

UNO SGUARDO SUI CLASSICI

Il carattere politico della parola. Bespaloff e la sfida a Sartre

The political character of the word. Bespaloff and the challenge to Sartre

LAURA SANÒ

Università di Padova, Italy

laura.sano@unipd.it; ORCID: 0000-0002-5396-3025

Abstract. From Rachel Bespaloff's perspective, the relation to Jean-Paul Sartre's thought on word, politics, and freedom reveals a radical theoretical fracture. Bespaloff challenges the ideology of *engagement* and defends poetic language as a symbolic, non-instrumental space preserving openness to the enigma of being. Against the logic of efficacy, she affirms a form of thought that resists conceptual appropriation.

Keywords: Rachel Bespaloff, Jean-Paul Sartre, freedom, politics, word.

Riassunto. Attraverso la prospettiva di Rachel Bespaloff, il rapporto con il pensiero di Jean-Paul Sartre sul nesso tra parola, politica e libertà mette in luce una frattura teorica radicale. Bespaloff contesta l'ideologia dell'*engagement* e difende il valore della parola poetica come spazio simbolico e non finalizzato, capace di custodire l'apertura all'enigma dell'essere. In opposizione alla logica dell'efficacia, rivendica una forma di pensiero resistente alla colonizzazione concettuale.

Parole chiave: Rachel Bespaloff, Jean-Paul Sartre, libertà, politica, parola.

1. ...*Da parte mia, io non sto con gli esistenzialisti; sto e resto con i pensatori esistenziali...*

Nel marzo del 1946, in quel frangente ancora incerto e sospeso che accompagnò la fragile ricomposizione del tessuto europeo nel secondo

RIVISTA ITALIANA DI FILOSOFIA POLITICA 9 (2025): 149-171

ISSN: 2785-4256 (online) | ISSN: 2785-3330 (print) | DOI: 10.36253/rifp-3734

© 2025 Author(s). This is an open access, double-blind peer review article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

dopoguerra, Rachel Bepaloff ebbe occasione di incontrare Jean-Paul Sartre in occasione della conferenza che l'autore di *L'Être et le Néant* tenne al Mount Holyoke College,¹ all'apice di una fama già consolidata, circondato da un alone quasi carismatico che lo consacrava, agli occhi di molti, come la voce più autorevole e inquieta del pensiero francese contemporaneo. In quel contesto, segnato da un esilio vissuto come distacco spirituale e intellettuale, Bepaloff si ritrovò, sia pure per poche ore, immersa nuovamente in un clima filosofico che portava l'inconfondibile impronta della Francia prebellica. Una Francia forse irrimediabilmente travolta dalla catastrofe europea, ma ancora viva nella sua interiorità come spazio simbolico di tensione critica, di confronto e di interrogazione radicale sul senso dell'esistenza e sul destino della cultura. Di questo incontro resta testimonianza in una lettera indirizzata a Boris de Schloezer – musicologo e intellettuale russo trapiantato in Francia, legato a Bepaloff da un rapporto epistolare intenso e duraturo – datata 2 marzo 1946, nella quale si avverte un entusiasmo vibrante, come se, attraverso la voce di Sartre, si fosse per un istante riaccesa quella continuità con la tradizione europea che, pur custodita nell'interiorità, sembrava essersi spezzata:

Sartre è venuto ieri a Mount Holyoke e mi ha entusiasmato. Ha svolto una magnifica conferenza sulla letteratura francese attuale. Mi ha fatto l'effetto di una boccata di ossigeno. Quale meraviglioso stimolo sono state le sue parole! La qualità di questa intelligenza ha qualcosa di irresistibile. Abbiamo potuto parlare soltanto per breve tempo, ma ci siamo ugualmente capiti molto bene. Non che fossimo d'accordo su tutto. Anzi, ne siamo ben lungi, ma che importa? Per qualche ora, egli mi ha fatto ricadere nel clima spirituale della Francia: un evento insperato.²

¹ Per sfuggire alle leggi razziali, nel luglio del 1942 Bepaloff è costretta, insieme al marito, alla figlia e alla madre, ad emigrare a New York negli Stati Uniti, dove, a partire dal 1943, lavora come docente universitaria di Letteratura Francese al College di Mount Holyoke. Qui avrà modo di conoscere e frequentare i migliori intellettuali europei rifugiati a New York. Per un approfondimento sul pensiero e la vita di Rachel Bepaloff cfr. in particolare di Sanò: *Un pensiero in esilio* (per una riflessione specificamente in dialogo con i temi affrontati nel presente saggio, si veda soprattutto il capitolo intitolato "Sartre: ambiguità dell'engagement", 201-209); cfr. inoltre: Ead., "Il disaccordo armonico dell'esistenza", 571-587; "Emergere dall'impossibile", 347-373; "La corda tesa", VII-XXXII. Di Guarnieri: "L'angoscia del baratro", 589-649; "Una biografia di Rachel Bepaloff", 25-115; "Nella bufera della storia", 5-28. Cfr. inoltre Cazalé Bérard, "Una voce di Parigi", 305-346; Jutrin, "Camminare insieme a Rachel Bepaloff", 5-21; Fusini, "Rachel", 49-90.

² Bepaloff, "Lettres à Boris de Schloezer, 1942-1946", 425 (traduzione mia). Il corpus epistolare di Rachel Bepaloff è ancora in parte inedito in Italia e verrà pubblicato come terzo volume dell'edizione delle sue *Opere complete*, la cui uscita è prevista presumibilmente entro la fine del 2025. Attualmente, i primi due volumi dell'opera di Bepaloff sono: *L'eternità nell'istante*, *Opere, Gli anni francesi (1932-1942)*, e *La sfida della libertà, Opere, Gli anni americani (1943-1949)*. Si tenga presente che proprio in quegli anni Sartre era impegnato nella stesura di alcuni

Per quanto sincera e partecipata, per quanto animata da un rispetto intellettuale non privo di ammirazione, questa prima dimostrazione di stima sembra tuttavia stridere profondamente con ciò che, nel prosieguo della sua riflessione, si configurerà invece come una critica di rara coerenza e severità, capace di intaccare alla radice alcuni dei presupposti teorici più caratterizzanti dell'impianto concettuale di Sartre. Un dissenso che non si limita a contestare singoli aspetti della sua filosofia, ma che ne investe in profondità l'architettura complessiva, mettendone in luce, agli occhi di Bupaloff, non solo le fragilità speculative, ma anche le implicazioni culturali e politiche più controverse.

Per cogliere fino in fondo la natura e la portata di tale dissenso, non è tuttavia sufficiente considerare isolatamente la posizione assunta da Bupaloff nei confronti dell'esistenzialismo sartriano, ma occorre inserirla nel più ampio quadro intellettuale all'interno del quale la sua opera prende forma e significato, ovvero in quel contesto filosofico che la vede in dialogo, diretto o indiretto, con figure come Lev Šestov, Gabriel Marcel, Jean Wahl e Benjamin Fondane, pensatori accomunati, nella lettura storiografica più diffusa, dalla tendenza a essere considerati come precursori o anticipatori del movimento esistenzialista che prenderà pienamente corpo negli anni successivi.

Nel corso degli anni Venti e Trenta del Novecento, infatti, si assiste in Francia all'emergere di un orientamento teorico sempre più esplicitamente critico nei confronti delle grandi architetture sistematiche del pensiero ottocentesco, in favore di un'indagine più aderente alle dimensioni vissute e drammatiche dell'esistenza, che rimette al centro categorie come la sofferenza, la libertà, la morte, la colpa e l'apertura alla trascendenza. In questo scenario, si comprende il rilievo crescente attribuito alla figura di Søren Kierkegaard, divenuta oggetto di analisi e riscoperta anche grazie all'opera di Jean Wahl e, non meno significativamente, attraverso l'attenzione teoretica sviluppata da Bupaloff stessa.³ Nello stesso contesto si inserisce la precoce ricezione di *Sein und Zeit* di Martin Heidegger,⁴ la cui anali-

tra i saggi più significativi sul suo rapporto con la letteratura. Cfr. Sartre, *Situations I*. La raccolta comprende scritti risalenti al 1945-1946, tra cui i celebri studi su Baudelaire e su Mallarmé, oltre ai testi dedicati al ruolo dello scrittore nella società contemporanea. Inoltre, celebre è la conferenza tenuta il 29 ottobre 1945, *L'existentialisme est un humanisme*, pubblicata per la prima volta nel 1946. Si veda, inoltre, Merleau-Ponty, "Le polemiche sull'esistenzialismo", in *Senso e non senso*, 1974.

