
Maria Mercedes Ligozzi

L'ESILIATO E L'APOLIDE NEL PENSIERO DI MARÍA ZAMBRANO E HANNAH ARENDT

1. *Bios xenikòs*

L'esiliato finisce per avere solo un orizzonte senza realtà, l'illimitato deserto, un oceano senza nessuna isola in vista, senza reale orientamento, punto d'arrivo o meta da raggiungere¹.

In questo frammento dell'opera di María Zambrano (filosofa spagnola 1904-1991 allieva di Ortega y Gasset che nel 1939, a seguito della guerra civile spagnola e all'instaurazione della dittatura franchista, lasciò la Spagna e visse in esilio tra Europa e America latina) l'esilio è la dimensione di una "patria sconosciuta" nella quale si schiude quell'immensità e "nudità dell'essere uomo" che rivela il *desnacer*: "sprofondare nel prima di essere nato" per *disfare* la nascita e sentire la possibilità della trasfigurazione: "*l'incipit vita nova*".

Per María Zambrano il lungo periodo d'esilio dalla Spagna, dal 1939 al 1984, è stato "qualcosa di sacro" di "ineffabile": una "circostanza" alla quale non poteva rinunciare, perché l'esilio è "una condizione ineludibile della vita umana". L'esiliato vive senza raggiungere uno "stare" e rimane ai margini della storia, "senza un luogo storico", perché è "spogliato ormai di tutto" ed esposto all'intemperie come "uno che sta nascendo". Questa dimensione ontologica dell'esilio non appare dissimile da quella della riflessione politico-esistenziale di Hannah Arendt che per la sua origine ebraica fu perseguitata dal nazismo e fuggì dalla Germania nel 1933. Fu un'apolide fino al 1951, anno in cui ottenne la cittadinanza americana. Nell'apolidicità, secondo Arendt, si rivela la "mera esistenza" dell'uomo, quale "astratta nudità dell'essere" e lascia all'uomo solo la propria diversità, perché «gli individui costretti a vivere fuori di ogni comunità sono confinati nella loro condizione naturale, nella loro mera diversità, pur trovandosi nel mondo civile. Essi sono sottratti a quella tremenda livellatrice di tutte le differenze che è la cittadinanza»². Per Arendt la condizione dell'apolidicità, consiste, perciò, nell'annullamento di qualsiasi diritto. Tale annullamento trasforma l'individuo in un «uomo generico, perché spogliato di ogni significato e privo dell'espressione e dell'azione in un mondo comune». L'apolide, perciò, si trova in uno stato di "estremo pericolo", perché «la privazione dei diritti umani si manifesta soprattutto nella mancanza di un posto nel mondo che dia alle opinioni un peso e alle azioni un effetto»³. L'esclusione e la totale estraneità dell'apoli-

1 M. Zambrano, *I beati*, Feltrinelli, Milano 1992, p. 40.

2 H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2004, p. 418.

3 *Ivi*, p. 410.

de si configurano, quindi, come “un invito all’omicidio”, perché la morte di uomini “esclusi” da tutte le dimensioni sociali e politiche «rimane priva di qualsiasi conseguenza per i sopravvissuti: se li si uccide, è come se a nessuno fosse causato un torto o una sofferenza»⁴. Chi è escluso dal conferimento del “diritto” ad essere “persona” sul piano giuridico (diritto di cittadinanza e diritto d’asilo) è «uomo solo in senso naturale e non sociale»⁵; perché, afferma Arendt, «si scoprì che appena gli individui perdevano la protezione del loro governo ed erano costretti a contare sul minimo diritto che dovevano aver acquisito con la nascita, (diritti fondamentali dell’uomo) non trovavano nessuna autorità disposta a garantirlo»⁶. I senza-patria (*stateless, apatrides*), perciò, «invece di lottare o di pensare a come riacquistare la capacità di lottare, si sono abituati a desiderare la morte per gli amici e i parenti; se qualcuno muore, ci ralleghiamo all’idea che abbia potuto evitare tanti guai»⁷.

