proprio»<sup>54</sup>. Non la manda a dire l’autore di *Oltre Hermes*: pensare è fondamentale, interpretare è essenziale, dialogare è peculiarità dell’umano. Sebbene tutt’oggi sia complicato concretizzare tali esperienze, è comunque, necessario parlarne, dove il linguaggio prevede la conoscenza del tempo, dell’ascolto, in un’ermeneutica della parola che si storicizza, come in Dilthey si impara un significato del tempo e della storia, così in Gadamer, e negli altri pensatori qui finora discussi. Ciascuno ne potrà trarre insegnamento e farne tesoro imparando anche a vivere.

La civiltà separa e distingue, ci sono ruoli, generi, specie, mentre la barbarie genera confusione; la nostra quale civiltà sarà?

---

<sup>53</sup> Antonio De Simone, *Identità, alterità, riconoscimento. Tragitti filosofici, scenari della complessità sociale e diramazioni della vita globale*, in Id. (a cura), *L’io ulteriore. identità, alterità e dialettica del riconoscimento*, Morlacchi, Perugia 2006, p. 165.

<sup>54</sup> Antonio De Simone, *Oltre Hermes*, cit., p. 9.

Sembra che gran parte di sistemi filosofici caldeggiati in passato non siano presi in considerazione e che le vie del progresso tecnologico abbiano comportato una barbarie dove stia per prevalere un pensiero unico e l'ermeneutica non avere importanza; la filosofia, le filosofie, la ragione, il metodo, i metodi, il sentimento dovrebbero guidare verso verità del sapere, attraverso un ricco percorso storico-filosofico e con la cooperazione di altre scienze come quelle sociali, l'antropologia, la sociologia, le scienze umane, la pedagogia, la psicologia, la storiografia, la teologia, la letteratura, la poesia, forse in una trama così fitta di sostegni si potrebbe orientarsi più facilmente e raggiungere un ordine. Tuttavia, la domanda critica va rivolta all'"uomo intero" inteso "non come soggetto trascendentale, nell'apriorità della sua funzione conoscitiva, ma come concreto essere storico", l'uomo nella sua interezza, nella sua evoluzione, risulta anche essere una riflessione diltheyana. L'interezza dell'uomo che non nientifica "il fatto che esso sia l'ultimo dato oltre il quale non è possibile andare anche nel senso di una purificazione, che è a sua volta una proiezione delle aspettative che avanza la condizione finita dell'uomo", vale a dire trova la figura più che la forma del soggetto nella continuità di un'esistenza, che non si darebbe senza l'esperienza vissuta di tale unità nella dimensione peculiarmente umana del tempo. "Dilthey ha il timore che sia la coscienza individuale sia lo spirito oggettivo, vale a dire i prodotti della civiltà che si stratificano e si accumulano, si stiano sclerotizzando e che si vada a spezzarsi quel legame comunicativo tra la soggettività, il suo ambiente spirituale e il mondo storico, che la tradizione si impoverisca" (R. Bodei). L'Io dunque, in tal mondo dimenticandosi del passato e della vita, corre il rischio di inaridirsi e diventare incomprensibile. Così si spiega la necessità di chiedere aiuto alla filosofia e alla storia. Secondo Dilthey, infatti, il corso psicofisico che comincia e finisce nel tempo, forma dal di fuori per l'osservatore, attraverso l'*identità* del corpo fenomenico qualcosa di identico con sé, ma nello stesso tempo questo corso è caratterizzato dal fatto meraviglioso - evidenzia De Simone - che ogni sua parte è legata con le altre parti nella coscienza, mediante una caratteristica *Erlebnis* di continuità, di connessione e di identità di ciò che diviene<sup>55</sup>. Ogni vita in quanto è vissuta risulta creazione e ogni esercizio della soggettività è esercizio dell'interpretazione. In tal senso, l'esercizio e dunque, la volontà a comprendere implicano apertura e sono "l'antidoto nei confronti della chiusura e dell'isolamento degli individui". L'ermeneutica deve fornire un fondamento a risolvere i conflitti e a uscir

---

<sup>55</sup> Ivi, p. 90.

fuori da quella tragicità di cui parlava Simmel, per affrontare la grande avventura dell'umano attraverso lo specchio del comprendere e saggiare la vita nella sua "connessione fattuale", essere capaci - quando possibile - di "trovare fondamento e dare direzione a ogni cambiamento"<sup>56</sup>. E dunque, nel momento in cui si ha tra le mani *Oltre Hermes* si acquista coscienza e conoscenza del fatto che si tratti innanzitutto di un'opera monumentale che abbraccia diverse arterie legate a un unico grande corpo che è la soggettività, il soggetto, l'identità attorno ai quali il filosofo urbinato Antonio De Simone si è confrontato nel corso della sua vita. Non è di sicuro un'opera scritta nello spazio di un mattino, ma ripercorre anni di studio e di ricerca relativi ad alcuni grandi pensatori quali Dilthey, Gadamer, appunto, Habermas. De Simone ha pubblicato numerosissimi volumi dedicati interamente non solo a tali pensatori, ma anche a Rousseau, a Simmel, a Machiavelli, scandagliando ogni pertugio dell'umano nell'ineffabile segno della ragione e del sentimento. Ha discusso le problematiche del pensiero affrontandole dal punto di vista giuridico, politico, ed esponendone i tratti in chiave teoretico, scientifico ed ermeneutico dell'umano, ha cercato di comprenderlo, avanzando la generosa opportunità di farlo comprendere. Come accade nello specifico in *Oltre Hermes*, l'autore presenta al lettore, allo studioso dapprima i "Ritratti filosofici: Dilthey" e attraverso una ricostruzione filosofica e storiografica dialettizza il pensiero di quest'ultimo in virtù dei suoi scritti, il confronto dialettico con Windelband, Marcuse e Horkheimer e affondando nell'abisso del vissuto, della soggettività, del tempo ne interpreta con acume critico i sentieri diltheyani. Presenta successivamente Gadamer avanzando con l'opera *Verità e metodo* il problema della rilevanza epistemologica dell'ermeneutica. Giunge al *sensus communis* di Vico e al confronto con Habermas. Nella mappatura dell'umano non può essere sottovalutato l'aspetto estetico e per via delle metafore del gioco, dell'arte, dell'immagine De Simone rileva la bellezza nell'estetica di Kant, riprende Pareyson e Derrida e chiude, senza concludere, l'ardito percorso dell'umano, l'in-finito dialogo che "sempre intratteniamo con la complessa e ineffabile questione dell'esperienza del comprendere, dell'accadere nel flusso del tempo, tra conflitto e contraddizione, tra attuale e inattuale, in un confronto e con uno sforzo a volte rischioso che ci è dato nella vita dalla filosofia di comprendere-il comprendere". Concorda - come è congeniale al filosofo e allo storico della filosofia, Antonio De Simone - al lettore la possibilità, il limite, il gioco e la

---

<sup>56</sup> Ivi, p. 171.

bellezza che costituiscono per esso “il grande enigma” della stessa vita in una visione circolare, quasi di un “eterno ritorno”, mai finita o de-finita, ma s-finita: senza fine, confine, vincolo. Senza soluzioni definitive, come si confà anche al pensiero di Georg Simmel.

#### *Riferimenti bibliografici*

Abbagnano Nicola, Fornero Giovanni, Rossi Pietro, *Filosofia. Storia. Parole. Temi. Da Gadamer alla Filosofia analitica*, di Giovanni Fornero, UTET, Torino 2018.

Arendt Hannah, *Le origini del totalitarismo*, trad. di Amerigo Guadagnin, introduzione di Alberto Martinelli, con un saggio di Simona Forti, Einaudi, Torino 2004.

Bodei Remo, *Filosofia della storia*, cap. III, in Nicola Abbagnano, Giovanni Fornero, Pietro Rossi, *Filosofia. Storia. Parole. Temi, Filosofia della politica, del linguaggio, della storia*, a cura di Pietro Rossi, vol. 16, UTET, Torino 2018.

