

Quaderni

festival  femminile

festival **f**femminile

Comitato scientifico-organizzativo:
Francesco Pesce, Patrizia Minardi, Nunzia Caiazzo,
Bruna Giacomini, Giuseppe Biscaglia,
Ida Leone, Giuseppe Romaniello

Progetto grafico, impaginazione e webdesign Palmarosa Fuccella
Webengineer Gaetano Caivano – Generazione Zero

Nel corso degli ultimi anni, la cultura occidentale ha riflettuto profondamente sul rapporto *identità-alterità*. E lo ha fatto a partire da alcuni grandi pensatori, ma anche e, soprattutto, attraverso le pratiche e le azioni di una cultura al femminile che ha saputo costruire nuovi percorsi del pensare e dell'agire.

Da sempre, la nostra cultura si è fondata su una razionalità ed un paradigma, che, nell'aprire l'orizzonte della Totalità, dell'Unità, della ripetizione, "ha reso sordi all'Altro", all'Alterità, alla differenza. Nelle parole di un grande pensatore contemporaneo, Emmanuel Lévinas, "l'apertura all'orizzonte della Totalità ha determinato la chiusura all'Altro". E il "destino" dell'Occidente è, forse, tutto dentro il venire-a compimento di questa idea di orizzonte come esclusione dell'Altro.

Il modo proprio di *essere-al-mondo* delle donne, la loro intrinseca alterità e irriducibilità, ha invece rimesso al centro categorie nuove ed innovative, parole che aprono a diverse dimensioni di senso: sentimenti, affetti, cura, amore, comunità, relazionalità, desiderio, corpo, nascita, altruismo, condivisione, rappresentando – in questo modo – una sfida continua al nostro stesso agire politico.

E che cosa affermano queste nuove parole se non l'impossibilità da parte del Soggetto, dell'Io (maschile) di comprendere, di possedere, di interiorizzare completamente l'Altro?

C'è qualcosa/qualcuno che ormai si sottrae, sfugge alla presa, fa resistenza alla (sua) padronanza e al (suo) dominio – neutralizza ed impedisce il dispiegamento onnicomprensivo delle sue facoltà e dei suoi poteri. E nel contempo, apre a nuovi sentieri, coltiva nuovi "giardini" (E. Dickinson), si rinnova continuamente.

In un mondo sempre più complesso, in cui si moltiplicano gli incontri e le relazioni tra persone, culture, popoli che appartengono a differenti dimensioni valoriali, la pratica delle donne apre ad una nuova "etica della comprensione" – un'etica consapevole della nostra fragilità ("È bene sorreggersi agli altri. Poiché nessuno sostiene da solo la vita" ha scritto il grande poeta Friedrich Hölderlin), del bisogno reciproco di comprensione, della necessaria apertura agli altri.

Il "Festival al femminile" è un contributo che la Regione Basilicata intende dare ad una nuova educazione del futuro. Solo attraverso una nuova cultura è, infatti, possibile costruire nuovi e più alti processi di coesione sociale.

Vito DE FILIPPO
Presidente della Regione Basilicata

Il "Festival al femminile" rappresenta un primo interessante esperimento di riflessione, confronto ed educazione sui temi dell'educazione alla "diversità" come valore – qui declinata con riferimento principalmente alle differenze di genere.

L'idea alla base di queste giornate è stata quella di investire sulle nuove generazioni per generare un cambiamento culturale. Il motivo per cui l'Ufficio Programmazione e Controllo di Gestione ha inteso sostenerne l'attuazione, è la profonda convinzione che lo sviluppo della nostra Regione passa anche attraverso questo tipo di investimento.

Dal momento che il Festival è declinato "al femminile", mi piace ricordare che la nostra Regione è già impegnata in azioni e programmi tesi a favorire maggiore parità tra uomini e donne, strategia ricompresa nel Documento Unico di Programmazione della Regione Basilicata 2007-2013; rientrando tra i principi e le finalità che si intendono perseguire durante l'attuale programmazione.

Questo volume, che raccoglie i lavori di quanti hanno preso parte all'iniziativa, dà l'idea del valore dei contributi che sono stati dati sul tema, quasi una sorta di vademecum teoretico ed artistico.

Mi auguro che siano in tanti a leggerli, a confrontarsi sui loro contenuti e magari a comunicarci spunti e riflessioni, che potrebbero fornirci utili orientamenti per le future edizioni del Festival.

Spiace soltanto che questa iniziativa non si realizzi *con* ma piuttosto *per* Cecilia Salvia che, con l'intelligenza che la contraddistingueva ha sempre cercato di promuovere l'attuazione del principio di parità e non discriminazione, non come rispetto di un mero vincolo o principio, ma sempre nella consapevolezza di contribuire, anche tramite gli interventi cofinanziati dai Fondi strutturali, allo sviluppo di strumenti e azioni per individuare percorsi concreti e praticabili a sostegno del mainstreaming di genere e delle pari opportunità. A lei infatti è dedicato il Premio, la cui prima edizione viene lanciata non a caso in occasione del Festival, quasi a raccogliere idealmente un testimone che ci ha lasciato, per offrire una nuova opportunità alle donne di questa regione per concorrere concretamente alla realizzazione di un futuro migliore. Si tratta certo di un premio simbolico, ma, il potere dei simboli, quando ci si crede, può realmente contribuire far cambiare le cose: noi, così come le persone che partecipando al "Festival al Femminile" ed al "Premio Cecilia Salvia" hanno condiviso lo spirito di queste iniziative, ne siamo fermamente persuasi.

Francesco PESCE

Dirigente Ufficio Programmazione e Controllo di Gestione

Il "Festival al femminile", voluto dalla Presidenza della Giunta regionale e promosso di concerto dall'Autorità di Gestione dei fondi Fesr e dall'Autorità per i Diritti e le Pari Opportunità, è la prima esperienza di vivo, articolato e maturo dialogo sul tema delle pari opportunità presentato e vissuto da protagonisti al femminile e non, da esperti del settore e dal grande pubblico nazionale ed internazionale.

È evidente, in quest'esperienza, l'intento dell'Autorità di gestione di aprire a quelle azioni di sensibilizzazione e di comunicazione in materia di pari opportunità previste nell'ambito dei regolamenti comunitari e del PO FESR Basilicata 2007-2013.

