



Compiere la nascita: mettersi/trovarsi al mondo di continuo

di Lucia Vantini



*Nascere non basta.
È per rinascere che siamo nati.
Ogni giorno.
(Pablo Neruda)*

Se nascere non basta, che altro occorre per essere pienamente vivi? In un tempo scardinato come questo, la risposta non è ovvia. Sospesi fra un estremo bisogno di definizioni e l'insofferenza davanti a qualunque codice rigido, fra la domanda di leggi e l'allergia alle norme, fra la paura e il desiderio che accada qualcosa di nuovo, ci affacciamo alla vita domandando di sapere chi siamo, ma, in fondo, speriamo che nessuno osi dircelo.

La domanda di identità è trasversale: si ritrova in qualunque storia. Eppure non è mai la stessa, perché si colora delle inquietudini del presente. Il modo con cui la si formula – o si decide di considerarla illegittima e impronunciabile¹ – non è mai neutro, bensì carico di una forte potenza simbolica che rivela addirittura come abbiamo deciso di abitare il mondo.

Le filosofe Hannah Arendt e Maria Zambrano interrogano l'identità a partire dalla concretezza dell'esistenza e non si chiedono mai a quali condizioni teoretiche sia pensabile. La questione, per loro, si origina direttamente dalle pratiche con le quali ciascuno si posiziona nella realtà, in un gioco dinamico di accettazione/resistenza/ribellione. Il

¹ Cf ad esempio G. LERNER, *Tu sei un bastardo: contro l'abuso delle identità*, Feltrinelli, Milano 2005 o F. REMOTTI, *Contro l'identità*, Laterza, Bari 1996.

processo di soggettivazione che esce dalla loro scrittura, dunque, non è finalizzato semplicemente alla conoscenza di sé e non si traduce nello sforzo di ridurre lo scarto fra ciò che siamo veramente e ciò che crediamo di essere. L'identità che appare dalla trama dei loro scritti è altra rispetto al soggetto cartesiano che, come spiega bene Foucault, si presentava già strutturalmente capace di verità, consapevole di sé, indipendentemente da qualunque moto interiore e spirituale². Il loro è piuttosto un soggetto che, costretto a destreggiarsi fra ripiegamento ed estasi, vive una sorta di continua riappropriazione della nascita naturale, tentando di acquisire una postura sempre più stabile. A contatto con i drammi della seconda guerra mondiale, Arendt e Zambrano lo hanno configurato come un essere vulnerabile, ma anche capace di resistenza e consapevole che il fatto di stare al mondo va incessantemente riguardato e riconfigurato. In entrambe le scritture, la *nascita* non appare dunque solo come un fatto puntuale: presenta invece una carica di energia dinamica in quanto non si nasce una volta per tutte, ma si continua a rinascere nel corso degli eventi che capitano. L'impiego del termine risulta così letterale e metaforico insieme: fa riferimento al momento in cui si viene alla luce, ma tiene altresì insieme tutte le esperienze in cui questo evento viene risignificato sotto i colpi della storia.

Partire da qui, dall'inizio della vita, porta Arendt e Zambrano a privilegiare gli aspetti processuali e intersoggettivi³ in cui un'identità si forma e diviene. Quest'attenzione le tiene lontane dagli strascichi polemici di un'identità cercata a colpi di forza e di potere, da teorie che troppo spesso hanno tristemente spaccato in due lo spazio sim-

² M. FOUCAULT, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Feltrinelli, Milano 2003, 168.

³ La nascita si gioca sempre in uno spazio plurale, se non altro perché si nasce sempre dal corpo di un'altra. Irigaray si esprime in questi termini: per l'essere umano la generazione «non ha luogo una volta per tutte: l'umano non può staccarsi da colei da cui nasce, come una cosa rispetto a chi l'ha fabbricata», in L. IRIGARAY, *La via dell'amore*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, 88.