³ Cfr. Bupaloff, "Appunti sulla ripetizione di Kierkegaard", e "In margine a Timore e tremore di Kierkegaard", 265-332.

⁴ Bupaloff ha avuto il merito di commentare con grande acume l'opera principale del filosofo di Messkirch prima che essa fosse nota alla stragrande maggioranza dei pensatori francesi: cfr. "Lettre sur Heidegger à M. Daniel Halévy" (poi ripubblicata in *Conférence*, 451-479). Cfr. la trad. italiana in Bupaloff, *Su Heidegger*, 9-48; e in Ead., *L'eternità nell'istante*, 139-166. È

tica esistenziale viene interpretata, in chiave critica o propositiva, come un tentativo di superamento dell'ontologia classica e come apertura a una filosofia della finitezza non riconducibile alle categorie dello storicismo post-hegeliano. In virtù di tale orientamento, la filosofia francese dell'*entre-deux-guerres* viene frequentemente intesa come il luogo di incubazione di quella stagione più strutturata e assertiva che troverà la sua espressione compiuta nel pensiero di autori come Jean-Paul Sartre e Albert Camus, i quali ne raccoglieranno molte istanze, ma non senza produrre – come Besseloff dimostrerà – anche vistose deformazioni e rotture.

Anche la ricerca di Besseloff sembrerebbe iscriversi all'interno di questo scenario di crisi e transizione, spesso assimilata a una delle voci minori che, per affinità tematiche e collocazione cronologica, preannunciano lo sviluppo più maturo dell'esistenzialismo francese degli anni Quaranta. E tuttavia, a uno sguardo più attento e meno vincolato dalle griglie della ricostruzione storiografica, emerge con crescente evidenza una tensione sotterranea che la allontana, in modo netto e persistente, non soltanto da Heidegger, ma forse in misura ancora più marcata da Sartre. È proprio tale tensione, inserita nel cuore stesso della sua riflessione, a rendere visibile un movimento di pensiero dotato di autonoma coerenza e di una originalità teorica che resiste tanto alla categorizzazione quanto all'assimilazione retrospettiva.

In quest'ottica, il pensiero di Besseloff non si lascia ricondurre senza residui a quella corrente "preparatoria" del sartrismo alla quale pure partecipò, se non altro attraverso un comune orizzonte tematico e alcune significative frequentazioni intellettuali. Esso si configura piuttosto come un *contro-movimento*, discreto ma implacabile, una voce dissonante e solitaria che, pur operando entro lo stesso spazio problematico, ne interroga radicalmente le premesse, ne disarticola le certezze e ne mette a nudo i punti ciechi con una lucidità penetrante. Non si tratta, per Besseloff, di una semplice divergenza di accenti o di sensibilità, ma del rigetto profondo di un'intera architettura teorica che, pur facendo dell'esistenza il proprio nucleo dichiarato, finisce per irrigidirla entro una griglia concettuale incapace di accoglierne la complessità, fino a neutralizzarne la tensione tragica.

Un condensato di queste critiche si ritrova con chiarezza esemplare in una lettera indirizzata il 14 aprile 1947 a Daniel Halévy, storico e saggista

importante precisare che a Sartre spetta il merito di essere stato tra i primi a introdurre in Francia la riflessione heideggeriana: già negli anni Trenta egli tradusse ampi passi di *Sein und Zeit* e ne diffuse i concetti principali, pur senza mai completarne una versione integrale. Sulla ricezione di Heidegger in Francia e sul rapporto tra il pensiero del filosofo tedesco e Sartre cfr. Janicaud, *Heidegger en France*; R. Bernasconi, "Heidegger and Contemporary French Philosophy", 293-324; Lo Conte, *Esistenza e morte. Heidegger e Sartre*; Fergnani, *Da Heidegger a Sartre*, in particolare pp. 25-32.

francese con il quale la filosofa intrattenne un rapporto di intensa stima intellettuale e di confronto serrato intorno al destino della cultura europea, e in cui il dissenso teorico prende corpo in forma esplicita, e non priva di implicazioni filosofico-politiche di rilievo:

Non è sorprendente che Heidegger non sia contento del suo discepolo [Sartre]. Da una parte, Sartre ha criticato a ragione la teoria heideggeriana del *Sein-zum-Tode* (su questo punto, sono d'accordo con lui). Ma, d'altra parte, egli ha spinto la filosofia di Heidegger sulla strada del puro razionalismo, sostituendo alle categorie dell'autentico e dell'inautentico quelle di buona e cattiva fede [...]. Sartre ha distrutto l'istante. Da parte mia, io non sto con gli esistenzialisti; sto e resto con i pensatori esistenziali. L'esistenzialismo comincia là dove finisce il pensiero esistenziale, di cui si nutre.⁵

È precisamente in questo crinale, là dove il confronto inizia a toccare il cuore pulsante delle questioni più nodali, che si delinea con sempre maggiore chiarezza l'asse portante della critica bespaloffiana. Laddove il pensiero esistenziale, nella sua forma più autentica, si misura con l'irriducibilità dell'istante e con l'enigma della libertà, l'esistenzialismo, nella lettura di Bespaloff, interviene per colmare lo scarto, per dare una funzione a ciò che, per sua natura, sfugge a ogni finalità. E proprio in questo passaggio – dalla tensione alla struttura, dall'esperienza all'elaborazione sistematica – si consuma il tradimento più profondo. La sostituzione operata da Sartre delle categorie heideggeriane dell'autenticità e dell'inautenticità con quelle, più funzionali alla propria costruzione teorica, di “buona e cattiva fede” non rappresenta un semplice scarto terminologico, bensì una vera e propria perdita di profondità speculativa. Ciò che si consuma in tale passaggio è uno slittamento concettuale che priva l'esperienza esistenziale della sua cifra tragica, della sua discontinuità radicale e dell'imprevedibilità creatrice che costituiscono il tratto distintivo dei pensatori cui Bespaloff si riconnette in modo esplicito o implicito – da Kierkegaard a Dostoevskij, da Nietzsche a Šestov – e che conferiscono alla riflessione sull'esistenza la sua densità più autenticamente filosofica. È in nome di

⁵ Bespaloff, “Lettres à Daniel Halévy”, 682–683 (traduzione mia). Per un approfondimento sull'analisi dell'esistenzialismo da parte di Rachel Bespaloff, si veda il suo intenso saggio – pubblicato per la prima volta in edizione italiana – dal titolo “Un'introduzione alla filosofia di Sartre”, 199-217. È singolare che Bespaloff definisca Sartre «discepolo» di Heidegger. Infatti, pur avendo inizialmente introdotto e diffuso in Francia alcuni concetti fondamentali di *Sein und Zeit*, Sartre prese in seguito le distanze da Heidegger. Già negli anni immediatamente successivi a *L'être et le néant*, egli insiste a non volersi definire “heideggeriano” (“je ne suis pas heideggerien”), rivendicando la propria matrice fenomenologica e distinguendo il suo pensiero dall'ontologia del filosofo tedesco. Questa presa di distanza fu motivata non solo da divergenze teoriche, ma anche dal sospetto nei confronti del compromesso politico di Heidegger con il nazismo. Cfr. Janicaud, “Heidegger en France”, 58-63; Flynn, “Sartre and Heidegger”, 220-256.

questa fedeltà all'instabilità radicale dell'istante, alla sua energia generativa e alla sua dimensione eccedente ogni formalizzazione concettuale, che Rachel Bepaloff si sottrae a ogni incasellamento nella categoria storiografica dell'esistenzialismo, rivendicando per sé una posizione teoretica che ne anticipa i temi ma, al tempo stesso, ne oltrepassa i limiti, restando estranea tanto alle sue derive ideologiche quanto alla sua esigenza di coerenza sistemica.

Nel confronto, al tempo stesso teoricamente denso e sottilmente segnato da implicazioni personali, che Rachel Bepaloff intrattiene con il pensiero di Jean-Paul Sartre, si impongono in particolare due testi che, pur appartenendo a registri differenti – uno esplicitamente saggistico, l'altro di natura epistolare – si rivelano entrambi decisivi per mettere a fuoco l'ampiezza e la radicalità del dissenso che li separa. È infatti in queste due scritture che si manifesta con maggiore evidenza lo scarto teorico e simbolico tra le due prospettive, soprattutto là dove la riflessione filosofica si innerva su questioni che implicano una posta in gioco politica intesa nel suo significato più profondo, ovvero come tensione tragica tra azione e contemplazione, tra parola e potere, tra libertà e verità.