Il quadro europeo entro cui l'iniziativa si iscrive, è chiaramente la "Proposta di direttiva del Consiglio Europeo recante applicazione del principio di parità di trattamento fra le persone, indipendentemente dalla religione o le convinzioni personali, la disabilità, l'età o l'orientamento sessuale". Proposta fatta propria dal Comitato delle Regioni, che nelle "raccomandazioni politiche" sottolinea che "le campagne di sensibilizzazione e l'istruzione, e in particolare l'educazione alla diversità, costituiscono delle importanti misure strategiche che migliorano le relazioni sociali e rafforzano la coesione sociale".

Così come è evidente che questa iniziativa lucana non si limita a recepire, seppur organicamente, le Direttive europee e ad essere in linea con le Raccomandazioni europee in materia, con la chiara finalità di diffonderne i principi delle stesse e di darne compiuta attuazione, ma è andata oltre.

Ne sono testimonianza le diverse aree tematiche che il dialogo e la riflessione del programma di quei giorni hanno richiamato: le pari opportunità e il diritto, la politica, il lavoro e le loro implicazioni con la cultura e l'educazione, il diretto rapporto tra queste sfere e i cambiamenti etici nonché i mutamenti sociali e di costume che la società contemporanea quotidianamente propone.

La nostra società, altamente tecnologizzata nell'informazione e nella comunicazione si presenta con le immagini e le parole della diversità, allarga volutamente i confini degli spazi angusti non "inclusivi", "comprende" e disegna nuovi orizzonti nei quali possono riconoscersi nuovi "soggetti" agenti, capaci di "responsabilità" morale e sociale al pari degli altri.

Nuovi diritti si affacciano nell'orizzonte etico e sociale contemporaneo: il diritto alla salvaguardia del patrimonio culturale e ambientale, il diritto delle generazioni future, il diritto al riconoscimento della diversità....

Nuovi diritti, in un mondo allargato, fatto di uomini e di donne, di non una sola civiltà, ma di più civiltà, di tante culture e diverse storie e tradizioni, ma anche, a dirla con Norberto Bobbio dell'*Età dei diritti* di "coloro che verranno" e delle opportunità che ci sono e di quelle da costruire.

Le politiche regionali ed europee viaggiano, a ragion veduta, nella convinzione che l'attuazione del principio di "pari opportunità" si attua, necessariamente, attraverso un cambiamento "culturale" dei soggetti e dei contesti sociali, nella consapevolezza che è necessario costruire un paradigma integrato tra i livelli di potere decisionale politico, non solo europei, in grado di aprire spazi e opportunità a favore del riconoscimento della diversità e i tanti luoghi, reali e virtuali, di partecipazione sociale sempre più sensibilizzati e orientati alla valorizzazione delle diversità.

Un paradigma integrato che richiama "poteri" decisionali e "responsabilità" reciproche, nel quale trova spazio una nuova società più equa e solidale, più attenta alla cura dei soggetti "deboli" e verso i quali i soggetti "forti" sono investiti di una responsabilità maggiore. Cura e responsabilità sono le cifre paradigmatiche del pensiero del grande filosofo Hans Jonas che nel "*Il principio di responsabilità*" traccia i confini di una società realmente "solidale" nella quale il modello di cura e di amore parentale padre-figlio sono il modello di una nuova "etica della responsabilità".

I contributi presenti in questa raccolta testimoniano che l'esperienza del primo "Festival al Femminile" è stato il luogo privilegiato di questo incontro e della relazione tra potere e responsabilità e le loro forme di esercizio.

Mi piace infine evidenziare la coerenza di queste considerazioni con alcuni dei concetti-chiave che caratterizzano ciò di cui quotidianamente mi occupo – la Programmazione dei Fondi Strutturali – con la centralità attribuita ai concetti di sviluppo sostenibile, di pari opportunità per tutti e di inclusione sociale e che ben si riassume nello slogan scelto per il 2007-2013 "investiamo sul nostro futuro".

Queste sincere e sentite riflessioni le dedico ad una donna straordinaria, Cecilia Salvia, che nel suo lavoro, con determinazione e passione ha saputo consegnarci piccole e grandi conquiste a favore di una nuova cultura delle pari opportunità.

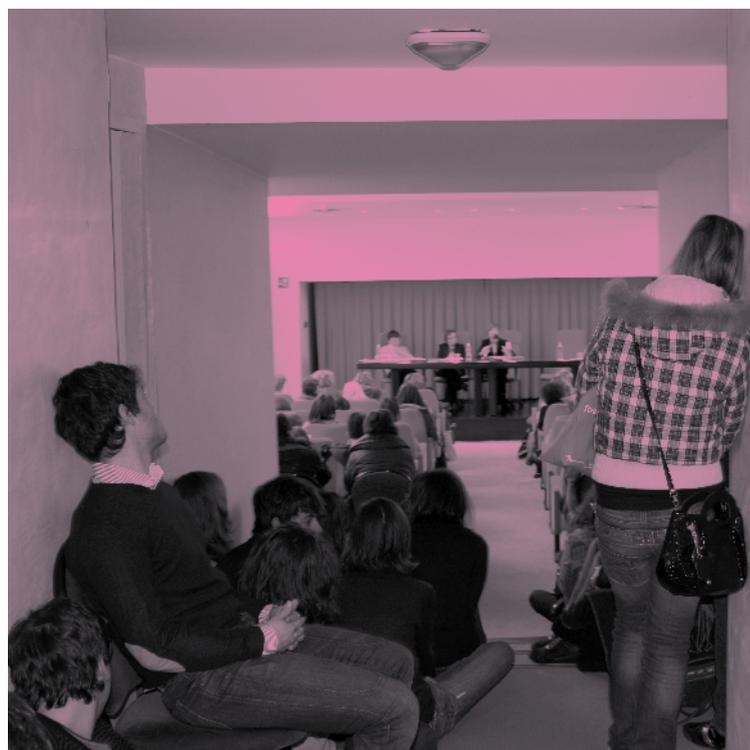
Patrizia Minardi

Autorità di Gestione del P.O. FESR 2007/13

Quaderni
festival femminile

Indice

12	<i>Introduzioni</i>
25	Relazioni
26	<i>Sessione I</i> La lezione delle pensatrici
27	Simone Weil di Wanda Tommasi
35	Maria Zambrano di Rosella Prezzo
45	Chi è stata Hannah Arendt? di Laura Boella
52	<i>Sessione II</i> Partecipazione/diritto, politica, lavoro
53	Genere e diritto di Carla Faralli
63	Maternità e lavoro: la sfida della doppia presenza di Donatella Barazzetti
69	Potere e politica delle donne – Una cittadinanza di altro genere di Marisa Forcina
80	<i>Sessione III</i> Una stanza tutta per sé
81	Davanti e dietro la macchina da presa di Rosamaria Salvatore
91	Rileggere Antigone: la donna tra etica e politica di Francesca Brezzi
108	<i>Sessione IV</i> Per un lessico al femminile/dialoghi
109	Nascere/Morire di Umberto Curi
115	Nascere/Morire di Francesca Rigotti
121	Potere/Responsabilità di Elena Pulcini
129	Potere/Responsabilità di Carlo Galli
137	Biografie relatori/relatrici
145	Parallelamente
151	Programma festival
157	Premio "Cecilia Salvia"