bolico, spartendolo rigidamente fra l'io e l'altro, fra noi e loro, fra vincitori e vinti, fra uguali e diversi, fra maschile e femminile. Consapevoli che la questione dell'identità nasce dalla storia – è lì che si pone ed è lì, semmai, che si disfa – la elaborano attraverso un registro in cui la cura di sé, del mondo e degli altri riveste un ruolo essenziale. In questo senso, pur essendo figlie del loro tempo, mostrano una certa dissonanza con il contesto (verso cui, ovviamente, hanno dei debiti), privilegiando l'asse dell'esperienza, del divenire, del lavoro su di sé oltre che sul mondo. Sono vicine, piuttosto, alla sapienza antica, in cui il precetto socratico del *conosci te stesso* stava assieme alla *cura di sé* e l'accesso al vero non dipendeva solo dalla correttezza del metodo, ma anche dal lavoro sull'io, dalla disponibilità alla trasformazione della propria modalità di vivere⁴. Una convergenza non totale, però: è come se la loro saggezza provenisse da altrove, da un ordine differente che parla un'altra lingua. Ecco perché non risente meno di quel progressivo indebolimento del logos che affligge la filosofia contemporanea.

Il riferimento alla nascita come origine di tante altre esperienze in cui in qualche modo si sperimenta il ritmo di un continuo mettersi ed essere-messi al mondo, chiarisce quale identità sia in gioco qui: non quella sincronica, ma quella diacronica, cioè lo strano mistero per cui noi cambiamo nel tempo – e anche molto – ma ci sentiamo sempre gli stessi⁵. Le domande sull'identità che prendono

⁴ FOUCAULT, *L'ermeneutica del soggetto*, 156.

⁵ Sono consapevole della problematicità dell'espressione. Che un'identità diacronica sia postulabile non è poi così scontato: per alcuni filosofi ciò che nella vita quotidiana consideriamo "identità" altro non è che una relazione debole, una specie di relazione di continuità. Alla base di questa conclusione vi è un'ontologia della *perdurance*: solo un segmento delle cose concrete è di volta in volta presente in ciascuno degli istanti. Cf E. RUNGALDIER – C. KANZIAN – S. GALVAN, *Problemi fondamentali dell'ontologia analitica*, Vita e Pensiero, Milano 2002, 98-107. Avvertita del problema, mantengo comunque l'accento del discorso su una continuità di tipo forte pur senza farne un punto di rigidità. Ciò che costituisce l'identità di una persona è un intero le cui parti proprie sono tutte non-indipendenti. Un intero fatto

dunque forma in questa breve riflessione avranno all'incirca questa fisionomia: *Come intendere questa continuità dell'essere-io nel flusso della vita? Perché sentiamo che alcuni cambiamenti distruggono la nostra identità e altri invece ci sono necessari?*

I due itinerari che prendiamo in considerazione non offrono risposte definitive, ma lasciano intravedere qualche punto di appoggio, almeno per poter capire in quale direzione guardare: Arendt mette l'accento su parole e gesti, Zambrano su silenzi e inoperosità. Insieme fanno vedere come un'identità c'è sia perché *agisce*, sia perché *patisce* l'evento della propria nascita.

**Hannah Arendt e
Maria Zambrano:
rifare e disfare la
nascita**

*Ogni uomo, creato come singolarità,
costituisce un nuovo inizio
in virtù della sua nascita
(Hannah Arendt)*

*Siccome si nacque nudi,
non si può rinascere senza nudità
(Maria Zambrano)*

*Lo sbocciare dell'uomo
richiede un fare
e un lasciar essere
(Luce Irigaray)*

Le prime due citazioni introducono al tema della nascita attraverso accessi differenti: le parole di Arendt⁶ fanno pensare a qualcosa che inizia in maniera promettente, quel-

di momenti. Ogni momento offre l'io ma non lo esaurisce. Comunque in ogni presente c'è tutto l'individuo in questione. Attraverso gli atti, questo intero si rinnova continuamente. Siamo allora sempre incompiuti: l'intero di una persona è il risultato sempre nuovo, visibile e invisibile, del suo implicito ed esplicito assumersi, nei suoi atti liberi, la responsabilità di ciò che diviene, R. DE MONTICELLI, *La novità di ognuno. Persona e libertà*, Garzanti, Milano 2009, 367.

⁶H. ARENDT, *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 2004, 430.

le di Zambrano⁷ alludono ad un percorso di spogliazione di sé. Accostandole, si forma un quadro di una ricchezza straordinaria, che Luce Irigaray sintetizza molto efficacemente nei termini di un fare e di un lasciar essere⁸.