Buber Martin, *Confessioni estatiche*, con un saggio di Cinzia Romani, Adelphi, Milano 1987.

Celan Paul, *La verità della poesia. «Il Meridiano» e altre prose*, a cura e introduzione di Giuseppe Bevilacqua, Einaudi, Torino 2008.

Croce Benedetto, *La storia come pensiero e come azione* (1954), Laterza, Bari 1978.

De Simone Antonio, *Tra Gadamer e Kant. Verità ermeneutica e cultura estetica*, Quattroventi, Urbino 1996.

De Simone Antonio, *Habermas. La metamorfosi della razionalità e il paradosso della razionalizzazione*, Milella, Lecce 1999.

De Simone Antonio (et al.), *L'io ulteriore. Identità, alterità e dialettica del riconoscimento*, Morlacchi, Perugia 2004.

De Simone Antonio, *Identità, alterità, riconoscimento. Tragitti filosofici, scenari della complessità sociale e diramazioni della vita globale*, in “postfilosofie”, riv. di Pratica filosofica e di Scienze umane, n.1, Anno 1, Cacucci editore, Bari 2006, pp. 165-191.

De Simone Antonio, *Il soggetto e la sovranità. La contingenza del vivente tra Vico e Agamben*, Liguori, Napoli 2012.

De Simone Antonio, *Alchimia del segno. Rousseau e le metamorfosi del soggetto moderno*, Mimesis, Milano-Udine 2013.

- De Simone Antonio, *Il ponte sul grande abisso. Simmel e il divenire dell'essere*, Morlacchi, Perugia 2015, 3<sup>a</sup> rist.
- De Simone Antonio, *Il primo Habermas*, Morlacchi, Perugia 2018, 3<sup>a</sup> rist.
- De Simone Antonio, *Destino moderno. Jürgen Habermas. Il pensiero e la critica*, Morlacchi, Perugia 2018, 3<sup>a</sup> rist.
- Dilthey Wilhelm, *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti (1860-1896)*, a cura di Alfredo Marini, Franco Angeli, Milano 1985, p. 423.
- Dilthey Wilhelm, *Le origini dell'ermeneutica* (1900), in Id., *Ermeneutica e religione*, trad. a cura di Gianfranco Morra, Rusconi, Milano 1992.
- Dilthey Wilhelm, *La nascita dell'ermeneutica*, tr. it. di Francesca Camera, il Melangolo, Genova 2013.
- Ferraris Maurizio, *Storia dell'ermeneutica*, Bompiani, Milano 1998.
- Gadamer Hans-Georg, *Verità e metodo* (1960), trad. cura e introduzione di Gianni Vattimo, *Postilla 1983*, Bompiani, Milano 2010.
- Gadamer Hans-Georg, *Gadamer on Celan: Who Am I and Who Are You? and Other Essays* (SUNY Series in Contemporary Continental Philosophy), State University of New York Press 1871, trad. it. *Chi sono io, chi sei tu. Su Paul Celan*, a cura e traduzione di Franco Camera, Casa Editrice Marietti, "Collana di Filosofia", I ed., Genova 1989.
- Habermas Jürgen, *Logica delle scienze sociali*, trad. di Gabriele Bonazzi, a cura di Enzo Melandri, introduzione di Antonio Santucci, il Mulino, Bologna 1970.
- Habermas Jürgen, *Conoscenza e interesse*, trad. di Gian Enrico Rusconi, Emilio Agazzi, Laterza, Roma-Bari 2012.
- Mura Gaspare, *Ermeneutica e verità. Storia e problemi della filosofia dell'interpretazione*, Città Nuova, Roma 1990, pp. 220-221.
- Nietzsche Friedrich Wilhelm, *Così parlò Zarathustra* (1881-1885), introduzione e commento di Giangiorgio Pasqualotto, traduzione di Sossio Giametta, Fabbri Editori, Milano 2001.
- Pietro Rossi (a cura), *Lo storicismo tedesco*, UTET, Torino 1977.
- Simmel Georg, *Roma, Firenze e Venezia* (1906), in Massimo Cacciari, *Metropolis. Saggi sulla grande città di Sombart, Endell, Scheffler e Simmel*, Roma 1973.
- Vattimo Gianni, *Estetica ed ermeneutica in Hans-Georg Gadamer*, "Rivista di Estetica", 1963, pp. 117-130.
- Vattimo Gianni, *Tempo d'interpretare*, in "La Stampa", 2 aprile 1989.
- Vico Giambattista, *De antiquissima Italorum sapientia* (1710), trad. a cura di Manuela Sanna, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2005.

BORI COMMENTA SIMONE WEIL:  
«OGNI RELIGIONE È L'UNICA VERA»  
Enrico Peyretti<sup>1</sup>

«Ogni religione è l'unica vera»: su questa formula provocatoria di Simone Weil, scrisse un saggio importante Pier Cesare Bori (1937-2012), l'intraprendente e acuto studioso dell'universalismo religioso e culturale<sup>2</sup>.

La formula è scelta da Bori come insegna di quell'universalismo che, per Simone Weil, è un imperativo del tempo presente. Per Bori, la *Lettera a un religioso* permette anche di vedere quale sia il cristianesimo della Weil.

«Ogni religione è l'unica vera» si legge in un *Quaderno* del 1941, in polemica contro l'«ortodossia totalitaria della Chiesa», che è «mancanza di fede», scrive la Weil. «Ogni religione è l'unica vera, nel senso che, nel momento in cui la si pensa, è necessario applicarle così tanta attenzione, come se non vi fosse nient'altro»<sup>3</sup>. Allo stesso modo, ogni paesaggio, ogni poesia, ogni bellezza è l'unica, è tutta la bellezza, se vi poniamo l'attenzione piena. Al contrario, «la “sintesi” delle religioni implica una qualità di attenzione inferiore», dice con riferimento a quegli esperimenti, che vanno dalla gnosi antica, al Rinascimento, fino a Tolstoj. Nell'attenzione l'oggetto diventa unico. Una cosa perfettamente bella, è l'unica bellezza. Ogni oggetto è unico.

Oggi l'universalità deve essere esplicita, nel linguaggio e nella maniera di essere (è questa la vocazione culturale di Bori, che ne trova belle radici anche nella Weil). Il comandamento dell'amore è anonimo, perciò universale. L'universalismo non è una superlingua. Cambiare religione è come cambiare lingua per uno scrittore, e può essere funesto.

Viene a proposito un confronto con Gandhi, che, contrario ad ogni proselitismo, ammetteva il cambiamento di religione come approdo

<sup>1</sup> Centro Studi Sereno Regis, Torino.

<sup>2</sup> Bori pubblicò questo saggio in *Filosofia e teologia*, 8 (1994), pp. 393-403, e in versione ridotta in *Testimonianze*, 12 (1994), pp. 45-52. Ne parlò in una conferenza a Torino, nel gennaio di quell'anno, della quale resi conto in *Rocca*, 15 febbraio 1994. Il saggio di Bori esce ora nuovamente, insieme allo scritto di Simone Weil, del 1942, *Lettera a un religioso* (Castelvecchi, 2019, purtroppo in una edizione spoglia, priva di ogni presentazione sulla filosofa francese e su Bori, e con alcuni errori di stampa, alle pp. 47, 57, 82, 84, 87, 90).

<sup>3</sup> Simone Weil, *Quaderni*, II, 153.

spirituale autonomo, ma esortava ciascuno ad approfondire la propria fede per giungere alla «vera Religione», a quel centro comune di tutte le fedi, che sono tutte vere perché hanno ognuna un punto di vista sulla verità. Del cristianesimo e dell'islam Gandhi diceva: «Considero tutt'e due le religioni ugualmente vere quanto la mia. Ma la mia mi soddisfa pienamente (...). La mia costante preghiera è pertanto che il cristiano e il musulmano diventino un migliore cristiano e un migliore musulmano»<sup>4</sup>.