La riflessione di Hannah Arendt si dispiega nell’ambito della dicotomia esclusione/assimilazione, perché l’apolide si trova in una condizione liminare tra «ottimismo assimilazionista e disperazione suicida»⁸. In tal senso, afferma Arendt:

[...] qualunque cosa facciamo, qualunque cosa pretendiamo di essere, non riveliamo altro che il nostro insano desiderio di essere trasformati, di non essere ebrei. Tutte le nostre attività sono dirette a questo scopo: non vogliamo essere profughi perché non vogliamo essere ebrei; fingiamo di essere di lingua inglese, perché gli immigrati di lingua tedesca degli ultimi anni vengono bollati come ebrei; evitiamo di chiamarci apolidi, perché la maggior parte di coloro che nel mondo sono senza nazionalità è costituita da ebrei; vorremmo diventare fedeli ottentotti solo per nascondere il fatto che siamo ebrei. Non raggiungiamo lo scopo, né possiamo raggiungerlo; sotto la copertura del nostro ‘ottimismo’ si può scorgere facilmente la tristezza senza speranza di chi sostiene l’assimilazionismo⁹.

Anche nel pensiero di María Zambrano, lo sradicato (*destierro*) è l’espulso dalla propria terra e in questa privazione si sente ormai “sull’orlo dell’esilio”, si trova in «una linea di demarcazione tra vita e morte che in ugual modo si respingono: nell’impossibilità di vivere ma anche nell’impossibilità di morire. Mantenersi su questa linea è la prima esigenza che all’esiliato si presenta come ineludibile»¹⁰. La *negazione* e l’*alterità* si rivelano all’esiliato come due estremità dell’esistere, perché, per Zambrano, l’esiliato sceglie il silenzio: «sceglie di spogliarsi di ragioni e di torti, di volontà e progetti. E procedendo senza patria né casa, procede fuori di sé»¹¹. Ma in questo uscire da sé si espone alla vista di chi vedendolo vede se stesso, perché egli “regala la visione a chi rimane fuori” a chi si vede nelle “sue radici senza essersene staccato”. L’esiliato rivela “lo sconosciuto” che c’è in ogni uomo, l’«orfano di un posto nel mondo, né geografico, né sociale, né politico, essere nessuno, nemme-

4 *Ivi*, p. 418.

5 A. Dal Lago, *Non-persone*, Feltrinelli, Milano 2004, p. 217.

6 H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 404.

7 H. Arendt, *Noi Profughi*, in *Ebraismo e modernità*, Feltrinelli, Milano 2003, p. 38.

8 I. Possenti, *L’apolide e il paria. Lo straniero nella filosofia di Hannah Arendt*, Carocci, Roma 2002, p.18.

9 H. Arendt, *Noi Profughi*, in *Ebraismo e modernità*, cit., p. 45.

10 M. Zambrano, *I beati*, cit., p. 32.

11 *Ivi*, p. 33.