Quaderni

festival femminile





Nunzia Caiazzo
 Autorità per i Diritti e le Pari Opportunità

Il “Festival al femminile” ed il “Premio Cecilia Salvia” rappresentano uno spazio di riflessione e di educazione ai temi dell’alterità e della differenza. In questo spirito il presente lavoro intende costituire uno strumento per perpetuare il “mood” del Festival e la filosofia che ne sta a fondamento. In occasione del 15° anniversario della Conferenza mondiale dell’ONU di Pechino sulle donne, la Commissione Europea ha rinnovato il proprio impegno a mettere in campo una vera e propria strategia per il conseguimento di una reale parità tra donne e uomini.

In particolare, nella “Carta per le donne – Dichiarazione della Commissione europea in occasione della giornata internazionale della donna 2010”, si afferma che “per raggiungere il nostro obiettivo potenzieremo la prospettiva di genere in tutte le nostre politiche e durante tutto il nostro mandato, proponendo e sostenendo misure specifiche volte a promuovere la parità tra i generi. Ci impegniamo a destinare le risorse necessarie al raggiungimento di tale obiettivo”.

Il Festival è nato con questo intento: dare testimonianza del grande potenziale racchiuso all’interno dell’universo femminile, costruendo uno spazio di libertà e di espressione per la molteplicità di forme, di pensieri, di saperi di cui esso è profondamente intessuto.

E, nel contempo, riflettere e far conoscere le azioni e gli strumenti che l’Europa mette a disposizione delle donne per conseguire gli obiettivi della parità tra i generi.

Ispiratrice di questa iniziativa è stata Cecilia Salvia, che nell’ambito della Programmazione dei Fondi Strutturali 2007–2013, avrebbe voluto far vivere un evento con questa finalità. Sono anche certa che avrebbe apprezzato il taglio che si è voluto dare a questa manifestazione.

Cecilia, con la sua naturale capacità di “guardare oltre”, aveva ben compreso quanto lo spirito di quello “sviluppo sostenibile” che vogliamo diventi il motore della nostra Regione, passi attraverso la valorizzazione dei saperi e delle capacità dei singoli, e che offrire maggiori opportunità – e pari opportunità – alle donne significasse contribuire a liberare il potenziale di creatività e di saper fare che queste possiedono.

Come lei stessa ebbe a dire durante un suo intervento, qualche anno fa, “il mondo femminile è una risorsa per lo sviluppo locale non solo perché contribuisce alla crescita economica del territorio e alla sua riproduzione sociale, ma anche perché promuove e afferma approcci alternativi allo sviluppo (...). Intendendo dunque il *mainstreaming* di genere come uno dei pilastri dello sviluppo equilibrato di un territorio, si arriva a mutare dra-

sticamente la prospettiva: le donne non sono più intese semplicemente come categoria esclusa e svantaggiata, ma come risorsa del territorio da valorizzare, come soggetto che governa con gli altri la concertazione per lo sviluppo locale, come attore del partenariato sociale. (...) *Mainstreaming* – “stare al centro della corrente” – è infatti ciò che ciascuno degli attori di un progetto di sviluppo locale fa concretamente quando mette al centro di qualsiasi iniziativa le persone, facendone così parte attiva di un processo e non semplicemente destinatari”.

Il ricordo di queste parole ha costituito per me una spinta vitale a voler realizzare questo progetto, ma anche una sorta di incoraggiamento, perché mi sono parse il “segno” (come direbbero i più romantici), la “conferma” (come la definirebbero i più razionali) che la direzione intrapresa fosse quella giusta.

Non è possibile parlare di parità tra uomini e donne senza parlare di diversità, intesa come punto di partenza, come necessaria antitesi per un confronto dialettico e per un arricchimento reciproco.

Ecco che immediatamente l’orizzonte della discussione si amplia, fino a coinvolgere non solo il concetto di “differenza di genere”, ma anche quello di “alterità”.

Ormai, è il mondo stesso che si fa innanzi con la sua complessa dialettica locale/globale, ponendoci sfide nuove ed ineludibili. Le relazioni si fanno sempre più articolate e l’incontro con l’altro richiede una nuova capacità di dialogo, di comprensione, di tolleranza. Dobbiamo farci costruttori di nuovi ponti – ponti tra culture, valori, sensibilità plurime e diverse.

Il Festival ha assunto così un approccio pluridisciplinare, sia per consentire l’esplorazione delle diverse modalità con cui si esprime l’essere donna oggi, sia per offrire la possibilità di articolare la riflessione sul tema della differenza su più dimensioni.

4 sono le sezioni fondamentali:

1. La lezione delle pensatrici: *Hanna Arendt, Simone Weil, Maria Zambrano*

È la sezione dedicata a grandi figure della cultura femminile. Attraverso “*Lectio magistralis*”, vengono presentate al grande pubblico le riflessioni di grandi donne capaci di modificare il modo stesso di procedere del pensiero occidentale, partendo dall’esperienza, arricchendola del loro modo di guardare la realtà “con occhio di donna” e restituendo così al pensiero una nuova vitalità.

Per dirla con una di loro, Hanna Arendt, a me molto cara, “Io non credo che possa esistere qualche processo di pensiero senza esperienze personali. Tutto il pensiero è meditazione, pensare in seguito a una cosa”.

2. Partecipazione / Diritto, Politica, Lavoro

È la sezione che riflette sulla necessità di un “potenziamento” del quadro giuridico e sul “rafforzamento” degli strumenti politici ed economici. Si è di recente molto dibattuto sugli strumenti per favorire una più significativa partecipazione delle donne alla politica. Il Dipartimento per le Pari Opportunità, qualche anno fa, aveva addirittura finanziato dei percorsi formativi in collaborazione con alcuni atenei italiani dal titolo “Donne, Politica e Istituzioni”. Non è facile comprendere le modalità attraverso cui favorire questo cambiamento, che è soprattutto culturale. Nel contempo, però, va assolutamente perseguito per non perdere quel valore aggiunto che le diverse esperienze,

esigenze, capacità di vedere ed immaginare delle donne sono in grado di apportare. Come pure è fondamentale il coinvolgimento di rappresentanti di minoranze e gruppi vulnerabili, per realizzare una prassi consapevole della completa parità sul piano della “istruzione, della protezione sociale e delle prestazioni sociali, nonché dell’accesso a beni e servizi”.