Per la Weil, la religione cattolica contiene esplicitamente verità che altre religioni contengono implicitamente, e queste contengono esplicitamente verità che nel cristianesimo sono soltanto implicite. Il cristiano meglio istruito può imparare molto sulle cose divine anche da altre tradizioni religiose, sebbene la luce interiore possa fargli percepire tutto attraverso la propria tradizione. E tuttavia, se le altre religioni sparissero, la perdita sarebbe irreparabile. «I missionari ne hanno già fatte sparire troppe», scrive la Weil al religioso cattolico al quale confida le ragioni per cui quando legge il vangelo sente che quella fede è sua, ma quando legge il Catechismo del Concilio di Trento le sembra di non avere niente in comune. Perciò non volle il battesimo, pur sentendosi sulla soglia della chiesa cattolica.

Simone Weil cercava di aprire il cristianesimo dall'interno attraverso la lettura simultanea di fonti cristiane e non cristiane. L'indologo Max Müller (che forse influenzò su di lei) osservava che per ognuno la religione è come la lingua materna, né eguale né rivale di altre lingue, ma da vedere come parte di un vasto insieme. Per vedere bene il cristianesimo nella storia universale, tra le religioni dell'umanità, bisogna paragonarlo non solo con il giudaismo ma con le aspirazioni religiose del mondo intero.

La Weil vede una identità profonda, essenziale, tra le religioni, al di sotto della differenza linguistica, come vede Gandhi. Essa si riferisce a Giovanni 1,9: «la luce che viene *con* ogni uomo». Lei intende *con* piuttosto che *in*. Questo versetto è fondamentale nella spiritualità dei Quaccheri, a cui Pier Cesare Bori aderì nel 1993, pur senza rinnegare la chiesa cattolica di origine<sup>5</sup>.

Quel versetto evangelico contraddice, per Simone Weil, la teoria cattolica del battesimo. Il Verbo abita in segreto in ogni persona, battezzata

---

<sup>4</sup> Gandhi, *Young India*, 4 settembre 1924.

<sup>5</sup> Cfr Pier Cesare Bori, *CV, 1937-2012. Un curriculum sui generis*. (Autobiografia scritta negli ultimi mesi di vita, seguita da bibliografia completa fino al 2012), Il Mulino 2012, pp. 128-135.

o no. È luce, da fuori, che disperde la “tenebra”; ed è seme, innato, che è nesso di continuità tra ordine naturale-creaturale e ordine della grazia, tra Vecchio e Nuovo Testamento. Il cristianesimo può impregnare tutto senza essere totalitario solo se riconosce che la luce naturale è la luce soprannaturale discesa nella natura; che il profano è ispirato dal sacro; che l'arte, la bellezza, discende ed è mossa dalla fede. L'illuminazione è necessaria e sufficiente, anche se non è necessaria l'identificazione della luce del Verbo nel Gesù storico, attraverso la Chiesa. Si va al Padre solo mediante il Verbo, ma non è necessario dare un nome al Verbo, forse neppure a Dio. Per la salvezza è necessario e sufficiente il Logos, lo Spirito, la Luce, che nasce con ogni uomo. Riconoscere il Cristo in Gesù è frutto del Logos stesso, ma non è necessario che accada per ognuno, e comunque può accadere anche fuori e prima della Chiesa e del cristianesimo.

Troviamo una grande professione di fede di Simone Weil: «C'è una realtà fuori del mondo, cioè fuori dello spazio e del tempo, fuori da ogni portata delle facoltà umane. A questa realtà corrisponde al centro del cuore dell'uomo questa esigenza di un bene assoluto che vi abita sempre e che non trova alcun oggetto in questo mondo»<sup>6</sup>. È la luce del Prologo di Giovanni, luce del Bene (come quella che attira fuori dalla caverna di Platone). La conoscenza essenziale, la verità essenziale, riguardo a Dio, è che Dio è il Bene. Tutto il resto è secondario. «Dio solo è buono» (Marco 10,18). Il Bene è al di sopra dell'Essere. Questo pensiero è talmente contrario alla natura che può sorgere solo in un'anima divorata dal fuoco dello Spirito Santo (idea già trovata nei pitagorici, prima di Platone, che non lo apprende da Mosè). Questa categoria del Bene permette alla Weil di criticare la storia di Israele e la storia cristiana, e lo stesso testo biblico, dove c'è la forza, l'idolatria sociale-nazionale di Israele. In Agostino l'idea del bene dipende da un regime teologico ed ecclesiologico, in Simone Weil invece giudica la teologia, Israele e la Chiesa. Il suo è un cristianesimo critico. La pietra di paragone dell'armonia tra individui e collettività, tra persone e chiesa, è la situazione dell'intelligenza: «La funzione propria dell'intelligenza esige una libertà totale, che implica il diritto di negare tutto, e l'assenza di ogni forma di predominio». Perciò è necessario un cristianesimo in cui la verità e la veracità non siano subordinate all'adesione religiosa, ma siano esse il principio normativo. Non c'è il cristiano e gli altri, ma solo la verità e l'errore. Su cristianesimo e veracità, Bori richiama la famosa opposizione tra Dostoevskij (preferire Cristo, più della stessa verità) e Tolstoj, che, nella

---

<sup>6</sup> Nella *Professione di fede*, scritta a Londra, cfr S. Pétrement, *La vie de S. Weil*, II, 453 s.

*Risposta al Sinodo*, scrive: «Chi comincia con l'amare il cristianesimo più della verità amerà poi la sua setta o chiesa più del cristianesimo e finirà per amare se stesso più di ogni altra cosa». Simone Weil denuncia un «totalitarismo della fede» per cui «l'intelligenza deve essere imbavagliata». I mistici accettano l'insegnamento della Chiesa non come verità, ma come un velo dietro cui si trova la verità. Cioè intendono i dogmi non come teoremi ma come metafore. Ci sarebbe una religione dei mistici e l'altra religione. Le tendenze mistiche, razionalistiche, critiche, attorno al cristianesimo, coprono un'area molto vasta (tipico Spinoza). Bori osserva: «Forse è qui la casa spirituale di Simone Weil, e forse qui occorrerebbe ritornare ad imparare». Quale universalismo dovrà impregnare il nostro linguaggio e il nostro modo d'essere? Non un universalismo di una sola verità, non di chi non ha radici e passione di verità; ma quello di chi aderisce alla propria tradizione, alla luce che ne trae, mentre riconosce la presenza della stessa luce in altre tradizioni.

Conclude Bori dicendo che Simone Weil si allinea ad altri mistici che hanno trasceso dall'interno il proprio limite culturale. Per esempio Al-Hallaj: «Le religioni sono molti rami di un'unica fonte. Non pretendere dunque dall'uomo che ne professi una, ché così si allontanerebbe dalla fonte sicura». E l'induista Kabir Das: i nomi del Signore sono tutti verità; Egli attira tutti i diversamente devoti, che non osano avventurarsi fuori dal tempio e dalla moschea; Egli non dimora nel tempio né nella moschea: «Egli è presente in ogni cosa e in essi stessi».

Molte religioni, una sola luce  
 La verità dai molti raggi  
 tocca ciascuno  
 con un raggio appena.  
 Io sarò fedele  
 a questo mio  
 che sia piccolo o grande.  
 Se invidiassi il tuo raggio  
 e lasciassi questo  
 forse cadrei nel buio.  
 Solamente salendo  
 sulla scala di luce  
 nella mia verità  
 incontrerò la tua.

Vedi quanta pace  
 con milioni di raggi

stende il sole sul prato  
e nessun fiore offende l'altro.