no un mendico: essere nulla»¹². Tale estraneità al mondo è ciò in cui ci si può immergere, afferma anche Hannah Arendt su *Rahel Varnhagen*, (ebrea tedesca vissuta nello spirito dell'illuminismo, alla quale Arendt dedica un'opera biografica): «essere stranieri fa bene; essere nessuno, non avere un nome, nulla che ricordi qualcosa; e sperimentare, tentare quello che procura piacere; non lasciarsi aggredire, essere senza pretese, perdersi in tutte le cose belle del mondo»¹³. La figura di Rahel oscilla tra il desiderio di assimilarsi alla società borghese berlinese del XVIII e XIX secolo rinnegando la propria origine ebraica, e la consapevolezza di *pariah cosciente e, quindi, di straniera*. Il *pariah consapevole* si configura nella personalità della ormai anziana Rahel, la quale pur avendo vissuto da *parvenu*, perché vittima delle dottrine assimilazioniste, prende coscienza della sua identità di *pariah* (esclusa). Nella storia ebraica moderna, infatti, afferma Arendt, una minoranza di ebrei che non hanno voluto diventare dei nuovi ricchi ha preferito la condizione di “*pariah consapevole*”. Ma proprio nella condizione di *pariah* si può guardare “la vita nella sua totalità”, perché «l'essere umano non è se stesso se non in luoghi stranieri, a casa deve sempre rappresentare il proprio passato e nel presente diventa una maschera che copre il viso, difficile da portare»¹⁴. L'essere *straniero* diviene, perciò, sia per Zambrano sia per Arendt, una condizione privilegiata, che si configura nell'*apolide*, nel *pariah e nell'esiliato*, quale *topos* della “rivelazione”: luoghi dello sguardo e della coscienza dai quali si rimane «assorti in se stessi, come estranei a tutto, anche alla propria storia». Luoghi privilegiati affinché «si dia lucidità, soprattutto quando si rinuncia a giustificarsi e quando non si cede alla tentazione di cristallizzarsi in un personaggio; quando non si pretende di essere nulla, neanche un eroe»¹⁵. Dalla prospettiva del *pariah* e da quella dell'*esiliato* si può arrivare, perciò, «al grande amore per una esistenza libera»: una esistenza che, analogamente al *pensare*, appare come *bios xenikòs* (la vita di uno straniero) e si esprime anche nella figura del *pariah* kafkiano, quale «metafora dell'*io straniero* ma non estraneo al mondo»¹⁶. Il *pensare*, infatti, quale attività spirituale dell'essere, afferma Arendt, si colloca in una «lacuna tra passato e futuro» e, perciò, proprio perché «l'io che pensa non ha un'età né un luogo, il passato e il futuro possono divenirgli manifesti come tali, svuotati del loro contenuto concreto ed affrancati da ogni categoria spaziale»¹⁷. Nella parabola kafkiana¹⁸, alla quale Arendt fa riferimento, *l'io che pensa* «non si applica all'uomo immerso nelle sue preoccupazioni quotidiane», ma «all'io che pensa in quanto si è ritirato dagli affari della vita di tutti i giorni», ossia in una dimensione tra passato e futuro che è «un puro vuoto del tempo verso cui sono diretti i tempi più consistenti del passato e del futuro nel momento stesso in cui denotano ciò che non è più e ciò che non è ancora»¹⁹. Il non-luogo in cui si trova *l'io che pensa* è il *topos* privilegiato dei fi-

12 *Ivi*, p. 36.

13 H. Arendt, *Rahel Varnhagen*, Net, Milano 2004, p. 78.

14 *Ivi*, p. 224.

15 M. Zambrano, *Lettera sull'esilio*, in “aut aut”, 1997, 279, p. 11.

16 I. Possenti, *L'apolide e il paria. Lo straniero nella filosofia di Hannah Arendt*, cit., p. 144.

17 H. Arendt, *La vita della mente*, il Mulino, Bologna 2004, p. 301.

18 Cfr. *Ivi*, p. 297.

19 *Ivi*, p. 303.

losofi, «come se fosse il loro paese natio (*philochōrein*)», ed è una dimensione analoga a quella dell'*esiliato* e del *pariah*, di “senza patria”: «questo sogno è l'antica fantasia, accarezzata dalla metafisica occidentale da Parmenide a Hegel di una sfera extratemporale, extraspaziale, extrasensoriale che costituisce il vero dominio del pensiero»²⁰. Il *pensare*, infatti, coincide heideggerianamente con una esperienza di “spaesamento” (*Unheimlichkeit*), così come viene definita nello scambio epistolare tra Arendt e Jaspers del giugno 1947:

[...] questo è presumibilmente il diluvio universale, in cui la miglior cosa da farsi è non sentirsi perfettamente a casa propria in nessun luogo, non identificarsi veramente con alcun popolo, poiché in men che non si dica ci si può trasformare in massa e in un cieco strumento della rovina²¹.