La filosofa ebrea Hannah Arendt, nonostante abbia vissuto l'orrore del nazismo, si ostina a credere che un nuovo inizio rimanga sempre possibile⁹ e ci consegna in tal modo un pensiero lucido, ma capace di fiducia e fortemente intessuto di parole pronte a raccontare il miracolo della vita¹⁰. Anche in un ordine di morte, infatti, si continua a nascere. A nascere e ri-nascere.

Non si tratta di un residuo di ottimismo che alleggerisce la crudeltà dei tempi, ma di un gesto filosofico dirompente. Parlare di *nascita* non significa semplicemente delimitare il campo filosofico da indagare: questa categoria non si giustappone pacificamente accanto ad altre possibili chiavi di lettura, ma crea un disordine. Un disordine fecondo, che arriva a riconfigurare per intero quel campo, troppo spesso appesantito da continui rimandi all'essere-per-la-morte¹¹.

Quando qualcuno nasce, nel mondo appare una novità: un sé irripetibile e singolare si schiude. Un imprevisto interrompe lo spazio pubblico. Questa nascita non si esaurisce in sé. È seguita da altre nascite, che rinviano ad essa e la rinsaldano: sono le azioni e i discorsi con i quali entriamo a far parte dello spazio plurale. Per Arendt, ogni volta che agiamo¹² e prendiamo la parola a partire dalla

⁷ M. ZAMBRANO, *Chiari del bosco*, Bruno Mondadori, Milano 2004, 48.

⁸ IRIGARAY, *La via dell'amore*, 86.

⁹ H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Brescia 1989, 656.

¹⁰ H. ARENDT, *Vita Activa*, Bompiani, Milano 2000, 129.

¹¹ Per Adriana Cavarero, la categoria di *nascita* modifica in maniera sostanziale il quadro concettuale, perché «attiva una dirompenza irresistibile rispetto alla centralità della morte su cui si costruisce la tradizione filosofica». Cf A. CAVARERO, *Dire la nascita*, in DIOTIMA, *Mettere al mondo il mondo. Oggetto e oggettività alla luce della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano 1990, 110.

¹² Agire è «prendere un'iniziativa, iniziare (come indica la parola

nostra libertà, è come se ci rimettessimo al mondo: «con la parola e con l'agire ci inseriamo nel mondo umano, e questo inserimento è come una seconda nascita»¹³. È così che «confermiamo e ci sobbarchiamo la nuda realtà della nostra apparenza fisica originaria»¹⁴. È una sorta di reazione a quel primo cominciamento. Grazie alla nascita, diveniamo *initium*: la nascita è «l'inizio di qualcuno, che è a sua volta iniziatore»¹⁵, qualcuno che spezza la ripetizione dell'identico rimescolando le carte del gioco.

Se è vero che tutte le nascite immettono un elemento inatteso nella realtà, non tutte trovano accoglienza e ospitalità: il mondo pare chiuso per certe persone, che lo avvertono come una giungla o un deserto inabitabile. Nascite *atopiche* che risultano, alla fine, indicibili. Uno dei primi lavori di Arendt, *Rahel Varnhagen. Storia di una donna ebrea*¹⁶, mette a tema quest'alterazione del mondo e, soprattutto, il disagio di chi non vi trova riconoscimento. Rahel Varnhagen¹⁷ è infatti una donna ebrea che lotta disperatamente contro questa mancanza di spazio: sembra che per lei non sia concessa altra possibilità che rinnegare quella «nascita infame»¹⁸.

Arendt ripercorre la sua vicenda come un percorso di

greca *achein*, "incominciare", "condurre", e anche "governare"), mettere in movimento qualcosa (che è il significato originale del latino *agere*)», ARENDT, *Vita Activa*, 128-129.

¹³ ARENDT, *Vita Activa*, 128.

¹⁴ ARENDT, *Vita Activa*, 128.

¹⁵ ARENDT, *Vita Activa*, 129.

¹⁶ H. ARENDT, *Rahel Varnhagen, Storia di una donna ebrea*, Il saggia-tore, Milano 1988. Libro scritto da una Arendt giovanissima, interrotto nel 1933, ripreso nel '38, interrotto nuovamente e infine pubblicato nel '58, quando ormai l'autrice era al sicuro negli Stati Uniti. *Rahel Varnhagen* (Berlino 1771-1833).