Il primo è un commento, pubblicato nel novembre del 1947, al celebre saggio *Qu'est-ce que la littérature?*,⁶ nel quale Sartre – com'è noto – tenta di definire la funzione dell'opera letteraria nell'orizzonte dell'*engagement*; il secondo è una lettera, datata 23 novembre⁷ dello stesso anno e rimasta a lungo inedita, che Bepaloff indirizza direttamente a Sartre. In entrambi i testi, l'interrogazione della filosofa si configura come una presa di posizione lucida e ferma nei confronti di una concezione del pensiero che, nel suo sforzo di politicizzazione, finisce per appiattire la complessità dell'esperienza su un'etica della parola orientata all'efficacia, piuttosto che sull'apertura a una ricerca di senso capace di accogliere l'asimmetria, la frattura, la profondità dell'umano.

⁶ Sartre, *Qu'est-ce que la littérature?*; trad. it. *Che cos'è la letteratura?*, comparso originariamente in due fascicoli successivi della rivista "Les Temps Modernes", 1947, n. XVII-XXII. La recensione di Bepaloff ("À propos de *Qu'est ce que la littérature?* de J.-P. Sartre. Réflexions sur une exégèse") compare per la prima volta nella rivista mensile "Fontaine", n. 63, novembre 1947, e viene poi ripubblicata in *Lettres à Jean Wahl 1937-1947*, 149-161; trad. it. "A proposito di che cos'è la letteratura? di Jean-Paul Sartre", 177-195. Fondamentali risultano le opere sartriane dedicate ai singoli scrittori; cfr. Sartre, *Baudelaire*; trad. it. *Baudelaire*, 1973; *L'Idiot de la famille: Gustave Flaubert de 1821 à 1857*; trad. it. *L'Idiota della famiglia. Gustave Flaubert dal 1821 al 1857*.

⁷ Questa lettera ("Copie d'une lettre inédite à Jean-Paul Sartre", 23 novembre 1947), che proviene dal Fondo Jacques Schiffrin/Archivi di Monique Jutrin, è stata pubblicata per la prima volta in francese in *Lettres à Jean Wahl*, 162-163; tr. it. "Una lettera a Jean-Paul Sartre", 177-195. Sulla questione dell'*engagement*, cfr. Denis, *Littérature et engagement. De Pascal à Sartre*.

2. ...*Un vero e proprio genio falsificatorio...*

Fin dalle prime righe del suo intervento critico su *Qu'est-ce que la littérature?*, Rachel Bepaloff individua innanzitutto uno sviluppo sotterraneo che attraversa e regge in profondità l'intero disegno concettuale dell'opera sartriana, e che, pur manifestandosi inizialmente sul piano dello stile e dell'organizzazione argomentativa, rivela ben presto la sua natura di falsificazione strumentale, capace di operare una trasfigurazione dell'esperienza sotto l'apparenza di coerenza teorica e rigore etico. Il saggio, secondo Bepaloff, non si limita a suscitare interesse intellettuale, ma si impone come un testo che non consente neutralità né disimpegno, e che, proprio in virtù della sua potenza affermativa e del suo tono assertorio, costringe il lettore a una reazione, a un confronto inevitabile e serrato. È in questa dinamica di attrazione e di assedio che si iscrive uno degli aspetti più sottili della sua diagnosi, poiché la macchina discorsiva costruita da Sartre si configura come un dispositivo retorico compatto e direzionato, volto a piegare la complessità del reale entro la coerenza di un progetto già tracciato e imperniato su finalità etico-politiche predeterminate.

La critica di Bepaloff si configura così, sin dalle sue prime battute, come un atto di smascheramento delle stesse modalità attraverso cui il discorso intellettuale, nel momento in cui si pretende agente di trasformazione, rischia di trasformarsi in uno strumento di egemonia:

Quest'opera ha un merito incontestabile: l'impossibilità di disinteressarsene. Essa affascina, irrita, provoca e proibisce la ritirata. Risparmiamo la bellissima Introduzione in cui Sartre dà la sua definizione di arte, e le magnifiche pagine in cui parla della sua stessa esperienza di scrittore. Tutto il resto testimonia un vero e proprio genio falsificatorio. Ancora una volta, ci si stupisce che un'intelligenza di tal fatta possa accompagnarsi a una tale mancanza di giustezza [...]. Questa straordinaria combinazione di lucidità e di cattiva fede è d'altronde sostenuta da un'eloquenza singolarmente efficace, praticata con la rapida fluidità di un bello sport. Il vigore dei colpi contrasta tanto più con il trucco del bersaglio.⁸

La preoccupazione dell'autrice non consiste tanto nella difesa di un'estetica sottratta alla storia, quanto nella salvaguardia di quella qualità intrinseca della parola filosofica e letteraria che la rende irriducibile a ogni funzione prescrittiva, resistente a ogni subordinazione strumentale. Quando il pensiero abdica alla propria vulnerabilità, quando si irrigidisce in una struttura persuasiva che aspira a orientare il senso da una posizione di superiorità, esso cessa di costituire un campo di apertura e diviene un

⁸ Bepaloff, "A proposito di Che cos'è la letteratura?", 179.

apparato che imprigiona entro un tracciato ideologico.⁹ È proprio questa, agli occhi di Bespaloff, la deriva che caratterizza il discorso sartriano, una traiettoria in cui la combinazione di forza retorica e sistematicità teorica non dà luogo a un'espansione del pensiero, ma ne determina progressivamente la chiusura, sostituendo all'esperienza viva e irriducibile il suo riflesso ordinato e astratto.

La questione non concerne unicamente i contenuti tematici trattati, ma, in misura forse ancor più decisiva, la forma stessa del discorso che li articola e li governa, poiché è nella tessitura linguistica, nella struttura argomentativa che ne sorregge lo sviluppo, che si annida quella ambivalenza più sotterranea e insidiosa, capace di trasformare la parola in strumento di persuasione sistematica. Quando la filosofia si struttura come linguaggio performativo, quando si offre come dispositivo di mobilitazione o si fa architettura della coscienza, essa abdica alla propria funzione interrogativa, trasformandosi in un gesto che preordina il senso e ne stabilisce l'orizzonte di legittimità. È in questo spazio di ambiguità che si innesta il giudizio più incisivo e paradossale di Bespaloff, il quale trae forza dalla percezione di un disallineamento profondo tra l'intenzione e la forma, tra l'etica dell'autore e la retorica del suo discorso. Sartre, infatti, può anche essere animato da una volontà autentica di riscatto, da un impulso etico che si radica nell'urgenza di una trasformazione reale del mondo; ma è proprio questa tensione a venire compromessa dalla forma che egli conferisce al proprio pensiero, giacché sotto la veste lucida di un discorso affilato, dominato da un'eloquenza che affascina e persuade, si cela l'architettura di un sistema che preclude l'accesso all'abisso, elude la frattura, neutralizza la discontinuità dell'esperienza vissuta. Così, la brillantezza dello stile, anziché liberare la forza interrogativa della filosofia, la vincola a una finalità performativa, mentre il discorso, nella sua impeccabile fluidità, finisce per funzionare come una macchina argomentativa chiusa su se stessa, camuffando sotto il ritmo elegante di un "bello sport" una presa sul reale già compromessa.

Da questo nucleo iniziale prende forma l'intera traiettoria argomentativa della critica bespaloffiana, che non si riduce a un rifiuto pregiudiziale ma si configura come un'indagine rigorosa della torsione cui il pensiero va incontro nel momento in cui, da apertura interrogante, si converte in dispositivo. Al centro di tale riflessione si colloca un nodo teorico di rilevanza decisiva, in cui si intrecciano le implicazioni filosofiche e politiche

⁹ Per "ideologico" non si intende qui l'accezione marxiana di "falsa coscienza" né quella althusseriana degli "apparati ideologici di Stato", ma piuttosto la riduzione della parola a strumento funzionale e persuasivo, capace di orientare il significato verso un esito già determinato. È in questa prospettiva che Bespaloff parla di torsione ideologica nell'*engagement* sartriano, il quale rischia di trasformare l'apertura interrogativa della parola in un dispositivo chiuso e vincolante.

più profonde dell'intervento sartriano, ovvero la concezione della letteratura intesa come compito, come gesto volto a orientare, piuttosto che a dischiudere o interrogare. La concezione di Sartre, infatti, affonda le sue radici in un'antropologia dell'impegno in cui il soggetto è chiamato a farsi autore del senso del mondo, e la scrittura, lungi dal configurarsi come uno spazio autonomo, si tramuta in gesto operativo, volto a incidere direttamente sulla realtà storica. Scrivere, secondo tale modello, significa palesare il reale nella sua opacità storica, denunciarne le contraddizioni, e al tempo stesso orientarlo verso una trasformazione, coinvolgendo il lettore in un processo di immedesimazione attiva. La letteratura cessa di configurarsi come opera d'arte da interpretare e si converte in discorso performativo, orientato non alla contemplazione ma alla mobilitazione, non alla pluralità dei sensi ma all'efficacia dell'appello, assumendo il compito di convocare all'azione più che di interrogare il significato.