La filosofia si occupa di universali e non di ciò che è dato ai sensi, perciò, il pensare si colloca in una «sorta di tempo senza tempo, in cui gli uomini possono creare opere senza tempo, con cui trascendere la propria finitudine»²². Questo non-luogo atemporale in cui si trova il *pensare* e dove *l'io che pensa* – pur non lasciando il mondo delle apparenze – diviene “straniero”, nel pensiero di Zambrano si appalesa nell’“immensità dell'esilio”: una “dimensione abissale” nella quale non vi è alcuna “circostanza” (in senso orteghiano) storica, sociale e geografica. L'esiliato e l'apolide vivono un processo di dissoluzione storico-sociale decircostanziato. I senza-patria, perciò, abitano quel “luogo privilegiato” (il non-luogo) nel quale la *patria vera* si rivela senza alcuna definizione, perché solo “la patria vera possiede la virtù di creare l'esilio”: l'esiliato, infatti, «va morendo, spossessandosi, sradicandosi, e ogni volta che riprende ad andare, riparte dal suo luogo d'origine, dalla sua patria, da ogni possibile patria»²³. Gli esiliati sono “esseri abitanti del nostro mondo e insieme già di un altro” che si trovano nella dimensione dei *beati*²⁴: una condizione umana che, per la filosofa spagnola, è «quel ridursi solo all'essenziale di essa, alla sua identità invulnerabile». Essi appartengono a quelle categorie dell'essere che attraversano “l'ultima frontiera”: sono “esseri di silenzio, intangibili e inaccessibili perché hanno raggiunto l'identità”. Tuttavia, in questi esseri che hanno perso tutto e che nulla sperano, a volte la speranza appare “trasformata in sostanza”: una speranza “al di sopra del tempo” e della vita. I *beati* «discendono nella profondità oscura dell'abisso del proprio originario essere-gettato, e nel funesto deserto dell'interrogazione – disvelazione incontrano la luce della notte nella quale appare il chiaro»²⁵. In questo processo di lenta germinazione si prepara l'annuncio della “rivelazione”: di “una vita più alta”, di “una patria vera” che è resa visibile proprio dall’“esilio metafisico”, quale costante tensione, “meta da raggiungere”, della condizione originaria dell'uomo, ossia il trovarsi diviso tra il suo semplice vivere terrestre e la sua “origine”²⁶.

20 H. Arendt, *Tra passato e futuro*, Vallecchi, Firenze 1970, p. 15.

21 I. Possenti, *L'apolide e il paria. Lo straniero nella filosofia di Hannah Arendt*, cit., p. 142.

22 H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 305.

23 M. Zambrano, *I beati*, cit., p. 38.

24 *Los Bienaventurados (I beati)* è l'ultimo libro di Zambrano pubblicato in Spagna nel 1990.

25 M. Cacciari, *Para una investigación sobre la relación entre Zambrano y Heidegger*, in “Archipiélago”, 59, p. 51.

26 Cfr. E. Laurenzi, *Il cammino in salita della memoria*, in “aut aut”, 1997, 279.

2. *Figure dell'esilio: l'idiota e il pariah kafkiano*

La “dimensione dell'esilio” risiede, quindi, al “limite della condizione umana”, ed emerge nel pensiero di Zambrano anche nella figura dell'*Idiota*²⁷ di Dostoevskij: all'esilio allude la figura dell'idiota che vive “sé come un altro”, perché egli non ha radici e la sua stranezza lo rende *straniero*, smarrito. Ma proprio «nel profondo di questa stagione all'inferno, di questo totale abbandono, avviene, però, il passaggio di una soglia; come se occorresse la tragedia dell'io e l'irrevocabile sacrificio del proprio rapporto con il mondo per accedere alla rivelazione del proprio essere, per iniziare, dal delirio, un destino»²⁸. Nell'idiota, che non “rappresenta nulla a nessuno neanche a se stesso” e non ha un luogo né uno spazio proprio, si spalanca quel vuoto dell'“esiliato” che è puro ritrarsi dell'essere per far comparire “quel qualcosa al di là di qualsiasi figurazione”.