¹⁷ Ebrea vissuta fra Settecento e Ottocento, animatrice di un salotto letterario, vive la vergogna delle sue origini e prova con tutta se stessa a mascherarle: cambia cognome facendosi chiamare Rahel Robert, si fa battezzare come Friederike, studia il francese sognando che le vittorie napoleoniche possano condurre ad un'Europa unita nello spirito illuminista.

¹⁸ ARENDT, *Rahel Varnhagen, Storia di una donna ebrea*, 16.

progressiva maturazione di sé che può illuminare anche altri:

«anche nei tempi più bui abbiamo il diritto di aspettarci qualche illuminazione, che tale illuminazione può provenirci meno da teorie e concetti, che dall'incerta, tremula e spesso fioca luce che alcuni uomini e alcune donne, con le loro vite e le loro opere, riescono ad accendere nelle circostanze più diverse e a diffondere durante il tempo concesso loro sulla terra»¹⁹.

Il suo continuo sforzo di adeguarsi a norme sociali che non riescono ad integrare la sua ebraicità risulta vano e Rahel si perde, si derealizza:

«la battaglia di Rahel contro i fatti, soprattutto contro il fatto di essere nata ebrea, diventa presto una battaglia contro se stessa. A se stessa deve rifiutare il consenso; deve smentire, mutare, aggirare con le menzogne se stessa, in svantaggio di fronte agli altri, visto che non può negare semplicemente la propria esistenza»²⁰.

Inventandosi una vita senza radice, smentendo il suo primo apparire, le sfugge il senso di sé. Arendt sottolinea come in questo modo, dissociando nascita ed esistenza, «non si può nascere una seconda volta»²¹. La libertà si svuota: non restano che azioni bloccate e parole soffocate.

Alla fine Rahel Varnhagen se ne rende conto: non si può sciogliere il nesso esistenza-nascita e nemmeno il rifiuto più duro legittima a questo disconoscimento di sé. Sul letto di morte, ormai consapevole dell'assurdità di quel desiderio, dirà al marito: «quella che per tanto tempo della mia vita è stata l'onta più grande, il più crudo dolore e l'infelicità, essere nata ebrea, non vorrei mi mancasse ora a nessun costo»²².

Alle nostre domande iniziali, allora, Arendt sembra dunque rispondere denunciando il pericolo di uno scambio fra il livello del *sociale* e quello del *reale*, per cui alcu-

¹⁹ H. ARENDT, *Man in Dark Times*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1968, IX.

²⁰ ARENDT, *Rahel Varnhagen, Storia di una donna ebrea*, 20.

²¹ ARENDT, *Rahel Varnhagen, Storia di una donna ebrea*, 225.

²² ARENDT, *Rahel Varnhagen, Storia di una donna ebrea*, 11.

ni codici culturali vengono fatalmente interiorizzati come necessari. Non c'è un'interazione libera con il mondo, ma un'assunzione ridotta e deviata del suo ordine, che conduce alla mutilazione della propria personalità. Come scrive ancora oggi Irigaray, «coltivare la propria singolarità esige un'attenzione di ogni istante per distinguere ciò che appartiene alla propria nascita, crescita, coscienza e ciò che appartiene al mondo e all'epoca in cui si vive»²³.

Se scompare questa linea di demarcazione – mobile e sfumata quanto si vuole, ma presente – è la tragedia. È ciò che è capitato a K., il protagonista de *Il processo* di Kafka. Accusato di qualcosa che nessuno mai dice chiaramente – e che gli resterà oscuro fino alla fine nonostante tutte le sue angosciate domande – K. affronta un processo che lo condannerà a morte. Imbrigliato in questa macchina burocratica che si nutre di menzogne e dispensa solo sensi di colpa, finisce per credere di esserselo meritato: alla fine, si lascerà portar via e giustiziare senza la minima resistenza.