3. Una stanza tutta per sé

Ispirandosi a Virginia Woolf, che nel saggio così intitolato evidenzia che, pur possedendo lo stesso talento di William Shakespeare, una donna, a quei tempi – come ai tempi della scrittrice e forse anche oggi? – non sarebbe stata in grado di esprimerlo, e che per poterlo manifestare avrebbe dovuto avere almeno “soldi e una stanza tutta per sé per poter scrivere”, la sezione intende presentare talenti femminili che hanno saputo esprimersi nell’ambito dei differenti saperi. Arte, poesia, cinema, letteratura, teatro... i linguaggi coinvolti – linguaggi nei quali la cultura delle donne ha portato ritmi, tonalità e nuove armonie.

4. Per un lessico al femminile / Dialoghi

Abitudini e comportamenti si esprimono attraverso la comunicazione linguistica. Questa sezione intende riflettere su alcune parole-chiave del nuovo lessico politico-culturale. È strutturata attraverso “dialoghi” che contemperano la presenza femminile e maschile. Dialoghi/confronti sui temi del nascere e del morire, del potere e della responsabilità, del desiderio e della cura, dell’altruismo e della condivisione, dell’etica degli affetti e delle relazioni quotidiane: temi che occupano grande spazio nella mente e nel cuore di uomini e donne di oggi.

Accanto alle 4 Sezioni fondamentali, alcuni altri percorsi paralleli dedicati all’arte contemporanea, alla musica, alla letteratura, al teatro...

Ma non solo. Tenuto conto dell’importanza di una strategia integrata, che, basandosi sulla famosa “tabella di marcia per le pari opportunità”, comprenda un set di azioni volte a conseguire:

- pari indipendenza economica per le donne e gli uomini,
- equilibrio tra attività professionale e vita privata,
- pari rappresentanza nel processo decisionale,
- eliminazione di tutte le forme di violenza fondate sul genere,
- eliminazione di stereotipi sessisti,
- promozione della parità tra i sessi nelle politiche esterne e di sviluppo

si è voluto dedicare un Premio in ricordo di Cecilia – Premio finalizzato all’educazione ed alla formazione delle nuove generazioni, e articolato in tre ambiti fondamentali:

1. il primo ambito riguarda l’*Area della Comunicazione*.

All’interno di una società sempre più complessa, che fa della comunicazione uno degli strumenti fondamentali delle nuove relazioni sociali, si tratta di stimolare sempre di più le giovani donne a creare un nuovo linguaggio – un linguaggio in grado di conciliare sentimenti e ragione, emozioni e pensiero in campagne di sensibilizzazione capaci di dar vita a parole nuove – parole in grado di raggiungere il cuore delle nuove generazioni sui temi della diversità e della differenza;

2. il secondo ambito riguarda l'Area delle Politiche.

Si tratta, da un lato, di pensare al rafforzamento del quadro giuridico ed amministrativo della Regione attraverso nuove politiche istituzionali, ma, dall'altro, di assumere sempre di più – come ci invita a fare la Comunità Europea – il dialogo e la mediazione quali strumenti indispensabili ed efficaci per consentire sia alle istituzioni che ai cittadini di essere protagonisti responsabili di nuove relazioni sociali fondate sul rispetto e la parità di trattamento;

3. il terzo ambito riguarda l'Area della Ricerca Socio-economica.

Si tratta di individuare all'interno di analisi socio-economiche, metodologie o indicatori statistici in grado di fornire informazioni affidabili e confrontabili in materia di parità di genere.

È stata proprio Cecilia una delle prime donne ad aver fatto comprendere, a livello regionale, l'importanza di questi principi come linee guida di cui tener conto negli interventi messi in atto dal Programma Operativo Regionale, in armonia con gli indirizzi nazionali e comunitari, in ciò sapendo tuttavia di poter contare sulla sensibilità della nostra Amministrazione, a cui non ha mai smesso di presentare le sue idee, spesso innovative, con determinazione, coraggio e quel pizzico di sfrontatezza che la rendeva così irresistibile.

Il suo lavoro è per chiunque abbia avuto modo di conoscerla ed apprezzarne le qualità professionali, un riferimento costante. Grazie al suo carattere volitivo ed instancabile ci ha lasciato tanto – tra cose dette e lavoro fatto, idee ed azioni, battute ironiche e confronti accesi – e credo di poter dire che sembra quasi che lei sia ancora con noi. Nell'affermare questo, sono certa di farmi interprete del sentimento di molti di coloro che hanno desiderato contribuire alla realizzazione di questo evento. Attraverso i segni, le voci, la musica, le parole, i suoi amici hanno voluto declinare un pensiero "al femminile" nel modo eclettico e stimolante che a lei sarebbe tanto piaciuto.

Il Festival ed il Premio hanno rappresentato per me – in qualità di Autorità per i Diritti e le Pari Opportunità – una spinta a rinnovare il mio impegno, a fare il possibile affinché il grande potenziale di energie femminili che la nostra Regione può sicuramente esprimere, possa sprigionarsi in forme sempre nuove ed innovative.

Ognuno in questi giorni ha voluto regalare quel filo, quel nastro di ricordi che ci lega a lei; parole che, come in un prezioso tessuto orientale, si intrecciano in trame spesso sorprendenti, restituendoci la straordinaria immagine di una donna tanto unica da sfuggire alle definizioni.

Vorrei perciò ringraziare tutti coloro che hanno reso possibile l'organizzazione del "Festival" e del "Premio Cecilia Salvia": in primo luogo il Presidente Vito De Filippo, cui va un ringraziamento particolare per la sua grande sensibilità ed attenzione, ma anche Franco Pesce e Patrizia Minardi, che ne sono stati promotori, e tutti coloro che, in varia misura, hanno contribuito alla sua realizzazione – Peppe Biscaglia, Rossella Tarantino, Ida Leone, Peppe Romaniello – e ancora tutti gli amici ed i relatori, i cui originali contributi sono raccolti in questo volume.

Grazie a tutti.

Grazie, Cecilia.