Luca Sasseti

(dal mensile *il foglio*, n. 190, maggio 1992, [www.ilfoglio.info](http://www.ilfoglio.info))

A cura di  
**Hervé A. Cavallera**

FIORMICHELE BENIGNI, *Itinerari dell'antispinozismo. Spinoza e le metafisiche cartesiane in Francia (1684-1718)*, Le Lettere, Firenze, pp. 216.

La figura di Spinoza fu certamente scomoda per i cartesiani che, colpito il filosofo olandese dell'accusa di ateismo e materialismo, vedevano ritorcere l'accusa verso il proprio maestro, una volta appurata la cosiddetta derivazione del pensiero di Spinoza da quello del francese. Orbane, il volume di Benigni ricostruisce con acribia critica l'intreccio delle osservazioni mosse, tra fine '600 e primi del '700, dai cartesiani francesi in una ambigua e inaspettata "triangolazione" tra Cartesio, Epicuro e Spinoza, consistente, peraltro, «nell'utilizzo, contro Spinoza, degli stessi argomenti dell'anticartesianismo. Il finalismo, ad esempio» (p.10). Così per François Lamy vi era in Spinoza una confusione tra pensiero e realtà e la sostanza spinoziana, di conseguenza, una mera astrazione. Di parere non dissimile Poiret e da parte sua Jacquelot osservava che «la sostanza di cui parla Spinoza, se ha una pertinenza sul piano logico-linguistico (in cui in-sé è ogni oggetto di accidenti), non ne ha alcuno su quello dell'esistenza reale, dove al contrario possono ben darsi sostanze che non esistano necessariamente» (p. 27). Inoltre, vi era il complesso problema della libertà divina negata, a dire dai cartesiani nella difesa di una ortodossia cristiana, dal necessitarismo spinoziano. «Tutte le confutazioni insistono infatti sull'accusa di eternitarismo verso un sistema in cui il mondo non è che un'emanazione necessaria della sostanza unica» (p. 33).

Invero Benigni mostra con cura come le critiche che i cartesiani muovevano a Spinoza potevano ben essere utilizzate dagli anticartesiani contro Cartesio. «A un lettore del tempo il bastione metafisico da quelli eretto per arginare l'avanzata dell' "empietà" non dovette pertanto sembrare particolarmente solido. Lo 'scotismo' dell'ente unico, il concetto di sostanza, l'infinitismo, l'esaltazione della potenza divina, il determinismo il materialismo apparivano elementi tutt'altro che estrinseci rispetto alla metafisica di Descartes»(p. 57). Benigni fa rilevare infatti che per i cartesiani l'attacco a Spinoza «non era che il rigetto e il disconoscimento di tendenze insite nelle loro stesse metafisiche» (p.60).

E qui si solleva implicitamente un'altra questione al di là delle stesse analisi delle posizioni dei cartesiani, le cui critiche, come in

Malebranche, Arnauld e altri, finivano col mostrare come vi fosse molteplici e diverse vie che collegavano Cartesio e Spinoza. Quello che il volume manifesta è la sottigliezza e ricchezza di un dibattito in cui i pensatori del tempo, alla luce del confronto con Spinoza, dibattevano questioni di estremo interesse metafisico e teologico. Non si dimentichi inoltre, la polemica dell'epoca contro i *libertins* ai quali era associato Spinoza. Significativo l'intervento di Fénelon. «Determinismo, negazione del libero arbitrio, attenzione ai movimenti affettivi del comportamento umano, *amor dei* privo di qualsiasi timore reverenziale: il campionario dei temi scelti da Fénelon per esporre e denunciare l' "opinion à la mode" sembra non discostarsi molto da quella che all'epoca era l'immagine consolidata di Spinoza» (p. 107). D'altra parte, per Benigni, in Fénelon vi era una certa consapevolezza di intrinseci legami tra cartesianesimo e spinozismo. «La difficoltà che aveva gettato l'autore [Fénelon] "nell'incertezza" era stata infatti [...] la possibilità che l'idea innata di infinito su cui poggiava la prova *a priori* portasse ad ammettere l'esistenza, in breve, non di un Dio infinitamente perfetto e trascendente, ma di un universo naturale infinito in estensione» (p. 125). In tal modo Fénelon, sempre secondo Benigni, contrastava «in Spinoza le tendenze radicali di Descartes, senza compromettere direttamente il cartesianismo – vale a dire, in primo luogo, il proprio cartesianismo. Il risultato, del tutto involontario, sarebbe però stato quello di avallare la tesi attorno a una filiazione diretta di Spinoza da Descartes, che da decenni costituiva il cavallo di battaglia dell'anticartesianismo» (p. 147).

Da aggiungere infine in questo quadro complesso il ruolo di Pierre Bayle. Che fa «dello spinozismo una sorta di *refrain* trans-storico e trans-geografico, che ciclicamente ricorre nella storia del pensiero» (p. 162). In Bayle, per Benigni, «dietro l'esibita abilità storiografica non c'era tanto (o non solo) la volontà di ridurre l'originalità – e con essa il fascino – della filosofia spinoziana tramite una brillante catena di rimandi a pensatori del passato. Ciò che più contava era semmai la costruzione di una tradizione filosofica sufficientemente lineare e compatta nelle sue direttrici portanti, a cui contrapporre la propria posizione, altrettanto definita nei suoi richiami al passato» (pp. 169-170). Emergevano altri temi. Il creazionismo, l'inconciliabilità fra la bontà di Dio e la infelicità delle creature, e così via.

Naturalmente anche l'autore del volume ha dire la sua che fa proprio «il monito di Victor Delbos, per cui in Spinoza c'è qualcosa che in Descartes manca, ed è l'intuizione della natura come realtà unica eterna e incausata» (pp.201-202) che lo rende lontano da Cartesio. Inoltre, aggiunge giustamente Benigni che nella sua ricostruzione «spiccano due vistose

assenze: il tema teologico-politico, e quello dello studio degli affetti» (p. 206), temi che Spinoza aveva affrontato in maniera e che al dibattito promosso dai cartesiani sfuggirono.

Alla luce di tutto questo si può constatare che *Itinerari dell'antispinozismo* mentre da un lato è una puntigliosa analisi degli interventi di vari pensatori, dall'altro serve a ricostruire un'epoca, evidenziando i temi che ai contemporanei sembravano essere i principali, che erano appunto i temi che riguardavano la conciliazione tra la libertà filosofica e il rispetto della religione confessionale.

Infatti di là da quelle che erano o che possono essere considerate polemiche di scuola e di conseguenza limitate al tempo in cui furono espresse, quello che emerge è la preoccupazione, da parte dei cartesiani, di "salvare" Cartesio. A prescindere, cioè, della validità delle loro osservazioni e della "facilità" sul dir male di Spinoza, quello che si difendeva era la *libertas philosophandi* in una Europa che era uscita dalla rovinosa Guerra dei Trent'anni ma non dalle guerre. Spinoza e Cartesio avevano trascorso una vita isolata, difendendosi, si può dire dai rischi di un pubblicità che li avrebbe potuto forse condannare. E Spinoza del resto fu condannato dai suoi concittadini ebrei. Era allora chiaro che le discussioni metafisiche che cartesiani e anticartesiani aventi per oggetto Spinoza rinviavano ad un altro tema sotterraneo, che era quello di poter esprimere il proprio pensiero liberamente. Questo però significava il permanere comunque nella ortodossia e di qui il grandi dispute. Alla fin fine, lo scontro non era solo tra correnti filosofiche rivali, ma implicava una ridiscussione generale sulla convivenza tra filosofia e religione. Non a caso numerosi autori esaminati da Benigni erano dei religiosi (Lamy, Fénelon ecc.). Ciò serve a spiegare come il dibattito avesse una sua concretezza anche spicciola, celata dietro i grandi temi metafisici e teologici. Dopo sarebbe accaduto che l'età dei lumi avrebbe cancellato attraverso la freddezza della ragione e del calcolo le ansie degli errori teologici instaurando un profondo tracciato che avrebbe lentamente condotto alla secolarizzazione di gran parte dell'Occidente.