Arendt rilegge questo meccanismo perverso in relazione ad una divinizzazione della necessità: si fatica a pensare che la realtà potrebbe anche stare in un altro modo:

«La forza della macchina che afferra e uccide K. non è altro che l'apparenza della necessità, la quale può realizzarsi soltanto tramite l'ammirazione degli uomini per la necessità. La macchina si mette in moto, perché la necessità è considerata qualcosa di sommo e perché il suo automatismo, interrotto solo dall'arbitrio, viene preso come simbolo della necessità»²⁴.

Così, Rahel Varnhagen e Joseph K. arrivano a negare un tratto di loro stessi: l'ebraicità nel caso della prima, l'innocenza nel caso del secondo. Rahel si salva. Joseph no, perché ha creduto fino in fondo alla trama sociale.

Si potrebbe concludere affermando che i processi identitari sono in relazione all'irrinunciabilità della propria radice e alla fiducia nella propria buona fede. Processi positivi, di conferma. Così il discorso non sarebbe completo. Come ci mostra Maria Zambrano, anche la possessività verso i pro-

²³ IRIGARAY, *La via dell'amore*, 83.

²⁴ H. ARENDT, *Il futuro alle spalle*, Il Mulino, Bologna 1981, 87.

pri vissuti e l'ostinazione a non modificare alcuni tratti di sé, tradiscono il proprio desiderio di identità. Nella pensatrice andalusa, l'accento è differente perché funziona un altro concetto di *nascita*. Se Arendt teorizza la nascita come primo apparire di qualcuno nel mondo e la intende nella sua dimensione originaria quale evento che viene continuamente confermato e rafforzato attraverso il discorso e l'azione, Zambrano assume un paradigma più complesso, dove è prevista una dimensione di rinuncia e spogliazione.

Nel suo percorso, la nascita ha una fisionomia incompiuta, frammentaria, molteplice: «ci sentiamo come esseri separati, nati a metà»²⁵. L'essere umano, «mai nato del tutto»²⁶, ha bisogno di portare a compimento questo evento, vivendo ulteriori nascite: «L'individuo, infatti, per essere tale, ha bisogno di rinascere, di essere di nuovo generato»²⁷. Fin da ora si comprende l'attenzione di Zambrano per la passività: rinascere significa permettere di venir generati. Non saremmo in grado di farlo da soli: «non ci è chiaro che cosa dobbiamo fare per completarci»²⁸ e saremmo tentati di compiere gesti cumulativi, affamati di onori e ricompense. Fiumi che, ingrossati, escono dal proprio letto.

Quello identitario non è un processo lineare. L'elaborazione del significato del proprio esistere, implica una perdita: nascere è una «ferita nell'essere»²⁹, in quanto è l'apertura di un viaggio finito. È per questo che la nascita in Zambrano prevede anche la tensione con la morte, quale cifra di tutti gli aspetti di patimento e di passività che intersecano l'esistenza. Nascita e rinascite sono l'epilogo di un buio percorso di gestazione, una sorta di risveglio da un sonno dell'esistenza o, peggio, da uno dei suoi incubi. Per questo, la morte non è mai intesa come fine, ma come passaggio ad altro, come un nuovo ritrovarsi in vita: «la

²⁵ M. ZAMBRANO, *La confessione come genere letterario*, Bruno Mondadori, Milano 1997, 52.

²⁶ M. ZAMBRANO, *Verso un sapere dell'anima*, Cortina Raffaello, Milano 1996, 90.

²⁷ ZAMBRANO, *La confessione come genere letterario*, 38-39.

²⁸ ZAMBRANO, *Verso un sapere dell'anima*, 84.

²⁹ M. ZAMBRANO, *Delirio e destino*, Cortina Raffaello, Milano 2000, 19.

presenza della morte appare e viene ad essere una seconda nascita»³⁰.

Si comprende allora che della nascita Zambrano sottolinea soprattutto l'aspetto di esposizione e fragilità:

«Siccome si nacque nudi, non si può rinascere senza nudità, senza spogliarsi o venire spogliati del tutto ciò che si ha indosso, senza rimanere senza baldacchino, e perfino senza tetto, senza sentire la vita intera come non la si è potuta sentire allorché si nacque la prima volta; senza protezione, senza appoggio, senza punto di riferimento»³¹.