Pur riconoscendo la forza di tale impianto teorico e la tensione etica che lo anima, Bepaloff ne coglie, dunque, il pericolo interno, la fragilità nascosta sotto la struttura apparente della coerenza, individuando come proprio l'identificazione della parola con l'azione finisca per snaturare ciò che nella letteratura costituisce la sua essenza più profonda e inassimilabile, ovvero quella capacità di sospendere il tempo della prassi, di sottrarsi alle finalità dell'efficacia, di aprire un'interiorità che non si lascia ridurre alla funzione:

Sartre vuole distruggere il rapporto intimo che il Diciannovesimo secolo ha stretto fra la passione dell'eterno e l'esigenza di libertà al fine di annettere meglio la letteratura alla politica, al fine di imprigionare l'arte nella storia.¹⁰

La letteratura, nell'ottica che ella difende con fermezza e rigore, non dovrebbe avere, invece, lo scopo di istruire, né di formare, né tanto meno di condurre all'azione, bensì quello di dischiudere uno spazio di esperienza in cui la soggettività, nel suo tratto più vulnerabile e irriducibile, possa incontrare ciò che la trascende senza dominarla. Non si tratta, in altri termini, di negare che l'arte possa produrre effetti sulla storia o sul mondo, ma di opporsi a ogni tentativo di subordinare la libertà dell'atto creativo

¹⁰ *Ibid.*, 181-182. Bepaloff contesta frontalmente l'interpretazione offerta in chiave storica e interpretativa della vicenda artistica e culturale dell'800, quale conseguenza della pretesa esistenzialista di cambiare il mondo attraverso la letteratura. Per Sartre, infatti, il secolo diciannovesimo è il secolo della colpa e della decadenza, mentre secondo la filosofa esso è il secolo della prova e della ricerca della salvezza. L'analisi che Sartre propone della tecnica del romanzo nel XIX secolo è, inoltre, agli occhi di Bepaloff, estremamente faziosa. Ciò che maggiormente dispiace l'autrice è il ricorso ad una sorta di diffamazione sistematica, quale è quella attuata da Sartre nei confronti di certi autori, finalizzata all'obiettivo di realizzare una rottura fra lo scrittore e la borghesia e, congiuntamente, di legare i destini dell'intellettuale a quelli del proletariato.

a un dovere predeterminato, a una finalità esterna che ne comprometta la natura originaria e irriducibile. La parola, in tale prospettiva, rischia di perdere la sua funzione interrogativa per divenire veicolo di una costruzione ideologica del senso, una sorta di architettura chiusa dell'esistenza, dove la scelta si tramuta in assenso, e l'apertura dell'opera si richiude su un fine prestabilito. È in questo senso che Besseloff osserva, con penetrante ironia critica, come "l'ambizione degli esistenzialisti" sia in realtà "cambiare il mondo per mezzo della letteratura",¹¹ trasformando lo spazio estetico in campo d'azione per un disegno ideologico. Ma è proprio questa deriva che la filosofa contesta con maggiore rigore, rifiutando che una tale operazione possa giustificare la distorsione dei criteri estetici in nome di un progetto extra-letterario. Scrive infatti:

Non contesto a nessuno il diritto di considerare la letteratura in funzione del fatto sociale. Sarebbe sciocco sottostimare ciò che questo partito preso, questa scelta deliberata di un nuovo angolo visuale hanno di stimolante per lo spirito. Quel che contesto, invece, è il diritto di falsificare i valori e le prospettive estetiche in nome di questo partito preso.¹²

Là dove Sartre intende la libertà come progetto, come potere, come capacità di imprimere una forma al mondo e a se stessi, Besseloff la pensa piuttosto come esito di un'esperienza che non si lascia prescrivere. La scrittura autentica, nella sua visione, non è mai strategia né attività persuasiva, ma piuttosto attraversamento, discesa nel profondo, esposizione all'inatteso. È solo in questa sospensione dalla logica dell'imperativo, e della finalità, che la parola poetica può custodire la sua funzione disvelante.

Non è difficile scorgere, in tale prospettiva, una critica implicita ma radicale a ogni concezione strumentale del linguaggio artistico, in cui la parola si trovi asservita a un progetto etico-politico. In questa subordinazione, secondo Besseloff, si consuma il vero tradimento dell'opera d'arte, che non risiede nella sua distanza dal reale, bensì nel suo appiattimento su di esso, nella sua riduzione a strumento di trasmissione, nell'assunzione di una funzione comunicativa che ne mortifica la vocazione originaria a costituire uno spazio di trascendimento, una soglia aperta sull'indicibile, piuttosto che un messaggio compiuto e finalizzato.

L'esito più problematico e, in senso pieno, ideologico della visione di Sartre, risiede proprio nella riduzione sistematica della dimensione poetica a strumento della *trasformazione* storica, operazione che finisce per cancellarne l'eccedenza ontologica, rispetto a ogni orizzonte di utilità pragmatica.

¹¹ *Ibid.*, 183.

¹² *Ibid.*, 189.

Benché, ancora una volta, non ignori né neghi che vi possa essere un nesso reale e talvolta profondo tra la visione poetica e la progettualità politica, Bepaloff si oppone con fermezza all'idea che tale rapporto debba risolversi in un'immediata e funzionale subordinazione della prima alla seconda, come se l'arte non avesse valore se non nella misura in cui produce effetti nel mondo e contribuisce al compimento di un disegno collettivo. "Quello che si deve rimproverare a Sartre non è affatto di rivelare il legame che collega la poesia a una politica",¹³ bensì – spiega l'autrice – il fatto che, nel definire questo legame, egli finisca per trasformarlo in un vincolo univoco, in cui la prima viene piegata alle esigenze della seconda, divenendo non più voce autonoma e sorgiva, ma strumento subordinato a una funzione prescritta. Così, ciò che potrebbe essere un rapporto fecondo e problematico si riduce a un'assimilazione, dove la poesia non accompagna criticamente la politica, ma ne diventa serva, perdendo la propria capacità di interruzione, di differimento.

A partire da tale precisazione, Bepaloff individua, dunque, nella concezione sartriana della letteratura come forza di intervento diretto nel reale una forma nuova, e non meno problematica, di eteronomia. Quando Sartre reclama per la letteratura la funzione di veicolo della *rivoluzione permanente* e propone di reclutare gli scrittori nella militanza intellettuale, attribuendo alla parola poetica il compito di affermare la libertà attraverso l'impegno, egli, non fa altro che perpetuare una logica autoritaria sotto le spoglie dell'emancipazione. La sua operazione si presenta così come una ripetizione rovesciata del gesto platonico: se Platone, per salvaguardare la stabilità della Città, espelle i poeti in quanto portatori di disordine e ambiguità, Sartre li richiama all'interno del recinto della Storia per arruolarli nel grande disegno della prassi rivoluzionaria. Ma in entrambi i casi ciò che viene negato è lo statuto irriducibile dell'immaginazione, la sua potenza anarchica, il suo rifiuto di farsi tradurre in messaggio. *L'immaginazione*, per Bepaloff, non è una funzione decorativa, né una modalità secondaria del sapere, ma l'elemento fondativo della coscienza, ciò che precede ogni determinazione e che rende possibile la libertà come apertura. Negare tale fondamento equivale a escludere anche dalla stessa politica la sua sorgente più profonda, ovvero quella parola poetica che, in quanto gesto originario dell'immaginazione, custodisce la capacità di eccedere il dato, di sfidare l'ordine stabilito, di mantenere aperta la soglia dell'indeterminato. Privata di questa dimensione generativa, la politica si riduce a esercizio strategico, si irrigidisce in programma, si sottrae al confronto con la lacerazione che la fonda, perdendo così la sua tensione tragica e il suo respiro simbolico:

¹³ *Ibid.*, 180.

Platone almeno non ci nasconde che possano insorgere conflitti fra volontà di giustizia e amore della bellezza, e che la scelta esigerà il più penoso dei sacrifici. Al contrario, Sartre sommerge il problema nell'ambiguità: ambiguità politica che permette di fuggire le conseguenze reali della rivoluzione nella permanenza di un appello alla rivoluzione; ambiguità morale che pone l'assoluto nella libertà e non può distinguerla dalla volontà di potenza; ambiguità estetica che esalta l'arte come appello alla libertà e le impedisce di essere libera.¹⁴

La posta in gioco, in questo dissenso, non è semplicemente il destino dell'arte, ma la possibilità stessa di una politica che non cada nella tentazione dell'ideologia. Se l'opera d'arte viene identificata con un manifesto, o come una forma di militanza, si compromette alla radice ciò che per Bepaloff costituisce la condizione stessa di ogni vera libertà, ovvero la capacità di immaginare l'altrimenti, di figurare ciò che ancora non è, di sospendere il tempo del potere per aprire uno spazio altro.