Bruna Giacomini

Nel 1938, nel suo celeberrimo *Le tre ghinee*¹, Virginia Woolf aveva individuato tre condizioni perché le donne in quanto donne potessero dare un contributo proprio e decisivo per prevenire o evitare la guerra. Lo scritto è steso in risposta alle molteplici sollecitazioni di cui, come scrittrice ormai famosa, ella era stata oggetto a battersi contro il fascismo e l'incombente prospettiva di una guerra, sottoscrivendo appelli, partecipando ad associazioni pacifiste, offrendo contributi in denaro. In esso Woolf si occupa ben poco della guerra e dà anzi quasi per scontate le motivazioni che dovrebbero spingere l'umanità ad astenersene: quello che le interessa è mostrare come tale richiesta, in quanto si rivolga alle donne per come esse vivono nel suo tempo, sia insensata o soltanto retorica.

Tra l'immaginario estensore della richiesta, un avvocato laureatosi in una delle famose università che fanno il vanto del Regno Unito, e la pur famosa e straordinariamente indipendente per l'epoca scrittrice, esiste un precipizio, un abisso profondo. Esso divide uomini e donne rendendo sin dall'inizio problematica ogni comunicazione sui temi che toccano i fondamenti della vita civile.

Tale abisso dipende da tre aspetti essenziali che configurano una differenza che si manifesta dapprima come una mancanza.

Le donne mancano innanzitutto di istruzione e cultura: le più fortunate, le figlie degli uomini colti, hanno potuto usufruire, pur restando entro le mura domestiche, di qualche lezione magari di musica, matematica o tedesco, ma anch'esse si sono in buona parte dovute sacrificare per l'istruzione dei fratelli, ai quali andava riservato l'accesso ai *colleges* e all'università. Anche se nella civilissima Inghilterra sono esistiti sin dal 1870 collegi femminili a Cambridge e a Oxford, ancora nel 1937 "i collegi femminili non sono membri delle università e il numero [delle donne] cui è concesso di ricevere un'istruzione universitaria è rigidamente limitato, anche se ai fondi dell'Università contribuiscono, beninteso, entrambi i sessi"².

Le donne, anche le più fortunate, guardano il mondo dalla soglia della casa paterna e la loro cultura non si è formata grazie all'istruzione scolastica, al lavoro, all'attività politica e sociale e, più in generale, alla partecipazione alla sfera pubblica, ma è quella che esse hanno tratto dalle loro madri, anch'esse massimamente edotte sulle questioni dome-

1 Cfr. V. WOOLF, *Le tre ghinee*, tr. it. Milano 1979.

2 *Ivi*, p. 53.

stiche, ma del tutto ignoranti circa ciò che accadeva all'esterno del mondo familiare. La guerra dunque, come espressione culminante per quanto estrema della vita e dell'unità politica di un paese, le tocca, ma non le riguarda, così come esse non sono riguardate dalla patria, per la quale non possono né morire né vivere.

Alle donne manca, inoltre, un'altra capacità, senza la quale ogni loro risposta all'appello pacifista diventa irrilevante se non priva di senso: la capacità di agire liberamente e indipendentemente quale è garantita non solo e semplicemente dal diritto di voto (di cui le donne godevano in Inghilterra dal 1919), ma soprattutto da quello a guadagnarsi da vivere, e dunque al lavoro in quanto fonte irrinunciabile di un'esistenza indipendente. Soltanto chi disponga in proprio delle risorse materiali necessarie per provvedere alla propria vita potrà non solo *formulare un giudizio disinteressato* e cioè non condizionato da alcuna subordinazione ad altri, padri o fratelli che siano, sulla guerra come su qualsiasi altra questione che investa la vita pubblica, ma sarà in grado di farlo *pesare* sulla base di un potere reale ed effettivo, che non sia più quello della seduzione, con la quale da sempre le donne hanno 'agitato' su chi le comandava.

Solo dunque l'indipendenza garantita dalla disponibilità di un reddito proprio, consentirà loro di non accontentarsi di esercitare un'influenza indiretta su coloro che soltanto possono decidere e agire, ma di intervenire e battersi *personalmente* per l'una o per l'altra causa, contribuendo anche alla produzione di un diverso sistema educativo che insegni ad odiare e non ad amare la guerra. Tale possibilità dipende, ancora e in ultima istanza, dal fatto di guadagnarsi da vivere: se non potessero trovare lavoro, ritornerebbero a dipendere dai loro padri e fratelli e finirebbero per essere di nuovo, consciamente o inconsciamente, in favore della guerra.

Al tempo di Woolf anche questo diritto era stato riconosciuto in Inghilterra da pochissimo tempo, nel 1919, con la legge che aveva aperto l'accesso delle donne alle libere professioni. Si trattava, tuttavia, per Virginia non solo di affermarlo sul piano formale, ma di sostenerlo operativamente, affinché le donne non restassero consegnate all'unica professione, tuttavia non libera e non pagata, a cui si erano da sempre dedicate, quella "che consiste nel mettere al mondo figli, nel dirigere la casa, nel curare un invalido, nel visitare i poveri e i malati, nell'accudire ora un vecchio padre ora una madre anziana"³.

Alle donne, infine, manca il diritto di esprimere e far valere quella capacità di pensare e di rappresentarsi il mondo in modo autonomo, con la propria testa e il proprio cuore, che viceversa si è tradotta, nel caso degli uomini, in una tradizione intellettuale come quella occidentale, che ha incorporato e trasmesso idee e valori propri a una parte sola dell'umanità.

Esse potranno dunque combattere la guerra, perseguendo così il medesimo fine degli uomini, soltanto se potranno farlo *in quanto donne*, cioè dall'esterno, da estra-

3 *Ivi*, p. 110.

nee alla società degli uomini quali "i fatti della Storia, della legge, delle biografie"⁴ le hanno rese. Se perciò "entrambi siamo decisi a distruggere il male che l'immagine [della guerra] rappresenta poiché siamo diversi, i nostri metodi saranno diversi"⁵. Ne viene allora, conclude Woolf, che "il modo migliore per aiutarvi a prevenire la guerra non è di ripetere le vostre parole e seguire i vostri metodi, ma di trovare nuove parole e inventare nuovi metodi"⁶.

Tali mancanze non indicano dunque nel discorso di Virginia dei vuoti da colmare, delle disuguaglianze da azzerare: non si tratta di estendere alle donne *come* agli uomini istruzione e cultura, opportunità di accesso al lavoro e alla politica, libertà di pensiero e di parola (secondo il vecchio modello emancipazionista che da Wollstonecraft arriva a De Beauvoir), ma di trasformare istruzione, politica e lavoro, modi di dire e di pensare nello stesso momento in cui le donne ne diventano soggetti attivi.