L'esilio, in tal senso, è stato per lei un'esperienza cruciale. Ogni esiliato si trova «esposto alle intemperie come uno che sta nascendo»³². Senza patria, nella consapevolezza di non poterne avere una, con la sensazione di essere stata abbandonata da tutti, nell'incertezza di come sopravvivere, è stato però facile avvertire la domanda che il mondo le rivolgeva: rinascere di nuovo: che altra possibilità avrebbe l'esiliato, «se non nascere?»³³.

Questa nuova forma, però, domanda un gesto di ascesi nei confronti delle sicurezze su cui si è sempre contato: solo nell'estrema povertà ed essenzialità quella domanda rimane udibile. Così, il compito di *creare il proprio essere*, portando a compimento quella nascita che viene donata fin dall'inizio come incompleta, si congiunge a quello del *desnacer*, cioè del disfare la nascita. Teleologia e archeologia si compenetrano e si alternano, dando vita ad un movimento armonico, come «la sistole e la diastole del cuore»³⁴. Ciò che ne permette la vitalità, è la speranza:

«Il doversi creare il proprio essere si manifesta precisamente con ciò che chiamiamo speranza. [...] La speranza è fame di nascere del tutto, di portare a compimento ciò che portiamo dentro di noi in modo solo abbozzato. In questo senso, la speranza è la sostanza

³⁰ M. ZAMBRANO, *Spagna, sogno e verità*, Saletta dell'Uva, Caserta 2007, 165.

³¹ ZAMBRANO, *Chiari del bosco*, 48.

³² M. ZAMBRANO, *Per abitare l'esilio. Scritti italiani*, Le Lettere, Firenze 2006, 136.

³³ ZAMBRANO, *Per abitare l'esilio*, 137.

³⁴ W. TOMMASI, *La passione della figlia*, Liguori, Napoli 2007, 121.

della nostra vita, il suo fondo ultimo; grazie a essa siamo figli dei nostri sogni, di ciò che non vediamo e non possiamo verificare. Affidiamo così il compito della nostra vita a un qualcosa che non è ancora, a un'incertezza. Per questo abbiamo tempo, siamo nel tempo: se fossimo già formati del tutto, se fossimo già nati interamente e completamente, non avrebbe senso consumarci in esso»³⁵.

Quando manca la dimensione del possibile...

*Vedere il possibile
fino al più alto grado di possibilità*
(Karl Jaspers)

Come il sistema sistolico-diastolico non si fa sentire ordinariamente, ma solo quando qualcosa arriva a disturbarne il ritmo, anche le pratiche del fare/disfare la nascita attirano l'attenzione proprio dove sono alterate o messe a dura prova, cioè nelle varie forme di disperazione. È la paralisi delle possibilità, come aveva già sottolineato Kierkegaard:

«quando un'esistenza umana è giunta al punto che manca di possibilità, è disperata, e lo è in ogni istante in cui manca di possibilità o perché tutto è necessario, o perché tutto è insensato»³⁶.

Il *senso di possibilità* è quella capacità di fare spazio anche a quello che non è, ma potrebbe essere. Lo descrive bene Musil:

«se il senso della realtà esiste, e nessuno può mettere in dubbio che la sua esistenza sia giustificata, allora ci deve essere anche qualcosa che chiameremo senso della possibilità. Chi lo possiede non dice, ad esempio, qui è accaduto questo o quello, accadrà, deve accadere la tale o la tal'altra cosa; e se egli dichiara che una cosa è com'è, egli pensa: beh, probabilmente potrebbe essere diversa. Cosicché il senso della possibilità si potrebbe anche definire come la capacità di pensare tutto quello che potrebbe ugualmente essere, e di non dar maggior importanza a quello che è, che a quello che non è»³⁷.

Questa disposizione può dunque esaurirsi in due modi:

³⁵ ZAMBRANO, *Verso un sapere dell'anima*, 90.

³⁶ S. KIERKEGAARD, *La malattia per la morte*, Donzelli, Roma 1999, 41.

³⁷ R. MUSIL, *L'uomo senza qualità*, Einaudi, Torino 1972, 12-13.

per l'eccesso di necessità, o per l'appiattimento assiologico in cui tutto pare sullo stesso piano.