Nella visione di Bepaloff, la *politica* autentica non si radica nella pianificazione razionale, né nella formulazione di programmi funzionali a obiettivi predeterminati, ma trae origine da una forma di intuizione sorgiva, capace di cogliere l'evento nella sua irriducibile singolarità e di riconoscere, in esso, una frattura che interrompe la continuità dell'ordine vigente. È un pensiero dell'inizio e non della sintesi, un movimento che si espone alla contingenza senza cercare di neutralizzarla, e che proprio per questo può aprire un varco alla trasformazione, non come effetto di una volontà progettuale, ma come risposta a un appello che non si lascia prescrivere. In tale prospettiva, ogni sovrapposizione tra arte e ideologia si rivela non solo impropria ma pericolosa, perché compromette la libertà nel suo nucleo più intimo, sostituendo al gesto rivelatore dell'opera una parola addomesticata, che non pensa, che non anela all'enigma del reale, ma lo riconduce a uno schema funzionale, disattivando così la potenza interrogante e trasfigurante dell'immaginazione.

3. ...Il poeta è come ciascuno di noi: innocente e colpevole, umano, troppo umano...

Se l'arte propone un compito nello stesso gesto con cui svela il mondo, sostiene Rachel Bepaloff, viene interrotto e quasi spezzato il momento della *contemplazione*, che costituisce il compimento più alto dell'*immaginazione*, quel tempo altro in cui il soggetto può disancorarsi dal presente

¹⁴ *Ibid.*, 187.

e lasciarsi attraversare da ciò che nel reale non si offre mai come utilità o esigenza, ma come risonanza dell'invisibile e intuizione dell'eterno:

Per farci accettare tale giogo, Sartre ha d'altronde scelto la tattica migliore: screditare la contemplazione, far credere che essa sia solo uno stato della sensibilità, una sorta di edonismo di bassa lega, in una parola, renderla sospetta, affermare invece che la politica sia il compimento dell'estetica.¹⁵

In questo passaggio si articola una frattura che è insieme gnoseologica, etica e politica, e che segna l'intera distanza tra la filosofia di Sartre e quella postura che Bepaloff definisce come propriamente "esistenziale". Mentre Sartre concepisce l'opera come strumento d'intervento, destinato a incidere sul reale secondo una logica di efficacia e trasformazione, Bepaloff ne afferma con forza la vocazione altra, riconoscendole la funzione di sospendere l'immediato, di aprire uno spazio simbolico capace di dislocare l'ordine del senso comune e di restituire alla parola non il compito di spiegare l'origine, ma di spalancarne l'abisso. Laddove il filosofo dell'*engagement* ricerca nella scrittura una leva operativa per modificare il mondo, la pensatrice dell'interiorità – che pone al centro la voce silente dell'umano nella sua irriducibile singolarità – reclama, al contrario, uno spazio in cui la parola possa ancora generare senso non in forza di una funzione, ma per effetto dell'apertura contemplativa, un luogo sottratto alla logica dell'efficacia, disposto ad accogliere un dialogo con l'invisibile. In questa differenza, che attraversa i piani dell'etica e della politica, si dischiude tutta la portata della sua riflessione, che intende smascherarne, con sobria radicalità, le fondamenta stesse dell'impianto filosofico sartriano, mostrando come la libertà artistica, per essere tale, non possa nascere dalla prescrizione, ma solo da un atto creatore, gratuito e disarmato. È in questa luce che va letta una delle affermazioni più dense e lucide del suo scritto:

Non bisogna quindi aver timore di ripetere che la libertà dell'arte non consiste nel riformare il mondo ma nel ricrearlo, che il suo ruolo non è riscattare la sofferenza perduta, ma darle una voce che ne vieti l'oblio. In quanto individuo separato dalla sua opera, che lo giustifichi senza assolverlo, il poeta è come ciascuno di noi: innocente e colpevole, umano, troppo umano.¹⁶

¹⁵ *Ibid.*, 182.

¹⁶ *Ibid.* In risposta alle parole di Bepaloff, si riporta quanto sostenuto da Sartre circa il suo ruolo di "creatore": "Per sfuggire all'abbandono della creatura, mi preparavo la più irrimediabile solitudine borghese: quella del creatore [...]. Nei giorni di umor buono, tutto procedeva da me, m'ero tratto dal nulla con le mie sole forze per portare agli uomini le letture a cui essi aspiravano: bambino sottomesso, avrei obbedito fino alla morte, ma a me. Nelle ore desolate, quando sentivo la sconcertante insipienza della mia disponibilità, non potevo calmarmi se non facendo forza sulla predestinazione: convocabo la specie e le rifilavo la responsabilità della mia

Nel cuore di questo passaggio si condensa una concezione dell'arte che, in definitiva, non vuole costituirsi né come strumento di riforma né come veicolo di consolazione, ma come gesto generativo che, nel dare voce alla sofferenza, ne preserva la traccia senza cancellarne l'enigma; essa non si assume il compito inutile di redimere il dolore, bensì di custodirlo nella sua irriducibilità, sottraendolo tanto alla dimenticanza quanto alla strumentalizzazione ideologica, e proprio in ciò si misura la sua forza più autentica. In questo orizzonte, la figura del poeta emerge come emblema della condizione umana, separato dalla propria opera ma nondimeno implicato in essa, giustificato dalla creazione ma non assolto nel senso morale, reso umano nella misura in cui porta su di sé l'oscillazione continua tra innocenza e colpevolezza, tra coscienza e limite, tra parola e silenzio. La sua umanità si rivela così nella capacità di attraversare la contraddizione senza annullarla, di abitare la fragilità senza soccombervi, di dare forma a ciò che sfugge alla cattura concettuale, rimanendo fedele a quella verità tragica che, sola, consente alla libertà di non perdere il contatto con la vita.

Proprio in questa fedeltà alla verità tragica come condizione della libertà, si apre il punto più delicato della riflessione bespaloffiana, là dove il dissenso con Sartre si fa più profondo e strutturale, coinvolgendo direttamente la concezione del soggetto e dell'esperienza. La critica non si limita più a contestare il progetto estetico o l'uso ideologico della letteratura, ma investe ora il cuore stesso dell'ontologia sartriana, denunciando, dietro l'apparente esaltazione dell'esistenza concreta, una sistematica elusione della *soggettività contemplativa* nella sua irripetibile singolarità.¹⁷ Se già nella svalutazione dell'opera d'arte come luogo di sospensione e apertura si intravedeva un'insofferenza verso ciò che resiste alla codificazione, qui Bespaloff rileva un gesto ancor più radicale, capace di espungere dal pensiero la *dimensione interiore del tempo*, la densità affettiva dell'esperienza, il volto intrasmissibile dell'io:

screditare la contemplazione vuol dire svuotare la soggettività del suo contenuto, e nello stesso tempo sopprimere l'istante che non è nient'altro che l'autentico presente del soggetto. Ma allora, dov'è la libertà se non è più con l'eterno, né nell'istante? È forse nella durata? Sicuramente non nel passato, che è fatticità, sicuramente non in un presente in fuga né in quell'avvenire preoccupato che è la forma più costante della schiavitù. Non resta altro ormai che

vita; ero solo il prodotto di un'esigenza collettiva. Il più delle volte, preparavo la pace del mio cuore stando attento a non escludere mai completamente né la libertà che esalta né la necessità che giustifica" (Sartre, *Le Mots*; trad. it. *Le parole*, 121).

¹⁷ Scrive infatti Bespaloff: "Sartre sopprime il momento della soggettività" in "A proposito di Che cos'è la letteratura?", 182.

un alibi della libertà –, questo mito nato morto della rivoluzione permanente che polverizza la durata in una serie di esplosioni infeconde.¹⁸

In apparenza, la filosofia sartriana pone al centro l'individuo e rivendica per esso una sovranità ontologica assoluta, fondata sull'autodeterminazione e sull'assunzione di responsabilità. Tuttavia, questa centralità si rivela fittizia nel momento stesso in cui viene articolata sul piano teoretico, poiché il soggetto che Sartre difende è un soggetto vuoto, privo di densità propria, omologato in una griglia concettuale. Una tale conformità cancella la trama unica di ciascuna esistenza, impedisce di coglierne la tensione interna, riducendo la pluralità delle voci a un unico gesto teorico, a un'astrazione che finge universalità, mentre invece sopprime la singolarità.¹⁹

Nel tentativo di fondare una teoria della libertà, Sartre finisce per dissolvere proprio ciò che ne costituisce la condizione originaria, giacché l'*istante* – che per Bespaloff rappresenta il “ritorno alla spontaneità iniziale”²⁰ – viene neutralizzato nella sua forza generativa. Lungi dall'essere inteso come la pienezza intensiva del tempo vissuto, come quell'apertura irripetibile in cui la soggettività si espone all'evento, l'istante viene, nel discorso sartriano, subordinato a un'etica dell'impegno che ne dissolve la consistenza fenomenologica. Sartre ha dunque letteralmente

¹⁸ *Ibid.*, 190-191.