ILICH MOLIN, *Gentile e Leibniz. Verso una virtualità dell'atto*, Mimesis, Milano-Udine 2018, pp. 254.

Leibniz, si sa, fu un filosofo varie volte citato da Gentile, ma non spicca tra i suoi preferiti. Se una sorta di dialogo ideale in qualche modo ci fu con i filosofi del XVIII secolo, il confronto maggiore fu certamente con Benedetto Spinoza, di cui Gentile peraltro curò (1915) l'edizione dell'*Ethica*

per la Laterza di Bari. Ora Ilich Molin nel suo saggio fa emergere un interessante legame tra i pensiero dei due filosofi. Come scrive Davide Spanio nella Prefazione al volume, «benché i riferimenti gentiliani ai testi e al tema leibniziani non siano né numerosi né sempre particolarmente approfonditi, nelle pagine che seguono si suggerisce con acutezza come essi, a saperli cogliere, compaiano sempre nei punti chiave del discorso elaborato dal padre dell'idealismo attuale, quasi a marcare le tappe fondamentali di un percorso di ricerca che in Leibniz, a determinate condizioni, può trovare un formidabile alleato» (pp. 9-10).

Per Molin, Gentile, di là dalla critica di matrice hegeliana al monadismo, già nel saggio *La riforma dello hegelismo* (1914) «ribadiva il concetto secondo cui la lezione leibniziana, interpretata adeguatamente, si sarebbe dovuta configurare quale anticipazione speculativa del pensiero kantiano il quale, a sua volta, inverato dall'idealismo successivo, avrebbe trovato in Spaventa l'erede indiscusso in grado di convogliare la verità del criticismo nella tradizione filosofica italiana» (p.41). Di fatto, per Molin, non si tratta di una mera successione cronologica di filosofie più o meno vicine, ma di qualcosa di molto più profondo. Connesso al tema della virtualità destinata all'autoproduzione. «Il tema leibniziano della virtualità conteneva, dunque, un'originalità di fondo che, agli occhi dell'attualismo, non poteva che alludere formalmente alla sintesi a priori dell'Io penso la cui peculiare facoltà di sottrarsi a ogni presupposto ne avrebbe autorizzato una legittima assimilazione all'atto puro gentiliano» (p. 47). In realtà, il fatto non è altro che la determinazione di ciò che è prima del suo manifestarsi, di qui la possibilità di recuperare nell'attualismo il ruolo della virtualità leibniziana. Per i due filosofi, «la possibilità anteposta all'attualità è un che d'astratto. Essa cioè come “possibilità prossima all'agire”, è qualcosa di semplicemente inerte, è “come morta”. Sia in Leibniz che in Gentile questa eliminazione dell'immobile potenzialità coincide anche con l'eliminazione del presupposto naturalistico. Senza essere *excitée par dehors* quella possibilità se ne resta cioè ferma e immobile. Per consentire, dunque, il vero divenire è necessario non concepire più il mutamento come passaggio dalla potenza all'atto, ma come *un milieu entre le pouvoir et l'action*: il soggetto stesso richiede questa forza in quanto carattere *constitutif de la substance*; in altri termini, esso richiede la coincidenza di *essere e non-essere*; e l'attività che compenetra ogni cosa è gentilianamente proprio il pensare concreto. Ecco che in tal modo si spiega anche la necessità di pensare i possibili come *tendenti all'esistenza*» (p.83). Del resto, annota Molin, di una qualche connessione della virtualità leibniziana con l'attualismo gentiliano si erano

resi conto studiosi vicini al pensiero di Gentile come Giuseppe Carlotti, Giovanni Emanuele Barié, Susanna Drago Del Boca, Eugenio Colorni.

In verità, Molin svolge una serie di argomentazioni speculative a sostegno della propria tesi, ripercorrendo lo sviluppo del pensiero del Gentile e trovando il pronto di approdo nel concetto di *sentimento* illustrato nella *Filosofia dell'arte* in cui Gentile, attraverso «una continua serie di rimandi a Leibniz e a Kant, affiderà il compito di rappresentare la regione inaugurale dell'atto autocosciente. Da questo punto di vista l'attualismo autorizza l'emergenza di una nuova e rivoluzionaria reinterpretazione dell'intero corpus dottrinale di se medesimo proprio a partire dal concetto di *sentimento*» (p. 206). Così Molin può concludere che «evitata l'anticipazione di dell'identico rispetto a sé stesso non si poteva far altro che concludere che il dominio della virtualità – dell'io penso, veramente trascendentale – *custodisse senza presupporre* lo svolgimento dell'identità stesa e che quindi l'attualità dell'identità mostrasse la sua realtà effettiva – si può dire – *nel suo farsi*» (p. 238).

Merito del volume di Molin è indubbiamente quello di avere affrontato con piena conoscenza delle fonti e della letteratura critica un tema scarsamente tenuto presente nella pur considerevole letteratura critica su Gentile e di averlo affrontato, va aggiunto, non in una logica meramente formale e filologica, come spesso accade in certa attuale produzione storico-filosofica, bensì con una trattazione di impianto effettivamente speculativo, consentendo il recupero di una filosofia, quella leibniziana talvolta più rispettata che studiata o reinterpretata. Del resto che Gentile avesse collocato il filosofo tedesco tra i suoi interlocutori, anche se non tra i più frequenti, implicava un chiaro coinvolgimento speculativo congeniale al filosofo siciliano che aveva identificato la filosofia con la storia della filosofia. Per Molin, «il confluire del *verbo* leibniziano nell'opera estetica gentiliana della *Filosofia dell'arte* avvalorerà l'interpretazione secondo cui, proprio grazie al dominio del virtuale additato dal momento aurorale dell'atto – grazie a una rilettura in chiave concreta della coincidenza di possibilità e realtà - , l'attualismo, giunto sino a questa vetta speculativa, è in grado di decifrare l'apparentemente inafferrabile e insondabile *costituirsi e farsi dell'identico*» (pp. 25-26).

Sotto tale profilo, il volume di Ilich Molin arricchisce la lettura critica su Gentile e al tempo stesso offre un serio contributo per una ridiscussione sulla storia della filosofia contemporanea.

NICOLA RAPONI, *Per una storia dell'Università Cattolica. Origini, momenti, figure*, introduzione di L. Pazzaglia, Morcelliana, Brescia 2017, pp. 784

Luciano Pazzaglia ha raccolto i numerosi saggi di Nicola Raponi (1931-2007) che avrebbero dovuto far parte di una grande storia dell'Università cattolica del Sacro Cuore di Milano di cui resta traccia un progetto (pp.115-118) che prevedeva un'opera a più autori, in 6 volumi. Nella sua ampia introduzione (*Gli studi di Nicola Raponi sulla storia dell'Università cattolica*) che è essa stessa una monografia (pp. 5-114), Pazzaglia integra, facendo la storia dell'impegno dello storico scomparso, quanto Raponi era andato scrivendo con le vicende a cui Raponi stesso partecipò, sì da effettivamente avere una storia che illustra la fondazione dell'istituzione e gran parte della sua presenza nella cultura italiana del secolo scorso. La narrazione, invero, arriva agli anni Sessanta del Novecento e saggi a parte sono dedicati ai rettori padre Agostino Gemelli, Ezio Franceschini, Giuseppe Lazzati e a docenti come Francesco Olgiati, Mario Enrico Viora, Ettore Passerin d'Entrèves. Come scrive Pazzaglia, si tratta della «storia di una realtà che Raponi si preoccupava di studiare non solo nei suoi profili istituzionali, ma anche attraverso le personalità che vi avevano preso parte e l'avevano via via resa possibile con le loro idee e con le loro iniziative. Anche qui egli doveva manifestare quello che gli è stato riconosciuto come il gusto per la storia del vissuto cristiano, ovvero degli uomini che, nei diversi contesti in cui operavano cercavano di dare concretezza alla loro visione cristiana del mondo» (pp. 111-112).