L'eccesso di necessità prende il sopravvento quando si legge la propria esistenza attraverso il filtro del codice sociale, senza alcun residuo per quelle parti dell'io che non si lasciano assumere dalle funzioni. Molto spesso la melanconia è la triste conseguenza di questa «iper-identificazione con la propria identità di ruolo»³⁸: i melanconici hanno una storia di forte dipendenza dalle conferme esterne, segnata da continue tensioni per seguire le norme e adeguarsi alla tradizione. La melanconia è appunto il prezzo per l'irraggiungibilità dell'ideale di un pieno riconoscimento pubblico e per l'insostenibilità degli sforzi di completa normalizzazione: il sé getta la maschera e si mostra nella sua nudità oscena e intollerabile, ineluttabile e disperante. È l'epilogo che Rahel Varnhagen riesce ad evitare accettando quel tratto della sua persona che il mondo non era pronto ad assumere. Non così per Sylvia Plath, scrittrice e poetessa suicidatasi giovanissima. Plath ci lascia l'intensa bellezza dei suoi scritti, segnati da una vita spesa per compiacere gli altri, per essere degna delle loro aspettative, per integrarsi nei codici vigenti anche dove contraddicevano la sua personalità. Il desiderio di una perfezione irraggiungibile le aveva fatto indossare delle maschere di convenienza, soffocando tutto il suo mondo interiore³⁹. Il falso sé, ad un certo punto, si è preso la rivincita, stritolandole l'anima. L'incapacità di accettare i limiti ha fatto il resto. Ormai incapace di senso del possibile, Plath avvertiva la sua esistenza come un'assurda sequenza di ripetizioni:

«io potevo vedere i miei giorni, un giorno dopo l'altro, splendere davanti a me abbaglianti come un lungo viale di infinita desolazione. Era stupido lavare un giorno, quando si doveva rilavare l'altro. Mi stancavo solo a pensarlo. Volevo fare ogni cosa una volta per tutte»⁴⁰.

³⁸ G. STANGHELLINI, *Psicopatologia del senso comune*, Cortina Raffaello, Milano 2008, 170.

³⁹ Per un approfondimento della vicenda, si veda W. TOMMASI, *Un sé di facciata*, in *La scrittura del deserto*, Liguori, Napoli 2004, 7-28.

⁴⁰ S. PLATH, *La campana di vetro*, Mondadori, Milano 2005, 96.

Impressiona il suo desiderio di fare ogni cosa *una volta per tutte*, segno di una stanchezza profonda. In lei si è chiuso lo spazio per azioni che trasformano, discorsi che modificano, eventi da attendere. C'è solo desolazione: nulla per cui valga la pena di ripetere i gesti della quotidianità.

Roberta De Monticelli approfondisce in chiave gnoseologica questa situazione di triste indifferenza, riconoscendola quale indebolimento del *sentimento di realtà*, cioè come una perturbazione della nostra disponibilità a sentire le cose e le persone in termini di valore, che compromette la possibilità di rispondere alle eventuali esigenze che esse pongono⁴¹:

«Il passante che passa non sente la preziosità di quella vita buttata lì sul ciglio della strada, tradita, umiliata, sconfitta. Non sente neppure che è una vita personale come la sua. Sente solo, poniamo, la propria stanchezza, e agisce guidato esclusivamente dal desiderio di essere a casa presto. Non sente abbastanza realtà»⁴².

Non si tratta semplicemente di un giudizio morale o di un discorso esortativo: il piano non è solo etico, ma ontologico. In gioco c'è la capacità di lettura di quello che accade, che a volte si atrofizza nei luoghi comuni e non arriva mai al fondo dell'essere. Si tratta di riuscire invece a fare più spazio alla realtà, di dilatare lo sguardo fino a cogliere l'implicito, senza arrendersi alle facili interpretazioni. Solo così il possibile è colto nel suo massimo grado di potenzialità.

Quando tale disposizione vive sottotono, paralizzata da una sorta di anaffettività e di indifferenza, si compromette l'interazione con il mondo e l'individuazione stessa ne patisce le conseguenze. In questi termini, si può ipotizzare una stretta relazione fra identità e senso di realtà:

«di quanta più realtà una sensibilità diventa capace, tanto più esatto sarà, da un lato, il sentimento delle priorità di valore, e dall'altro la ricchezza della personalità e il suo grado di individuazione»⁴³.