¹⁹ Per quanto puntuale, la critica di Rachel Bespaloff risulta in parte riduttiva rispetto alla complessità della nozione sartriana di soggetto. Nel passaggio che collega *La transcendance de l'Ego a L'être et le néant*, la riflessione di Sartre sul soggetto subisce una trasformazione significativa, dal gesto di spossessamento dell'Ego fino alla definizione del soggetto come *pour-soi*, distanza e nulla d'essere. Nel breve scritto del 1936 Sartre introduce un elemento di discontinuità rispetto alla tradizione idealista e fenomenologica. L'Ego, anziché costituire il principio della coscienza, è collocato “fuori”, nel mondo, come un oggetto tra gli altri. La coscienza, priva di interiorità sostanziale, si configura come spontaneità impersonale e movimento di trascendenza. Non include l'Ego, ma lo espelle e si apre a ciò che le è esterno. Questo gesto di “de-egologizzazione” inaugura una concezione decentrata della soggettività, che non coincide più con un principio identico e riflessivo, ma con un atto di apertura e di fuga. È una coscienza irriflessa che non possiede contenuti se non il proprio slancio verso l'esterno. Con *L'être et le néant* tale intuizione si sviluppa in un'ontologia fenomenologica. La coscienza, ora definita come *pour-soi*, non è un ente positivo ma una *décompression d'être*, una mancanza costitutiva che si contrappone alla pienezza opaca dell'*en-soi*. L'essere del *pour-soi* consiste nel non essere ciò che è e nell'essere ciò che non è. La coscienza si configura come il nulla che si introduce nell'essere, lo spazio della negatività che rende possibile l'apparire del mondo. Se in *La transcendance de l'Ego* il soggetto era descritto come movimento intenzionale, in *L'être et le néant* diventa struttura ontologica della libertà, presenza a sé nella distanza da sé. Lo spossessamento dell'Ego si compie nella fondazione del *pour-soi*, un soggetto privo di centro, che esiste solo nel proprio trascendersi e che trova nel nulla la propria cifra costitutiva. Cfr. J.-P. Sartre, *La transcendance de l'Ego*; trad. it. *La trascendenza dell'Ego*; Id., *L'être et le néant*; trad. it. *Lessere e il nulla*, 9-35, 117-283; Fergnani, *Lezioni su Sartre*, 34-43.

²⁰ Bespaloff, “A proposito di Che cos'è la letteratura?”, 190.

“distrutto l’istante”,²¹ poiché lo ha svuotato della sua capacità aurorale e soggettiva di segnare una frattura nell’ordine lineare del tempo. In assenza dell’istante, luogo della discontinuità e della decisione, non è pensabile alcuna libertà autentica; e là dove l’interiorità è disattivata, anche la scelta perde la sua densità etica, mentre la responsabilità si dissolve nel conformismo di una soggettività livellata e funzionalizzata. Solo in presenza di un tempo carico di senso, di una durata effettiva che si espone al rischio e alla contingenza, è possibile parlare di libertà in un senso non retorico ma reale. L’etica che Sartre propone, proprio in quanto fondata sull’eliminazione della discontinuità, sulla razionalizzazione della coscienza, finisce così per disattivare la possibilità stessa di quella libertà di cui si dichiara la più alta difesa.

È in questo contesto che la riflessione di Bespaloff mostra la sua più alta forza disvelante. Non si limita a correggere Sartre, né si pone come semplice voce alternativa. Piuttosto, smaschera il fondo ideologico di una filosofia che, nel voler salvare l’uomo, lo impoverisce, e nel voler fondare la sua libertà, ne dimentica le condizioni reali. Laddove l’istante viene assorbito nella progettualità, e l’interiorità è ridotta a struttura funzionale, la libertà si spegne e diviene solo parola vuota, segno di un umanesimo che ha perso il contatto con l’umano.

Ciò che Bespaloff difende, contro ogni ideologia dell’impegno, è dunque la possibilità che la parola letteraria continui a operare come luogo della libertà, non perché essa indichi ciò che si deve fare, ma perché costringe a un’esperienza interiore che può, eventualmente, generare un gesto, ma che non si riduce mai a esso. È in questa assenza di garanzia, in questa esposizione all’indecidibile, che l’arte – sia essa della parola letteraria o di altra natura – conserva il suo potere più sovversivo, quello di lasciare emergere l’imprevisto. Mentre:

²¹ Bespaloff, “Lettres à Daniel Halévy”, 683. Nell’opera sartriana, l’istante si configura come una categoria duplice e internamente scissa. Esso si dà, innanzitutto, nella forma passiva dell’irruzione: un evento improvviso che spezza la continuità temporale della fatticità e rivela, nel cuore dell’esistenza, la vacuità del significato e il carattere contingente dell’essere. L’istante è allora *nausea*, vertigine e dissoluzione, il lampo che squarcia la superficie del tempo storico mostrando l’assenza di fondamento su cui poggia ogni forma di senso. Ma la stessa frattura che disarticola il soggetto è anche la condizione per la sua rigenerazione: nell’attimo in cui il tempo si apre come fenditura, si affaccia la possibilità di un gesto attivo, di una decisione che converte la passività in progetto. L’istante diviene così il luogo di una creazione *ex nihilo*, un *éclair foudroyant* in cui il soggetto si scopre libero di superare la propria fatticità e di darsi come trascendenza. È in questa tensione tra scossa e fondazione, trauma e scelta, che l’istante rivela la sua natura kairologica: tempo denso, qualitativo, in cui la libertà si manifesta come evento e non come stato, come possibilità di un nuovo inizio che rompe il ciclo della ripetizione. Cfr. Ceccon, “Éclair foudroyant!”, 119-132.

l'errore fondamentale di Sartre [...] consiste nel volere che la libertà sia essa stessa il proprio fine. Ora, se la libertà è annullamento, negatività, potere di rifiuto – se essa è anche affermazione e accettazione –, essa non può prendere se stessa come fine. È nella sua essenza superarsi sempre verso altro da se stessa.²²

Apparentemente eretta a principio assoluto, fondamento incondizionato dell'esistenza e nucleo originario di ogni responsabilità, la libertà, nella formulazione proposta da Sartre, si rivela a uno sguardo più attento priva di ogni ancoraggio ontologico concreto, sottratta tanto alla profondità esperienziale dell'istante, quanto alla verticalità metafisica dell'eterno. Ciò che Bepaloff individua, con una lucidità disarmante, è dunque la natura paradossale di questa libertà assoluta, che proprio in quanto tale si trova privata di ogni possibilità di incarnazione reale, e che pertanto si dissolve nella forma astratta di una scelta priva di veridicità.²³

Nel tentativo di separare l'agire dall'essere, l'atto dall'intuizione, Sartre non fonda la libertà ma la sradica, ne recide le condizioni di possibilità, riducendola a esercizio formale, a decisione senza contenuto, a volontà cieca di affermazione che non conosce altra legge se non la propria reite-