E infatti ciò che caratterizza i vari studi, sempre documentatissimi è, di là dall'equilibrio del giudizio critico, l'attenzione a dare un senso allo sviluppo dei fatti. Così Raponi spiega che il riconoscimento giuridico del 1924 della Cattolica «coronava due diversi itinerari: quello che aveva mirato innanzitutto ad ottenere la libertà d'insegnamento, quello che aveva collocato al primo posto il rinnovamento degli studi e il progresso della scienza nel campo cattolico» (p. 262). Raponi è intento a distinguere il cattolicesimo della Cattolica dal fascismo. «Del resto né Gemelli né Olgiati avevano alcuna mentalità politica che potesse portare ad una qualche intesa con il regime, il quale tendeva semmai a strumentalizzare lo spirito di disciplina e un certo autoritarismo di Gemelli, com'è dimostrato dalla proposta di Federzoni, mai andata in porto, di farlo accademico d'Italia» (p. 270). Si tratta, effettivamente, di una linea sottile, considerato che in quegli anni l'affermazione del pensiero cattolico non poteva essere scisso,

soprattutto dopo il Concordato, da solidi rapporti col fascismo. Significativa, d'altro parte, l'esigenza di Raponi di comprendere (pp. 293 ss) il "francescanesimo" della Cattolica quale lo concepì Gemelli: «più che una università "istituzionalmente francescana", una università francescana nello spirito e magari nella guida al più alto livello direttivo: unita all'ordine da un legame morale, spirituale, personale» (p. 306). E Raponi ricorda, tratteggiandone l'apporto culturale, coloro che coadiuvarono il Gemelli negli anni Venti, da Armida Barelli a Maria Sticco, da padre Emilio Chiocchetti ad altri terziari francescani. E se la Cattolica, come notava Gustavo Bontadini, sembrava chiudersi in un tomismo di stretta osservanza, Raponi sottolinea che Gemelli pubblicando *Il francescanesimo* intendeva, pur nel rispetto del tomismo, «esprimere la sua professione di fede francescana, la piena aderenza alla scuola filosofico-teologica francescana rappresentata dai suoi pensatori più significativi. Alessandro di Hales, san Bonaventura di Bagnoregio, il beato Giovanni Duns Scoto, Ruggero Bacone, il beato Raimondo Lullo» (pp. 310-311). Per Raponi si trattò di una accorta coesistenza della corrente francescana all'interno del tomismo, tenendo conto che «la spiritualità francescana è una spiritualità volontaristica, perché, ricorda Gemelli, è basata sulla libertà di poter scegliere un fine, di imporselo, di raggiungerlo dominando se stessi e superando gli ostacoli esterni» (p. 312). In conclusione, secondo Raponi, *Il francescanesimo* di Gemelli costituiva così non solo una specie di sintesi, di *summula* della tradizione e della spiritualità francescana, ma anche un documento del radicamento, dell'asestamento della cultura e dello spirito francescano in seno all'Ateneo cattolico e negli ambienti che ne condividevano le finalità e ne sostenevano le attività» (p. 315). Sotto questo profilo, il volume di Raponi è una storia vista particolarmente dall'interno, capace di spiegarne gli intenti.

Del resto, si tratta di una storia intensa e ricca di intrecci. Si pensi al contributo della Cattolica alla diffusione della «*Rerum novarum*» ove l'insegnamento sociale della Chiesa doveva confrontarsi con il corporativismo fascista, verso cui era favorevole Amintore Fanfani, allora giovane docente. Fanfani infatti, rileva Raponi, in un suo saggio, «dopo aver criticato l'individualismo liberista e il collettivismo sovietico – e particolarmente quest'ultimo – ribadiva insieme il principio della proprietà privata e dell'uso sociale di essa, attribuendo allo Stato il compito di disciplinare l'uso della proprietà e di favorire un'equa distribuzione della ricchezza» (p. 341). Gemelli, da parte sua, dava grande rilevanza al compito formativo della sua Università come, si perdoni il gioco di parole, «la

formazione dei formatori» (p. 376) e all'Università cattolica si guardò «immediatamente come ad una centrale dalla quale attingere non solo elaborazioni scientifiche e culturali sul piano dei principi e delle idee, ma anche indicazioni pratiche, operative, ad esempio sul piano della presenza culturale nel Paese, dell'impegno in campo sociale, della formazione dei dirigenti» (p. 377). Era la volontà di acquisire l'egemonia culturale e di qui, naturalmente, lo scontro con l'attualismo del Gentile, il quale aveva pur consentito la nascita dell'istituzione. Raponi in ogni caso raccoglie anche le perplessità di fronte a tale operato. «Fra le voci più autorevoli in questo campo sono da ricordare Gustavo Bontadini e Pietro Zerbi, i quali hanno parlato della presenza di un interessante pluralismo culturale delle prime fasi di vita dell'Ateneo, che sarebbe stato sacrificato intorno agli anni Trenta ad una unanimità» (pp. 406-407), generando un certo isolamento culturale. Naturalmente non meno interessanti le figure dei rettori e di vari docenti. Basti qui ricordare il «ritratto» di Gemelli: «di fronte al regime fascista il Gemelli tenne in effetti una posizione variamente interpretata. Dato il temperamento autoritario e accentratore, un «movimento d'ordine» come il fascismo poteva senz'altro suscitare nel suo animo una evidente simpatia («qualcuno lo chiamò *naturaliter* fascista», scrive Bontadini [...]); di fatto il suo atteggiamento, oscillante talora tra tensioni con il regime e aperti riconoscimenti, apparve oggettivamente di consenso al fascismo» (p.369), non accettandone però lo statalismo laicistico. «Gelosissimo della sua creatura, di fronte a un partito che s'era insediato con la forza all'interno delle istituzioni statali e tendeva a un controllo totale della stessa attività accademica e scientifica, il Gemelli non esitò tuttavia a fare concessioni che rendessero possibile la vita dell'ateneo e quindi il progetto della formazione e della crescita di una classe dirigente la quale avrebbe potuto consentire, a suo tempo, di agire nello Stato» (p.570). Di Lazzati, Raponi scrive: «promosse l'istituzione, in varie località, di nuovi centri di cultura per rafforzare il legame tra l'Università Cattolica e il Paese e ritessere i rapporti con il mondo cattolico disorientato dalle vicende della contestazione; riassorbita, pur con qualche gesto di fermezza verso le posizioni più radicali, la spinta della contestazione, ricostruì, nonostante alcuni attacchi mossi alla sua linea educativa, un clima di serenità, di rigore scientifico, di efficienza, mantenendo alto il livello della ricerca e della didattica» (pp. 634-635).

Insomma gli scritti di Raponi, intelligentemente sistemati da Pazzaglia, non sono la ricostruzione di *tutta* la storia della Cattolica, bensì della parte fondativa di essa, ma riescono comunque ad offrire un quadro variegato ed equilibrato di vicende, caratteri, obiettivi che hanno inciso nella

storia della Penisola. Una analisi e insieme una testimonianza storica di alto livello.

EMANUELE SEVERINO, *Lezioni milanesi. Il nichilismo e la terra (2015-2016)*, a cura di N. Cusano, Mimesis, Milano-Udine 2018, pp. 194.

Si tratta di un volume prezioso sia perché testimonia il modo di tener lezione di Severino sia perché consente di intendere alcuni capisaldi del pensiero del filosofo (la terra, il nichilismo, l'apparire e così via).

Nella sua chiara introduzione Nicoletta Cusano spiega molto bene che «in linguaggio severiniano “terra” indica la totalità dell'essente che appare e scompare, “nichilismo” indica il pensare e vivere l'essente come niente *nella convinzione di pensarlo e viverlo come essente*» (p. 9) e si sofferma poi su una breve storia del modo con cui è stato inteso il nichilismo.