⁴¹ R. DE MONTICELLI, *L'ordine del cuore. Etica e teoria del sentire*, Garzanti, Milano 2008, 156.

⁴² DE MONTICELLI, *L'ordine del cuore*, 74.

⁴³ DE MONTICELLI, *L'ordine del cuore*, 285.

Lo sguardo sul mondo che prevede senso di realtà per *quello che c'è* e senso di possibilità per *quello che non c'è* (ma ci potrebbe essere) è strettamente connesso con la pratica di "fare e disfare la nascita" a cui ci richiamavano Arendt e Zambrano, perché prevede la conferma degli elementi natali, assieme alla fiducia di poterli ridisegnare nel corso del tempo.

È dunque la creatività a custodire l'umano:

«la simulazione generale aliena la vita ancorandola alla riproduzione delle funzioni della società delle merci-spettacolo, e proibisce a questa vita di accedere alla creatività contenuta in essa, o che essa è, al desiderio di creare che costituisce l'uomo reale»⁴⁴.

In nome di questa creatività, i percorsi delle due filosofe si chiariscono ulteriormente come nuovi accessi al reale: nascere e rinascere non significano solo riuscire a sopravvivere, ma anche fornire un nuovo senso delle cose. Questo rimando all'ontologia – un'ontologia piena di interesse per il mondo – è confermato anche da Etty Hillesum, nel cuore della tragedia del Novecento. Se nascere non basta perché siamo nati per ri-nascere, nemmeno rimanere vivi è sufficiente, finché non si ha la forza di donare una nuova interpretazione del senso, sapendo che questo non si esaurisce mai del tutto anche quando sembra scomparso:

«se non sapremo offrire al mondo impoverito dal dopoguerra nient'altro che i nostri corpi salvati ad ogni costo – e non un nuovo senso delle cose, attinto dai pozzi più profondi della nostra miseria e disperazione – allora non basterà. Dai campi stessi dovranno irraggiarsi nuovi pensieri, nuove conoscenze dovranno portare chiarezza oltre i recinti di filo spinato»⁴⁵.

Un percorso che domanda di dar credito a quel che scriveva nel Seicento il mistico Angelus Silesius: «il più che impossibile è possibile»⁴⁶.

⁴⁴ J. L. NANCY, *Un pensiero finito*, Marcos y Marcos, Milano 1992, 44.

⁴⁵ E. HILLESUM, *Lettere 1942-1943*, Adelphi, Milano 1990, 42-43.

⁴⁶ ANGELUS SILESIUS, *Il pellegrino cherubico*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1989, 383.

SOMMARIO

Riconoscersi come singolarità dal nome proprio è una necessità della vita: prima o poi, si è rinviati a questa domanda di senso. Segnata dalle differenze del contesto, è forse, nella sua urgenza, sempre la stessa. Non c'è ovviamente una risposta univoca e definitiva, perché un'identità è un processo in cui la nascita compare certamente come fatto puntuale, ma continuamente rinnovato e riscritto, soprattutto dopo le varie esperienze di squilibrio che ci coinvolgono. Quel che si può dire, comunque, è la dialettica tra attività e passività che attraversa il riconoscimento di sé, costruito con la fatica del pensiero e della memoria, ma altresì offerto senza intenzione, come l'imprevisto dell'io che emerge dalla storia. Due pensatrici del Novecento, Hannah Arendt e Maria Zambrano, mostrano i due lati costitutivi di questa continua rielaborazione della nascita, che diviene tuttavia guadagno filosofico ed esistenziale solo all'interno di un fiducioso senso del possibile.

ABSTRACT

Identifying ourselves as a singularity through our name is a necessity of life; sooner or later, we have to face this question of meaning. Marked by the differences in context, in its urgency it's maybe always the same. There is obviously no single, definitive answer, because an identity is a process in which the birth certainly appears as a precise reality, but continually renewed and rewritten, especially after the various experiences of imbalance that affect us. What we can say, however, it's the dialectic between assets and liabilities through the recognition of ourselves, built with the effort of thought and memory, but also offered without intention, as the unexpected ego that emerges from history. Two thinkers of the 20th century, Hannah Arendt and Maria Zambrano, show two constitutive sides of this continuous birth's reworking, which however becomes philosophical and existential gain only within a confident sense of the possible.