²² Bepaloff, "A proposito di Che cos'è la letteratura?", 194. La critica di Bepaloff, secondo cui la libertà sartriana sarebbe un concetto autoreferenziale, una libertà che «vuole se stessa» come fine ultimo, sembrerebbe, in questo punto, non cogliere l'intento più radicale della riflessione esistenzialista. Sartre sostiene, infatti, che la libertà non sia un possesso né un valore già dato, ma una "condizione ontologica" del *pour-soi*, inseparabile dal suo nulla d'essere. Non si configura come un fine, ma come struttura. «L'uomo non è altro che ciò che si fa», scrive il filosofo in *L'esistenzialismo est un humanisme*, e aggiunge: «l'uomo è condannato a essere libero» (Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo*, 55; Id., *L'essere e il nulla*, 534). La libertà non è quindi un ideale da conquistare, ma la forma stessa dell'esistenza umana, un *a priori* senza fondamento che costringe il soggetto a scegliersi costantemente. Non presenta i tratti di uno stato acquisito una volta per tutte, ma si configura come un movimento di trascendenza, superamento incessante di sé verso un possibile. Lungi dal costituire un fine chiuso, è il continuo *dépassement* attraverso cui il *pour-soi* tenta di oltrepassare la propria fatticità, senza mai identificarsi con nessuna delle determinazioni che assume. In questo senso la libertà è sempre "altro da sé", il modo d'essere del nulla nel cuore dell'essere, il principio dinamico che fa dell'uomo un progetto e non una sostanza. Se per Bepaloff essa sembra ridursi a una negatività sterile, per Sartre la libertà rappresenta l'unica positività possibile, poiché consiste nel potere di fondare valori e significati a partire da una mancanza originaria. Il soggetto non è libero in vista di qualcosa, ma attraverso la libertà stessa, nella misura in cui ogni scelta istituisce un mondo. In questo senso la libertà sartriana non si chiude in un narcisismo ontologico autoreferenziale, ma si configura come apertura radicale all'alterità, in una tensione continua verso ciò che non è ancora. È quanto Sartre sottolinea anche nella quarta parte di *L'être et le néant*, dove mette in luce il nesso imprescindibile tra libertà e azione: «È ancora al cogito che ci rivolgeremo per determinare la libertà come libertà nostra, come pura necessità di fatto, cioè come un esistente contingente, ma che io non posso non sentire. Io sono, infatti, un esistente che impara la sua libertà mediante i suoi atti [...]», *L'essere e il nulla*, 533.

²³ Cfr. Bepaloff, "A proposito di Che cos'è la letteratura?", 192.

razione. In questa torsione teoretica Bepaloff riconosce non soltanto una carenza speculativa, ma il sintomo più allarmante di un'intera visione del mondo che pretende di emancipare l'uomo spezzandone i legami simbolici, dissipandone l'interiorità. La cosiddetta *rivoluzione permanente*, di cui la letteratura dovrebbe farsi portavoce e strumento, si rivela, sotto la sua lente critica, non come la soglia di un rinnovamento etico-politico, bensì come l'ultimo simulacro ideologico attraverso cui si legittima la rinuncia a ogni vera interrogazione del senso.

Nel vuoto lasciato da questa libertà senza istante e senza trascendenza si apre allora un deserto in cui la soggettività non trova più dimora e in cui il tempo stesso, privato della sua densità qualitativa, si riduce a una successione di eventi, atti e gesti incapaci di costituire davvero la storia. Questo inferno moderno, che l'esistenzialismo intendeva contrastare, viene in realtà riprodotto in forma radicalizzata, un mondo in cui l'uomo, proclamato assoluto, è in realtà frammentato.

Contro questa deriva, Bepaloff non oppone un sistema alternativo, né invoca una restaurazione metafisica del senso perduto. Piuttosto ella riafferma il valore dell'opera d'arte come unico luogo in cui sia ancora possibile un incontro autentico con la libertà.²⁴

Non si tratta di un'arte militante né di un'estetica dell'impegno, ma di un gesto creativo che, proprio perché non strumentale, custodisce nel proprio silenzio l'irripetibile singolarità dell'umano. Ed è in questa fedeltà senza obblighi, che si custodisce forse l'unica forma di libertà. Così intesa, l'opera diviene il luogo in cui la filosofia e la politica, senza confondersi, possono ancora parlarsi, e in cui l'eredità del tragico, che Sartre aveva voluto disinnescare, può riemergere come memoria di ciò che non si lascia addomesticare, né dimenticare.

4. ... L'opera si situa così all'intersezione fra l'intuizione dell'eterno e l'esperienza di questo mondo...

A partire dalle premesse teoretiche sin qui esaminate, e alla luce dei giudizi che Rachel Bepaloff rivolge all'intero impianto concettuale dell'esistenzialismo, diventa pienamente comprensibile perché nessuna delle tesi esposte da Sartre in *Qu'est-ce que la littérature?* trovi nella filosofa nemmeno una parziale adesione, né sul piano teorico né su quello politico. Al contrario, ciò che colpisce in modo ancor più netto è la veemenza con cui ella smonta sistematicamente ciascuna delle sue affermazioni, respingendone non soltanto le conseguenze, ma le stesse premesse, nel nome di

²⁴ Per un approfondimento cfr. Sanò, "L'irrompere del «fiat creatore»", 221-237.

un'altra concezione della libertà, dell'opera, del pensiero e del tempo. Non si tratta infatti di divergenze marginali o sfumature interpretative, ma di una frattura irriducibile destinata ad allargarsi e radicalizzarsi ancor più in quel gesto epistolare che, pur rivolgendosi direttamente all'autore di *L'être et le néant*, non rinuncia a conservare il rigore e la franchezza di un confronto senza infingimenti.

Il tono stesso della *Lettera*²⁵ inviata da Bespaloff a Sartre, pur articolato da alcune formule di cortesia che sembrano voler attenuare l'impatto del dissenso, non conosce in realtà alcun ammorbidimento sostanziale, né arretramento rispetto alla critica già dispiegata con fermezza nel saggio. Anzi, nella chiusa della missiva la filosofa sembra voler portare fino all'estremo la sua posizione, esibendo con ironica fermezza l'insofferenza nei confronti di ogni pretesa normativa sulla funzione dell'arte, e ribadendo una concezione dell'attività creativa come ascolto dell'interiorità, e non come risposta a ingiunzioni teoriche. In una delle affermazioni più taglienti dell'intero scambio epistolare, ella scrive:

Non c'è più tempo – dice lei – per descrivere e narrare. Che ne sa? A che titolo prescrivere all'artista la formula della propria arte? Un giovane scrittore che seguisse le sue ingiunzioni scriverebbe pessima letteratura. Ma se, trascurando i suoi consigli, ascoltasse la sua voce quando difende il vero, avrà ricevuto, ne sono sicura, la lezione più salutare.²⁶

Queste parole, che non attenuano in nulla la portata di una critica già profondamente corrosiva, confermano piuttosto la radicalità dell'incompatibilità tra due visioni del mondo che, pur muovendo entrambe dall'urgenza di pensare la libertà e il rapporto tra soggettività e storia, giungono a esiti che non solo divergono, ma che si escludono reciprocamente. In Sartre, Bespaloff non vede un avversario teorico, bensì il rappresentante di una prospettiva capace di minacciare la dignità stessa del pensiero, là dove quest'ultimo si piega alla strumentalizzazione ideologica, perdendo la sua funzione critica e la sua apertura all'imprevedibile. La tensione che si delinea non è dunque riducibile a una semplice dialettica intellettuale, ma assume i tratti di un conflitto profondo, la cui posta in gioco è la possibilità stessa di una filosofia capace di resistere alla fascinazione della sintesi, della parola d'ordine.

In questo senso, i due testi – il saggio e la lettera – lungi dal costituire un semplice duplice momento di una medesima riflessione, vanno letti come atti complementari di una postura teorico-esistenziale, la cui portata

²⁵ Bespaloff, "Una lettera a Jean-Paul Sartre", 195-199.

²⁶ *Ibid.*, 197-198.

eccede ampiamente il piano del confronto dottrinale per toccare le fibre più profonde della frattura culturale e simbolica che attraversa l'Europa del secondo dopoguerra. Essi definiscono una traiettoria di opposizione che, nella sua intransigenza, restituisce il ritratto di un'autrice sostanzialmente estranea a ogni forma di appartenenza, ostinatamente sottratta al coro delle adesioni facili e degli allineamenti ideologici.

La sua è una posizione solitaria ma non segregata, una voce dissonante ma tutt'altro che dispersa, capace di orientarsi con rigore e consapevolezza nel cuore delle contraddizioni del proprio tempo. Ed è proprio questa solitudine interiore, questa capacità di sfidare con sobrietà le autorità intellettuali dominanti, di disinnescare con lucidità critica anche i dispositivi concettuali più celebrati e stabilizzati, a fare di Rachel Bespaloff una filosofa di rara intensità, la cui opera continua a interpellare, ben oltre il suo tempo, non solo l'eredità controversa dell'esistenzialismo, ma il senso stesso della libertà, soprattutto là dove essa rischia di confondersi ancora una volta con la pressione del potere, con l'imperativo dell'efficacia, con l'urgenza dell'azione e con la persuasività di una parola che, anziché aprire spazi di pensabilità nuova, si piega alla necessità di disporre.