Una simile trasformazione, senza la quale qualsiasi riconoscimento di diritti mantiene al suo fondo un aspetto di espropriazione, non può non implicare una radicale messa in discussione di modelli educativi, forme della partecipazione alla politica e al lavoro, dei fondamenti stessi, in ultima istanza, della nostra tradizione culturale nella sua natura intrinsecamente unilaterale.

All'appuntamento con la storia, quella storia alla quale finora non appartenevano, le donne non giungono tuttavia impreparate. La loro condizione non è affatto quella verginea della fanciulla, che per la prima volta si affaccia al mondo e con occhi del tutto ingenui lo scopre: nascostamente e silenziosamente in questo mondo le donne sono sempre state presenti, ed è anzi proprio da tale clandestinità e silenzio che vengono per Virginia alcune indicazioni fondamentali per la loro condotta.

Le madri che le hanno allevate e la vita familiare all'interno della quale hanno vissuto hanno dato loro alcuni insegnamenti fondamentali che esse non devono dimenticare, ma custodire gelosamente nella nuova vita che le aspetta.

Virginia ne indica quattro, che sono: innanzitutto la povertà: "guadagnare abbastanza da non dipendere da nessun altro essere umano e da poter comperare quel minimo di salute, di tempo, di sapere e così via che occorre per sviluppare il corpo e la mente. Ma nulla di più. Non un centesimo di più"⁷.

La seconda 'lezione' impartita dalle madri concerne la castità: bisogna assicurarsi quanto basta per vivere, ma rifiutarsi di vendere il proprio cervello per denaro, oppure farlo, ma solo per amore della ricerca e dunque obbedendo solamente a se stesse.

Ancora, in terzo luogo, da esse le donne hanno imparato l'arte della derisione: si tratta di rifiutare i segni fittizi e meramente esteriori della pubblicità, dell'onore e della lode che da sempre gli uomini hanno considerato irrinunciabile segno del loro valore.

4 *Ivi*, p. 144.

5 *Ivi*, p. 187.

6 *Ivi*, p. 188.

7 *Ivi*, p. 113.

Infine e soprattutto l'educazione materna ha insegnato loro una forma apparentemente secondaria, ma in realtà assolutamente essenziale di libertà, quella che si manifesta nell'indipendenza "da fittizi legami di fedeltà"⁸, quei legami che impongono vincoli verso la propria patria, religione, università, sesso.

I doveri di lealtà cui sono chiamati tutti coloro che si sono reciprocamente riconosciuti grazie all'appartenenza a tali grandi sistemi di aggregazione sociale e simbolica insieme, non valgono per chi, essendone stato escluso, non è chiamato in nessun modo a risponderne.

Tale libertà, che distingue essenzialmente le donne rispetto al mondo maschile, si presenta dunque come il necessario correlato del loro non coinvolgimento nei confronti di un universo politico e culturale che non è stata forgiato per accoglierle e che, ancora oggi, continua a rifiutarle *in quanto donne*. Proprio tale condizione ha preservato la possibilità di produrre ed affermare un'identità indipendente e originale che come tale va sviluppata e approfondita. Si tratta perciò di pensare all'assenza delle donne non solo come effetto di un'esclusione, di un abuso, di una violenza (anche se questi sono stati e sono tuttora presenti), ma anche come testimonianza di una loro positiva estraneità a una certa cultura, a una certa politica a un certo modo di lavorare. Ciò che, in questa prospettiva, deve allora divenire oggetto di comprensione ed elaborazione, non è quanto gli uomini ci hanno strappato e possono dunque restituirci, ma quegli elementi irriducibili che caratterizzandoci differentemente come donne ci allontanano da una certa forma di esistenza e ci consentono di sperimentare fino in fondo il significato della nostra passività e della nostra assenza.

Così nelle evidenti difficoltà che ancor oggi le donne mostrano a *trovare posto* nel lavoro, ma anche, più in generale, nella vita culturale e politica, è possibile leggere non solo la traccia di un'antica esclusione, ma anche, in controluce ad essa, il segno tangibile di un modo proprio e originale di essere che non sopporta di essere assimilato all'interno dell'ordine sociale e simbolico patriarcale ancora dominante.

Richiamare alla mente gli insegnamenti con cui quasi un secolo fa Woolf ha indicato il percorso per far emergere il diverso modo di essere, vivere e pensare che le donne custodiscono, mi sembra la forma migliore per introdurre il *Festival al femminile* che prende oggi il via, portando alla luce e interrogando proprio le nuove parole e i nuovi metodi che le donne hanno inventato. Ciò che risulta evidente agli occhi del nostro secolo è come il pensiero di quello che ci ha immediatamente preceduto sia stato profondamente segnato da alcune pensatrici che credo rappresentino bene gli ideali woolfiani: le loro filosofie, anche dove certo si alimentano dell'insegnamento di alcuni maestri, non sono in alcun modo riportabili ad alcuna scuola o tradizione in senso proprio, ma configurano contributi originali e positivamente infedeli e sleali nel senso in cui si diceva. Si tratta di pensatrici che sono divenute maestre di pensiero e, non solo per le donne. Come tali esse vengono presentate nella prima sessione del nostro Festival dal titolo: "La lezione delle pensatrici". Si tratta di Hannah Arendt (1906-1976), Simone Weil (1909-1943), Maria Zambrano (1904-1991), filosofe vissute

⁸ Ivi, p.114.

in pieno Novecento, che tuttavia soltanto da pochi anni e soprattutto grazie all'interpretazione delle donne sono state scoperte in tutta la loro straordinaria ricchezza di pensiero.

Della creatività delle donne parleremo anche nella terza sessione, riflettendo sulla possibilità di riconoscere nella scrittura, letteraria, cinematografica, ermeneutica, forme di espressione irriducibilmente femminili. Scrivere 'da donne', girare o recitare 'da donne', interpretare un testo o un personaggio 'da donne', da intendersi non nel significato svalutativo che comunemente si dà a questa espressione - perché ciò che segnala una differenza è inteso come segno di minorità -, ma nella convinzione che vi siano modi di raccontare, di vedere, di cogliere significati, uno stile, un lessico, un modo di connettere i segni, distintivi e originali.

Il titolo di tale sessione, "Una stanza tutta per sé", fa ancora una volta riferimento a Woolf e, in particolare, al suo saggio narrativo del '29 nel quale, ricordando le grandi scrittrici inglesi del 7-800, Burney, Austen, le sorelle Brontë, Virginia si chiedeva cosa avrebbe potuto produrre una donna se invece di scrivere nella stanza di soggiorno, tra il vociare dei bimbi, avesse potuto disporre di cinquecento sterline l'anno e di 'una stanza tutta per sé'⁹.