L'*idiota* come l'*esiliato* e il *pariah kafkiano* (metafora del *pensare*) appare, quindi, spossessato da tutto, egli non possiede alcuno spazio «non s'incammina verso nulla; la linea retta gli è sconosciuta, perché non va propriamente in alcun luogo; non ha un cammino»²⁹. Il suo movimento avviene in una dimensione senza resistenze, perché l'essere prigionieri di uno spazio proprio non permette alla vita di schiudersi e di far apparire quella dimensione dell'esilio nella quale l'*idiota*, come una “creatura delle acque”, respira con tutto il proprio essere. L'incedere del personaggio dostoevskiano è un roteare su se stesso: egli cammina come se danzasse in una moltitudine agitata che forma un labirinto nel quale passa senza essere notato. L'incontro con la moltitudine appare simile a quello dell'esiliato: in entrambe l'*altro* può intravedere il proprio essere, perché come uno specchio l'*esiliato* e l'*idiota* restituiscono l'immagine della nudità e caducità dell'essere. La personalità del principe Myškin possiede la particolare capacità di relativizzare tutto ciò che separa gli uomini e dà una falsa serietà alla vita e rappresenta, perciò, una “carnevalizzazione” dell'esistenza, nella quale tutti i valori della «realtà sociale sono ribaltati per mettere a nudo i rapporti autentici, profondi fra gli uomini»³⁰. Per Florenskij³¹, filosofo e teologo russo considerato uno dei massimi esponenti del rinascimento religioso russo del Novecento, l'*idiota* è colui che “vive in sé senza legami con la società” e nella temperie storica del grande terrore staliniano, Florenskij definisce l'idiotismo la sorte migliore: la sua massima aspirazione, era, perciò, divenire un idiota totale. Il “delirio” dell'*idiota*, inoltre, secondo Zambrano, è uno “stato nascente”, dal quale, “come nel limite impercettibile dell'aurora”, il suo sapere rimane sul punto di rivelarsi, come nell'“immensità dell'esilio”, nel quale si annuncia una “nuova nascita”. Il “nulla” nel quale è immerso l'*idiota* è quello in cui appare un sapere “che lascia passare le parole di verità”, «giacché la parola viene sempre dall'ineffabile: tutto quello che si dice nasce come la luce che vediamo, da una placenta dell'ombra»³². Nell'istante in cui appare l'idiota si rive-

27 M. Zambrano, *Un capitolo de la palabra: El Idiota*, in *España sueño y verdad*, Siruela, Madrid 1994.

28 L. Boella, *La passione della storia* in “aut aut”, 1997, 279, p. 31.

29 *Ibidem*.

30 Cfr. M. Bachtin, *Introduzione* a F.M. Dostoevskij, *L'idiota*, Einaudi, Torino 1968, vol. I, p. XIV.

31 Cfr. R. Valle, “Indice dei libri del mese”, 2001, 9; Id., *Dostoevskij politico e i suoi interpreti*, Archivio Guido Izzi, Roma 1990.

32 M. Zambrano, *Un capitolo de la palabra: El Idiota* in *España sueño y verdad*, cit., p. 149 e ss.

la la “parola nascente”: «bianche parole senza peso alcuno d’espressione; pure parole che manifestano cose che sono evidenti a tutti» in una luce che cancella la figura, affinché la sola “luce” appaia in un chiarore che si dà solo in una discesa agli “inferi”, da un “caverna oscura” dove il “silenzio” discende da “cieli remoti”. Un silenzio dove coincidono verità, essere e realtà, ciò che non accade solitamente nella vita umana. Questa *dimensione altra* appare anche nel *pariah kafkiano*, quale *topos* dell’esilio, che è analogo a quello dell’*idiotia*. Il *pariah kafkiano* è colui che esce interamente da questo mondo e giudica dall’esterno: «‘Egli’ (è la figura della parabola kafkiana che combatte tra il passato e il futuro) ha perduto il senso di realtà inerente a quel *sensus communis* da cui dipende il nostro orientamento in questo mondo»³³. Tra le figure dei *pariah*, Arendt allude anche allo scrittore e al poeta che, nell’ambito della dicotomia weberiana *pariah/parvenu*, difendono la propria identità “dalle lusinghe dell’assimilazione” attraverso la parola poetica. Arendt è convinta, infatti, che la poesia e l’arte più pure siano quelle dei *pariah*³⁴ che, come «nella grande ballata di Brecht (*Inno del grande Baal*), vanno all’inferno cantando sotto il cielo azzurro»³⁵.