È in questa fedeltà a ciò che resta inassimilabile che Bespaloff elabora, anche nel confronto con Sartre, una propria forma di riflessione filosofico-politica, esigente e sottilmente resistente, tesa a difendere

la possibilità di pensare l'umano oltre ogni funzione assegnata, oltre ogni finalità prescritta, oltre ogni sistema che pretenda di racchiuderne la verità in un progetto. In questa difesa rigorosa dell'irriducibile, in questa vigilanza ostinata contro ogni forma di colonizzazione concettuale, si coglie la cifra più profonda della sua voce: una voce che non pretende di pronunciare l'ultima parola, ma si limita a custodire l'apertura originaria di ogni dire, affinché questo resti sempre attraversato dall'inquietudine, esposto al silenzio, vulnerabile al "mistero dell'essere",²⁷ e forse, proprio per questo, come lei stessa avrebbe auspicato, eterno.

Perché è lì, all'incrocio tra il tempo e l'eterno, che la parola filosofica si fa testimonianza di quell'indicibile che resta ancora – e sempre – da pensare:

E dato che l'immaginazione è qui organo di libertà, ne risulta che la libertà e l'eterno non sono affatto separabili nei grandi poeti [...]. L'opera si situa così all'intersezione fra l'intuizione dell'eterno e l'esperienza di questo mondo o, meglio, è testimonianza della loro fusione.²⁸

²⁷ Bespaloff, "A proposito di Che cos'è la letteratura?", 195.

²⁸ *Ibid.*, 181. L'immaginazione in Sartre ha un ruolo fondamentale. In *L'Imaginaire*, il filosofo francese elabora una fenomenologia rigorosa dell'immaginazione, prendendo le distanze dalla concezione empirista di Hume. Nel *Trattato sulla natura umana*, Hume concepiva

Bibliografia

- Bespaloff, Rachel. *L'èternità nell'istante. Opere. Gli anni francesi (1932–1942)*. A cura di Cristina Guarnieri e Laura Sanò. Roma: Castelvecchi, 2022.
- . “Lettre sur Heidegger à M. Daniel Halévy”. In *La Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 1933. Ristampato in *Conférence* 6 (printemps 1998): 451-479. Trad. it. *Su Heidegger*, a cura di Laura Sanò. Torino: Bollati Boringhieri, 2010.
- . “Lettres à Boris de Schlöezer: 1942-1946, 1”. In *Conférence* 16 (printemps 2003): 407-459.
- . “Lettres à Daniel Halévy, 1939–1947, 2”. In *Conférence* 20 (printemps 2005): 643-692.
- . *La sfida della libertà. Opere. Gli anni americani (1943–1949)*. A cura di Claude Cazalé Bérard, Cristina Guarnieri e Laura Sanò. Roma: Castelvecchi, 2024.
- . “À propos de Qu'est-ce que la littérature? de J.-P. Sartre. Réflexions sur une exégèse”. In *Fontaine* 63 (novembre 1947). Ristampato in *Lettres à Jean Wahl 1937–1947. «Sur le fond le plus déchiqueté de l'Histoire»*, a cura di Monique Jutrin. Paris: Éditions Claire Paulhan, 2003. Trad. it. “A proposito di Che cos'è la letteratura? di Jean-Paul Sartre. Riflessioni su un'esegesi”, in Ead., *La sfida della libertà*.
- . “Copie d'une lettre inédite à Jean-Paul Sartre, 23 novembre 1947”. In *Lettres à Jean Wahl*. Trad. “Una lettera a Jean-Paul Sartre”. In Ead., *La sfida della libertà*.
- . “Appunti sulla ripetizione di Kierkegaard” e “In margine a Timore e tremore di Kierkegaard”. In Ead., *L'èternità nell'istante*.
- . “Un'introduzione alla filosofia di Sartre”. In Ead., *La sfida della libertà*.
- Bernasconi, Robert. “Heidegger and Contemporary French Philosophy”. In *The Cambridge Companion to Heidegger*, 293–324. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

l'immaginazione come facoltà derivata, ridotta a un indebolimento dell'impressione sensibile: le idee non sarebbero che percezioni illanguidite, immagini della realtà esterna prodotte dall'associazione e dalla dissociazione dei dati percettivi. Contro questa riduzione naturalistica, Sartre mostra che l'immagine non è una copia impoverita del reale, ma un atto originario della coscienza. In opposizione alla passività del modello humiano, egli individua nell'immaginazione un momento costitutivo della percezione stessa, un'attività immanente che, sulla scia dell'“adombramento” husserliano (*Abschattung*), fa sì che ogni oggetto si dia sempre come totalità trascendente rispetto alle sue apparenze. Cfr. Sartre, *L'Imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*; trad. it. *L'immaginario. Psicologia fenomenologica dell'immaginazione*.

- Cazalé Bérard, Claude. “Una voce di Parigi: Rachel Bepaloff in America”. In Bepaloff, *La sfida della libertà*, 283-324.
- Ceccon, Jacopo. “Éclair foudroyant! La duplice forma dell’istante in Jean-Paul Sartre”. In *Paradosso 1* (2024): 119–132. Padova: il Poligrafo, 2024.
- Denis, Benoît. *Littérature et engagement. De Pascal à Sartre*. Paris: Seuil, 2000.
- Fergnani, Fabio. *Da Heidegger a Sartre*. Milano: Farina Editore, 2016.
- . *Lezioni su Sartre*. Milano: Farina Editore, 2018.
- Flynn, Thomas R. “Sartre and Heidegger”. In *The Cambridge Companion to Sartre*, 220–256. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Fusini, Nadia. “Rachel”. In *Hannah e le altre*. Torino: Einaudi, 2013.
- Guarnieri, Cristina. “Langoscia del baratro e l’istante luminoso del canto”. In Bepaloff, *L’eternità nell’istante*, 634-663.
- . “Una biografia di Rachel Bepaloff attraverso le sue lettere”. In Bepaloff, *L’eternità nell’istante*, 25-115.
- . “Nella bufera della storia, un’etica della creazione”. In Bepaloff, *La sfida della libertà*, 5-27.
- Janicaud, Dominique. *Heidegger en France*, vol. 1. Paris: Albin Michel, 2000.
- Jutrin, Monique. “Camminare insieme a Rachel Bepaloff”. In Bepaloff, *L’eternità nell’istante*, 5-21.
- Lo Conte, Massimiliano. *Esistenza e morte. Heidegger e Sartre*. Napoli: La scuola di Pitagora, 2019.
- Merleau-Ponty, Maurice. “Le polemiche sull’esistenzialismo”. In *Senso e non senso*. Milano: Il Saggiatore, 1974.
- Sanò, Laura. *Un pensiero in esilio. La filosofia di Rachel Bepaloff*. Napoli: Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2007.
- . “La corda tesa”. In *L’istante e la libertà*. Trad. e cura di Laura Sanò, VII–XXXII. Torino: Einaudi, 2021.
- . “Emergere dall’impossibile”. In Bepaloff, *La sfida della libertà*.
- . “Il disaccordo armonico dell’esistenza”. In Bepaloff, *L’eternità nell’istante*.
- . “L’irrompere del «fiat creatore». Bepaloff con e oltre Heidegger”. In *Estetica. Studi e ricerche 2* (2024): 423-440. <https://doi.org/10.14648/115134>
- Sartre, Jean-Paul. *L’Imaginaire. Psychologie phénoménologique de l’imagination*. Paris: Gallimard, 1940. Trad. di Paolo Caruso, *L’immaginario. Psicologia fenomenologica dell’immaginazione*. Milano: il Saggiatore, 1962.
- . *L’être et le néant*. Paris: Gallimard, 1943. Trad. di Giuseppe Del Bo, *Lessere e il nulla*. Milano: il Saggiatore, 1972.
- . *Situations I*. Paris: Gallimard, 1947.

- . *Baudelaire*. Paris: Gallimard, 1947. Trad. di Jacopo Darca, *Baudelaire*. Milano: il Saggiatore, 1973.
- . *Qu'est-ce que la littérature?*. Paris: Gallimard, 1948. Trad. di Francesco Valentini, *Che cos'è la letteratura?*. Milano: il Saggiatore, 1960.
- . *L'Idiot de la famille: Gustave Flaubert de 1821 à 1857*. Paris: Gallimard, 1971–1972. Trad. di Corrado Pavolini, *L'idiota della famiglia. Gustave Flaubert dal 1821 al 1857*. Milano: il Saggiatore, 2019.
- . *Les Mots*. Paris: Gallimard, 1964. Trad. di Luigi De Nardis, *Le parole*. Milano: il Saggiatore, 1964.
- . *La transcendance de l'Ego*. Paris: Vrin, 1965. Trad. di Rocco Ronchi, *La trascendenza dell'Ego*. Milano: Christian Marinotti, 2011.
- . *L'esistenzialismo è un umanismo*. Milano: Mursia, 2019.