La seconda sessione ("Partecipazione/Diritto, Politica, Lavoro") è dedicata alla presenza femminile nella sfera pubblica, attraverso le forme del diritto, della politica, del lavoro.

Woolf aveva posto come condizioni perché le donne fossero riconosciute come soggetti capaci di volere e di pensare, il pieno accesso all'istruzione, da una parte, e al lavoro dall'altra. Se consideriamo in questa luce la situazione delle donne in Italia oggi, non possiamo fare a meno di rilevare quanto siano profondamente cambiate le cose, ma come, al tempo stesso, quelle esigenze restino per alcuni aspetti importanti insoddisfatte.

Per quanto riguarda l'istruzione, mai come negli ultimi decenni la presenza dei soggetti femminili sulla scena intellettuale appare tanto imponente da sembrare difficilmente reversibile: donne che studiano, donne che scrivono, donne che dunque pensano, si trovano quotidianamente e senza destare alcun scalpore in quelle stesse sedi (scuole, biblioteche, aule universitarie) dalle quali, fino a meno di un secolo fa, erano escluse o si raccomandava loro di tenersi lontane, per assolvere ad altri, 'ben più importanti' compiti. In Italia nel 1998, poco più di un secolo dalla loro ammissione all'università e ai licei (avvenuta nel 1883 e nel 1888), le lauree assegnate alle donne hanno superato quelle attribuite agli uomini, e ciò vale non solo per le discipline umanistiche, ma anche per quelle scientifiche. Nel 2009, le donne sono state il 56% delle matricole e nello stesso anno degli 11 premiati dall'Accademia svedese delle scienze con il Nobel, 5 erano donne e una di queste veniva insignita per la prima volta del premio per l'Economia.

È significativo che a tale preminenza sul piano della formazione faccia riscontro una condizione di rigida minorità a livello professionale: in tutta Europa, ma in Italia

⁹ Cfr. V. WOOLF, *Una stanza tutta per sé*, tr. it. Milano 2008.

in special modo, i ricercatori e i docenti universitari donne si trovano ai livelli più bassi della carriera.

Quella che allora si delinea è una situazione vistosamente paradossale: le donne possono avere liberamente accesso ad un'enorme tradizione culturale alla cui elaborazione tuttavia non hanno contribuito nel passato e alla quale possono contribuire in maniera ancora assai limitata anche oggi, almeno per quanto riguarda la loro presenza nelle istituzioni deputate alla produzione e alla trasmissione del sapere ai massimi livelli. Anche quando di tale tradizione possono fruire liberamente, con grande difficoltà esse ne diventano protagoniste a pieno titolo.

Non meno vistose appaiono le trasformazioni intervenute per quanto riguarda il lavoro. Dalla seconda metà del '900 la ricerca di un lavoro extra domestico da parte delle donne diviene un fenomeno dirompente sia in Europa che in Italia, con un fortissimo incremento nel nostro paese a partire dagli anni Settanta. Tra il 1972 e il 1995 il tasso di occupazione femminile passa dal 30% circa al 37,5%, raggiungendo nel 2007 il 46,6%. Nonostante venga giustamente rilevato come tali dati mostrino quanto l'Italia sia ancora lontana dagli obiettivi fissati per il 2010 dai paesi europei a Lisbona, e che vorrebbero il tasso di occupazione delle donne al 60%, non v'è dubbio che essi attestino, al tempo stesso, quanta strada si sia fatta nel cammino di acquisizione da parte delle donne del diritto di accesso al lavoro. Va infatti ricordato come mentre per gli uomini la cosiddetta emancipazione abbia riguardato essenzialmente il modo del lavoro, e cioè il miglioramento della loro condizione lavorativa in termini di salario, stabilità, carriera, nel caso delle donne si sia trattato, ben prima e soprattutto, di raggiungere tale condizione, di vedere cioè riconosciuta la capacità di acquisire personalmente le risorse necessarie alla propria sopravvivenza, la possibilità, cioè, di non dipendere da altri, per il proprio mantenimento realizzando così – come già aveva mostrato Woolf – la condizione prima di ogni altra libertà.

Ad uno sguardo più attento, tuttavia, nel campo del lavoro, non diversamente da quanto accade in quello dell'istruzione, le pur profonde trasformazioni intervenute mettono in evidenza il limite costitutivo di un percorso di inclusione femminile che muta le forme dell'assoggettamento, ma non ne tocca i fondamenti. La scena lavorativa, non diversamente da quella intellettuale – ma il discorso andrebbe esteso anche a quella politica e dunque all'intera sfera pubblica – alla quale le donne finalmente possono avere libero accesso rappresenta per loro un ambiente estraneo in quanto è stata costruita e ancor prima pensata per accogliere soggetti maschili. Quanto ancora stonata se non abnorme appaia la partecipazione delle donne a tale scena, si mostra tuttavia con un'evidenza del tutto particolare proprio nel campo del lavoro, a partire dal fenomeno variamente studiato dagli anni Settanta in poi della cosiddetta "doppia presenza" femminile nel lavoro e in famiglia.

Vi sono diversi modi di interpretare e valutare tale nuova forma dell'esistenza lavorativa femminile.

Si potrebbe in primo luogo osservare che mentre per gli uomini la coesistenza di una vita familiare e di una vita lavorativa appare essere un fatto naturale e

aproblematico, nel caso delle donne essa si configura come il risultato di un immane sforzo, sul piano sociale, fisico, psichico, che spesso non è coronato da successo. Lo testimoniano il decremento della partecipazione femminile al lavoro con l'aumento del carico familiare – in Italia e in buona parte d'Europa – e in particolare nel nostro paese la presenza di un tasso di fecondità tra i più bassi al mondo.

Si potrebbe inoltre notare, come mostrano le ricerche sociologiche più recenti¹⁰, quanto tale esistenza duplice sembri in qualche modo corrispondere ai desideri delle donne: esse – nonostante le condizioni economiche avverse – non solo devono, ma vogliono lavorare, oltre a occuparsi della casa e dei figli, e altrettanto non solo devono, ma vogliono avere una vita familiare, oltre a lavorare. Vi è però un aspetto che a me pare più di ogni altro importante: la doppia presenza così come è realmente vissuta dalle donne, e cioè come coesistenza di compiti che si sommano, ma non si integrano, testimonia in maniera assolutamente esemplare di un'organizzazione economico, sociale, culturale, ma ancor più di una forma di vita, con tutto ciò che essa ha di irriflesso e di abituale, profondamente inospitale nei confronti dell'esistenza femminile.