Nell’interpretazione di Zambrano, l’innocenza del personaggio dostoevskiano appare simile a quella del “sospettato” di Charlie Chaplin che, per Arendt, si trasforma nella figura dell’apolide (simbolo del *pariah*). L’“innocenza” che Chaplin porta sullo schermo assume un effetto comico, ma è espressione di una “tensione tragica” tra le leggi generali e i misfatti individuali: le azioni non prevedono mai le punizioni che seguono. Ciò è espressione della “sfrontatezza” del “povero uomo”, del “piccolo ebreo”, che non riconosce gli ordini gerarchici del mondo in quanto non riesce a scorgere per se stesso né ordine né giustizia³⁶. Il *pariah* poeta, invece, per Arendt, è fuori dalla società perché è in “segreto accordo con le forze divine del mondo”, e abita, come le figure dei *Beati* di Zambrano (l’*idiotia*, l’*esiliato* e il *poeta*), quei «luoghi reconditi che soltanto loro conoscono o intravedono, luoghi sul filo del silenzio, dell’essere e del non-essere»³⁷.

L’esclusione dell’*esiliato*, dell’*apolide* e del *pariah*, e l’*estraneità*, quale uscita dal mondo e dal tempo, appaiono, quindi, categorie del pensiero di Zambrano e di Arendt che si configurano sia sul piano ontologico sia su quello storico-filosofico: per Zambrano, infatti, in quell’*altrove* in cui il tempo è sospeso dalla sua successione, la “vita e la morte” appaiono in un unico tempo”, perché si fugge dal “tempo umano”. Ma affinché il tempo non rimanga avviluppato (*entrañadas*) tra passato, presente e avvenire, è necessario che attraverso la speranza si apra *s-viscerandosi* e “riscatti la memoria dalla sua passività”. È ciò che prefigura il riscatto delle vittime della storia: “creature invisibili vinte e dimenticate”. È una reintegrazione del loro sacrificio che non è semplice morte, ma un’esperienza della vita e della morte unite in un movimento di apertura, di trascendimento che è trasformazione³⁸. Tale processo deve smitizzare l’esperienza storica, affinché il vero senso della storia si renda visibile, perché vivere un accadimento sia esso storico o semplicemente personale in funzione mitizzan-

33 H. Arendt, *La vita della mente*, cit., pp. 295, 302.

34 Cfr. L.R. Santini, *Introduzione a H. Arendt, Il futuro alle spalle*, il Mulino, Bologna 1995, pp. V-IV.

35 H. Arendt, *Il futuro alle spalle*, il Mulino, Bologna 1995, p. 130.

36 *Ivi*, p. 157.

37 *Ibidem*.

38 L. Boella, *La passione della storia*, cit., p. 27.

te, significa negarlo come verità vivente. Quando la storia non raggiunge “l’innocenza” e la “trasparenza” e si cristallizza nella sua “circostanza” (in un “momento storico”) impedisce quel necessario “risveglio” alla coscienza. Questa concezione della storia di Zambrano si fonde con l’interpretazione metafisica dell’esilio, quale rivelazione dell’“essere” che oltrepassa il “momento storico” per restituire una “figura incompleta”, “tremante come l’alba”, dell’uomo vero. L’esiliato, perciò, incarna la “storia autentica” (rivelatrice dell’universalità dell’umano) perché, al di là di ogni “ragione e torto”, può trasformare la sua immagine in una parola di verità. Se la storia alla fine ha un senso, afferma Zambrano, deve andar consumandosi in parola di verità scevra da tutte le ragioni e torti, per «arrivare a ridursi più vicino a una creatura della verità che a un personaggio della storia»³⁹. Così come per Arendt «quei pochi profughi che insistono nel dire la verità fino all’indecenza ottengono in cambio della loro impopolarità un vantaggio inestimabile: per loro la storia non è più un libro chiuso e la politica non è più un privilegio dei gentili»⁴⁰. La soglia tragica della storia, perciò, afferma Zambrano, deve essere varcata, affinché la luce della storia umana si renda visibile. Solo allora la “voce e la parola” dell’esiliato e di ogni *pariah*, che custodiscono «come un pegno mentre guardano il cielo senza interrogativi e senza pianto», potranno rivelare “la luce dell’aurora”.

39 M. Zambrano, *Lettera sull’esilio*, cit., p. 9.

40 H. Arendt, *Noi Profughi*, in *Ebraismo e modernità*, cit., p. 48.