Da parte sua, Severino tratta la propria filosofia con la padronanza che ovviamente gli si riconosce e con una notevole *vis* speculativa. La spiegazione che egli fa del vero significato delle parole *tremendum* e *fascinans*, *hagios* e *hieron*, *sanctus* e *sacer* è di grande suggestione e profondità. In particolare, la lotta che l'uomo sin dall'inizio svolge per trasformare il mondo si manifesta, sin da subito, come il suo tentativo di evitare la morte. «Ci si dà da fare perché? Si fa economia perché? Per vivere meglio. La scienza perché nasce? Per rendere possibile una vita che allontani il più possibile la morte. E di che cosa parlano le religioni, se non della propria capacità di salvare l'uomo dalla morte? Anche quando non lo si riconosce, la morte è l'ossessione essenziale e fondamentale, perciò irrinunciabile, dell'uomo. L'uomo è *meditatio mortis* non in senso strettamente filosofico, come pensava Platone, ma nel senso che ha dentro di sé il germe della caducità. L'uomo per vivere, cioè per non morire, frantuma la barriera e diventa altro; ma il diventare altro apre, scatena la morte, perché la morte è appunto la forma più visibile del diventar altro» (p. 45). Qui, se vogliamo, è il nucleo centrale della domanda a cui la filosofia intende dare la risposta, a cui Severino intende dare la risposta.

Già i miti hanno cercato di riparare dalla morte attraverso la protezione divina, ma lo fanno attraverso la fede. La stessa filosofia, giustificando il divenire, ha legittimato il diventar altro, quindi l'esistenza della morte come diventar altro, meglio: non essere più. Invero, per

Severino, la filosofia non scaturisce dalla meraviglia, bensì dalla paura della morte (pp. 62-65). In tale contesto problematico, la risposta dell'Occidente, da Platone a Hegel, è il pensare che il divenire altro avviene in quanto c'è l'Eterno che garantisce la possibilità di una vita oltreterrana. «Il divenire è il contenuto del rimedio filosofico della tradizione dell'Occidente. Il rimedio consiste nel pensare con verità che il divenire - che è ritenuto il contenuto manifesto e innegabile - è possibile solo se esiste l'Eterno» (p. 67). Se non che, come hanno affermato gli abitanti del sottosuolo essenziale del pensiero, personalità come Leopardi, Nietzsche e Gentile, «solo se gli eterni non esistono, è possibile il divenire. E questo è il linguaggio del sottosuolo. Perché parlo di sottosuolo? Perché nonostante ogni sproloquio che si fa oggi contro la verità definitiva e contro la presunzione filosofica, tutti i discorsi che si fanno a proposito della provvisorietà, ipoteticità e problematicità del sapere, poggiano su questo teorema filosofico di fondo, ovvero su quel sottosuolo filosofico che mostra [...] come l'esistenza di un eterno - quindi di un dio, di una verità eterna - renda impossibile il divenire» (p.69). Severino sviluppa le sue argomentazioni con calma, ritornando sulle medesime e ciò consente non solo agli ascoltatori, ma altresì al lettore di intendere pienamente il senso dello sviluppo delle sue argomentazioni quasi partecipandovi e scoprendone gradualmente le conseguenze e le implicazioni. Il problema appunto dell'oltrepassamento.

Severino avverte che già Giovanni Gentile rilevava che solitamente l'uomo «non vede che le cose e non si accorge e non vede il proprio vedere. Le cose che abbiamo davanti sono tutte vedute, e qui con l'espressione "vedute" non s'intende con gli occhi, ma come contenuto del *phainesthai*. Certamente l'atteggiamento scientifico e pratico dell'uomo è questo: il perdersi, il non aver occhi che per cose, dimenticando gli occhi che consentono di farle vedere» (p. 107). Si tratta della mente che abbraccia tutte le cose e in quanto le abbraccia non le dissolve. Rimangono. Mentre nichilista è qualunque concezione secondo la quale le cose diventano altro, ossia nulla.

Orbene, se per Severino la follia è pensare che l'ente diventi nulla, ciò significa che ogni ente come tale è un eterno. E allora cosa è il variare del mondo, il continuo apparire? «Non c'è che una risposta. Il variare è il sopraggiungere degli eterni nell'apparire, nel *phainesthai*» (p. 122). È la nota posizione di Severino che il filosofo spiega con estrema chiarezza: «Da un lato l'*episteme* pensa il futuro l'ancora niente; ma se c'è un dio - nel senso più ampio cioè ma non solo religioso - e una verità eterna che non possono meravigliarsi di ciò che accade, allora questo futuro è trasformato

in un ascoltatore della legge divina, in qualcosa che non può sottrarsi alla legge divina. Così trasformato in un ascoltatore, il niente del futuro non è più niente. E anche il niente del passato, essendo sottoposto alla legislazione divina, è trasformato in essente. [...] Se esiste un eterno, non può esistere il divenire: questa è la voce del sottosuolo. Se esiste un eterno non può esistere il diventar altro» (pp.138-139). Ecco allora la chiarificazione del trascendentale non come il trascendente, bensì come ciò che include l'apparire di qualsiasi cosa particolare. Pertanto, «alla luce del senso sopra indicato dell'apparire trascendentale, che cosa significa la parola "terra"? Significa l'incominciare ad apparire e lo scomparire di tutto ciò che va via via apparendo e sottraendosi al cerchio dell'apparire. La terra è la totalità delle vicende che costituiscono l'immensa, infinita variazione del mondo: variazione degli oggetti fisici, sensibili, corporei, della nostra mente, dei nostri progetti, dei nostri ricorsi. *La terra è la totalità degli eterni che vanno via via mostrandosi e vanno via via scomparendo*» (pp. 169-170).

In tal modo, la pubblicazione delle lezioni milanesi del 2015-2016, tenute presso l'Università Vita-Salute San Raffaele di Milano, costituisce una straordinaria spiegazione del pensiero di Severino attraverso lo stesso Severino. Si potrebbe dire, con il gusto della battuta, una interpretazione *autentica*. Ma è anche l'illustrazione di come il suo pensiero si vada costituendo con una ricchezza estrema nei punti di riferimento che sono una complessa e al tempo stesso esaustiva storia della filosofia e insieme un invito a rileggere e a ripensare una storia della filosofia che spesso si conosce secondo *vulgate* poco approfondite. Qui basti ricordare i continui e pertinenti richiami a frasi e pensieri di Leibniz, Heidegger, Galilei, Aristotele, Anassimandro, Nietzsche, Schmitt, Husserl, Gentile, Bloch, Leopardi, Platone, Tommaso d'Aquino ecc. Riemerge tutto un mondo che va considerato e ripensato. Il tutto nella possibilità di un dialogo chiarificatore con la coscienza religiosa. In quanto, come il filosofo afferma in colloquio con uno studente, «non c'è soltanto l'apparire finito, secondo quanto si è voluto ricordare, che è finito in quanto accoglie il sopraggiungere della terra, ma - e questo non l'abbiamo neanche sfiorato - *l'apparire finito, la costellazione dell'apparire finito, implica necessariamente l'apparire infinito*» (p. 192). Invero, le *Lezioni milanesi. Il nichilismo e la terra (2015-2016)* non sono una *summa* di tutto il pensiero di Emanuele Severino, ma illustrano alcuni temi fondativi e sollecitano ulteriori letture. Insomma, un libro che va letto per poter continuare a ripensare e a meglio comprendere il pensiero di un grande filosofo contemporaneo.

LUIGI VERO TARCA, *Differenza e negazione. Per una filosofia positiva*, Mimesis, Milano-Udine 2017, pp. 594.

È volume I (tomo II) delle Opere complete di Tarca ed è un libro importante per comprendere il pensiero filosofico dell'autore.

Nell'introduzione Tarca spiega come per lui una verità filosofica, quindi *positiva*, si può proporre «solo all'interno di una concezione, quale appunto quella qui proposta, la quale consideri il positivo, che pure è certamente *differente* dal negativo, come *distinto* dalla negazione del negativo, e precisamente come il tutt'altro *della* negazione del negativo e quindi del suo stesso essere negazione del negativo» (p.15). Ossia la diversità deve essere pensata come diversa dalla negazione *tout court* e in questo è libera dal negativo, In altri termini, la posizione filosoficamente corretta che Tarca propone è quella che riconosce come proprio del nostro tempo la tendenza a rifiutare la verità come assoluta e pertanto, negando il negabile, si apre ad una prospettiva veramente positiva. Per questo, aggiunge con accortezza Tarca, la filosofia «consiste nell'esperienza della perfetta beatitudine; la beatitudine che deriva da fatto di *sapere* che la propria appartenenza al puro, perfetto positivo è *assoluta verità*, cioè partecipa di quella dimensione alla quale solamente questo alto nome (verità) compete legittimamente e pienamente» (p. 26). Sotto tale profilo, il testo di Tarca, per la parte introduttiva, può anche essere considerato una propedeutica alla filosofia che vuol essere ed è la *determinazione del positivo*. Da questo punto di vista, l'accordo positivo a cui Tarca anela si configura come una forma logica di possibilità che conduce alla vera metafisica.

Per il filosofo, infatti, il ruolo della conoscenza consiste nella conformità alla realtà, una conformità che non è un mero appiattimento nei confronti di ciò che avviene, bensì, in quanto *metafisica*, è l'insieme delle proposizioni necessariamente vere, «l'insieme di tutto ciò che della realtà può essere affermato rigorosamente a priori» (p. 68). È chiaro allora che il discorso di Tarca intende essere rigorosamente *costitutivo* del sistema generale. Del resto, egli lo spiega in termini netti: «nessuna proposizione può essere immune da contraddizione; *solo il sistema totale delle proposizioni può essere in contraddittorio*. L'incontraddittorio è appunto il sistema totale del sapere *contraddittoriamente non contraddittorio*. L'incontraddittorio è, appunto, lo *spirito assoluto*: il sistema che conosce-comprende se stesso» (p. 139).

È evidente che tale logica speculativa conduce Tarca a giungere alla conclusione che «il positivo ‘innegabile’ è il puro positivo, ovvero ciò che è libero (differente) rispetto al negativo; e in questo senso esso è d’accordo (persino) con il negativo. Da un altro punto di vista potremmo allora dire: il positivo è l’*accordo*, il puro-perfetto positivo è il *rinnovarsi* dell’*accordo*» (p. 167). Di qui il muoversi verso il superamento del principio del negativo, salvando i fenomeni. Di qui altresì la posizione per così dire maieutica della *contraddizione* che, in quanto configurante l’originario, «diventa l’*orizzonte stesso del dire*, la forma dell’esistenza umana e la cifra del discorso filosofico» (p. 349). In tal modo Tarca perviene, sotto l’aspetto logico-costitutivo, a definire la contraddittorietà in atto l’unico modo di salvarsi dall’errore, dall’errare, dal dogmatismo. Non una posizione scettica, fine a se stessa, bensì l’attenzione a non scivolare, come spesso è capitato nella storia, in convincimenti che hanno generato, nella loro fredda e astratta certezza, conflitti in sede interpersonale e controversie in sede logica.

Ma posto ciò, come è possibile, viene da chiedersi, costituire un convivenza non conflittuale? Se la parte prima del volume si chiama “la filosofia come teoria del puro positivo” e affronta tale problema, la parte seconda è “la filosofia come pratica del libero accordo universale”, e questo in una società, quella occidentale, che tende all’unificazione planetaria. Una unificazione che avviene sempre attraverso una violenza (nel senso dell’imporsi di un punto di vista), ma che al presente, dopo la crisi dei grandi totalitarismi del secolo scorso, non può che essere “democratica”. «Il valore innegabile della democrazia – questo è il discorso che stiamo svolgendo – consiste in ciò: dato che la violenza è *inevitabile*, la migliore azione possibile è quella che usa la violenza per negare la violenza stessa» (p. 401): la democrazia infatti, continua Tarca, usa la violenza esclusivamente contro i violenti. Pertanto «ciò che consente alla democrazia di rivendicare il titolo di miglior forma possibile di potere politico è appunto la circostanza che essa non consente altro uso della forza che quello rivolto alla riduzione massima possibile della violenza stessa» (p. 402). L’uso della forza, in democrazia, continua Tarca, è rivolto contro chi minaccia il *libero* sviluppo del singolo nella armonia dell’insieme. Si tratta della «struttura elentica della negazione della negazione» (p. 408).

Quello di Tarca non è un discorso sofisticato, ma il costruire un percorso validante che non escluda la possibilità di ripensarsi, lasciando in tal modo aperta la porta al confronto, ma soprattutto consentendo un accordo non effimero, bensì continuamente *in fieri*. «Per essere alternativo a questo *negativo* il sistema deve evidentemente essere basato su un principio

*positivo*. Abbiamo visto che negativo è anche ciò che *nega* il negativo (proprio questo costituisce il carattere distruttivo dell'impostazione che governa oggi la vita della nostra civiltà); pertanto veramente positivo può essere solo un modello che pone a proprio fondamento qualcosa di *diverso* da ogni negazione, e questo può essere rappresentato solo da *una determinazione positiva nei confronti di ogni qualsiasi determinazione*, quindi anche nei confronti di quelle che hanno un carattere oppositivo» (pp. 425-426). Di conseguenza, l'affermare che al presente solo l'Occidente è l'alternativa a sé stesso in quanto, attraverso il diritto, manifesta la sua vocazione universalistica contenendo la violenza nella giustizia. Di qui l'auspicio (p. 439) che l'Europa sappia farsi carico del valore universale della propria prospettiva. In tal modo il discorso di Tarca si rivela anche non solo fondativo del compito europeo, ma altresì per nulla astratto, ma ben attento alla realtà del tempo. Non solo; Tarca con grande finezza individua i germi dissolutori che sono intrinseci al sistema democratico quando questo, in nome della libertà, rinuncia «per principio a far propri dei valori etici» (p. 497), favorendo, di conseguenza, la crisi della stabilità e della convivenza e aprendo la strada alla violenza disgregatrice che tradisce il vero universale. In altri termini, come egli dice, l'*ideale* deve avere una funzione reale ed essere il vero motore della politica. Si tratta del problema della società "giusta" a cui Tarca dedica pagine estremamente interessanti. Ed è in questa parte del volume che si perviene ad una disamina delle difficoltà emergenti in una società in cui i rischi di deviazione sono estremamente forti in ogni senso. E rendere edotti di questo è anche compito del filosofo.

Della filosofia, invero, Tarca dà delle definizioni operative assai convincenti in quanto connaturate davvero al significato autentico della stessa. In primo luogo, «la filosofia è dunque il discorso che tratta *il bene*, ma lo tratta appunto in maniera *verace* e non ingannevole, non illusoria» (p. 545), ma la filosofia è pure «la 'scienza' della gioia (beatitudine) scaturente dall'accordo universale» (p.584). Pertanto, conclude Tarca, «possiamo chiamare filosofia compiuta quel gesto, e quindi anche quella parola, in cui si fa presente l'accordo degli umani. Il *rigore* della parola filosofica, la parola buona e vera, consiste nel fatto che essa è il luogo del reciproco, libero accordarsi degli umani» (p. 592). In tal modo l'importante volume di Tarca riprende a suo modo i grandi temi del pensiero in un discorso speculativo che non ignora il confronto con gli accidenti, ma cerca di intenderli e soprattutto di farli intendere in un orizzonte di accordo critico, quello che in fondo deve essere un vero libro di filosofia.