Diviene così chiaro come la rimozione di ogni ostacolo giuridico all'accesso al lavoro sia del tutto insufficiente ad assicurare la loro libertà di lavorare *in quanto donne*, e cioè soggetti socialmente, individualmente, sessualmente differenti.

Una situazione simile si registra sul piano politico, dove al pieno riconoscimento dei diritti civili e politici, sia passivi che attivi, non corrisponde tanto sul piano qualitativo che quantitativo una partecipazione effettiva all'esercizio del potere e, più in generale, alla progettazione politica della vita del paese.

Ciò che tale situazione porta con tutta evidenza alla luce e sulla quale vale la pena di interrogarsi è lo scarto tra il piano dell'acquisizione dei diritti, e dunque della realizzazione quasi del tutto compiuta del processo emancipativo, mediante l'eliminazione delle principali forme di discriminazione *dall'istruzione, dalla politica, dal mercato del lavoro*, e l'esercizio effettivo di tali diritti, in quanto si rivelano inadeguati a garantire la partecipazione delle *donne in quanto donne*, dando così inevitabilmente luogo a nuove forme di discriminazione.

Nel discutere di questi temi ci avvarremo dei contributi di una serie di eccellenti studiosi che interrogheranno la possibilità – per usare l'espressione di una di loro – faccio riferimento al libro di Marisa Forcina – di forme di diritto, di cittadinanza, di lavoro "di altro genere".

La sessione conclusiva ("Per un lessico al femminile/Dialoghi") intende indicare la direzione verso la quale si muovono i diversi percorsi di riflessione che seguiremo in questi giorni.

Se la possibilità che le donne offrano un contributo proprio e originale all'umanità di cui sono parte dipende oltre che dalla cancellazione delle diverse forme di illibertà che ne segnano l'esistenza, dalla capacità conservare e valorizzare fino in fondo la loro differenza, dando ad essa finalmente voce, questa potrà rivelarsi come

¹⁰ Cfr. per tutte AA.VV., *Il doppio sì. Lavoro e maternità*, "Quaderni di Via Dogana", Milano 2008.

tale soltanto misurandosi con quella dell'altro, con le sue parole e i suoi pensieri, non più occultati dalla pretesa di universalità e neutralità, ma riconosciuti nelle loro costitutiva parzialità e unilateralità.

Si è dunque pensato a dei dialoghi tra uomini e donne su temi che meglio possano portare alla luce i modi differenti di attribuire significato a se stessi e al mondo.

Con 'dialogo' qui non s'intende né il mero confronto tra punti di vista diversi, che tali restano prima e dopo il rapporto, e neppure la ricerca di un orizzonte comune capace di superare le differenze in vista di una fusione finale delle prospettive, ma l'effettiva e rischiosa messa in gioco di sé nella relazione, al fine di un'effettiva comprensione non solo del modo di pensare e di vivere altrui, ma anche del proprio, che solo la conoscenza di quello dell'altro può aiutare a produrre.

Ancora con le parole di Woolf: "Una delle funzioni positive che un sesso può svolgere a favore dell'altro è descrivere quella chiazza, della grandezza di uno scellino, che sta dietro la sua testa"¹¹ e che ciascuno da solo non può vedere.

Si sono così individuate due distinte coppie di lemmi.

La prima, *nascere/morire*, indica una polarità che illumina due modi profondamente diversi d'intendere la vita: uno, centrato sulla nascita, che individua nella capacità di iniziare, che ogni nuovo venire al mondo rappresenta, il segno distintivo dell'umano; l'altro che, all'opposto, trova nella mortalità, e dunque finitezza costitutiva dell'esistenza, il fondamento di ogni senso possibile.

Si tratta, come è noto, dell'opposizione attorno a cui si affrontano e al contempo interagiscono nel Novecento Arendt e Heidegger in un confronto serrato che segna direttamente o indirettamente tutta la loro vicenda di pensiero.

La seconda, *potere/responsabilità*, rinvia invece a due modi differenti di affrontare la relazione con l'altro: il primo, volto in forme diverse a difendersi dall'altro, subordinandolo o anche soltanto controllando o comprendendolo; il secondo, preoccupato invece di rispondere al suo appello, di mettersi a sua disposizione fino a morire al posto suo, pur riconoscendone l'irriducibile alterità.

Quello che inizia oggi non è tuttavia un convegno, ma qualcosa di più e di diverso: un festival e cioè, secondo il significato etimologico che spesso si dimentica nell'abuso che si fa di tale espressione, una festa, ovvero una manifestazione piacevole e lieta (dal latino *festivus*) nella quale - secondo il significato poi invalso in inglese e francese - è presente l'elemento musicale.

Gli spettacoli che accompagnano i nostri incontri non sono dunque meri ornamenti aggiuntivi, ma contribuiscono in modo essenziale al senso del nostro stare insieme, condividendo reciprocamente ciò che ci unisce, ma anche e soprattutto quanto ci differenzia e così ci arricchisce l'uno dell'altro.

11 V. WOOLF, *Una stanza cit.*, p.108.

Quaderni

festival femminile



Sessione I

La lezione delle pensatrici



Simone Weil

di Wanda Tommasi

Di Simone Weil ciò che colpisce, dando anche solo un breve sguardo alla sua biografia, è l'assoluta coerenza fra pensiero e vita: il suo è un pensiero vissuto, sperimentale, che nasce dal confronto costante con la realtà storica e sociale del suo tempo, un tempo drammaticamente segnato dal totalitarismo e dalla seconda guerra mondiale.

Nata nel 1909 a Parigi, in una famiglia ebrea non praticante, dell'agiata borghesia, Simone è la minore di due fratelli: il fratello maggiore, André, fin da piccolo manifesta notevoli talenti in campo matematico (diverrà un celebre matematico, all'interno del gruppo bourbakista). Simone si sente intellettualmente inferiore al fratello e, in una delle tipiche crisi dell'adolescenza, dispera di se stessa, teme di non poter giungere alla verità. Ma, da questa crisi, esce con la convinzione che, anche se le sue capacità intellettuali sono limitate, potrà ugualmente accedere alla verità, a patto che lo desideri ardentemente e che faccia un continuo sforzo di attenzione per riceverla.

La madre la educa in un'essenzialità spartana, un po' virile. Bellissima da adolescente, Simone si imbruttirà in seguito, almeno secondo i canoni convenzionali, volendo quasi far dimenticare il suo essere donna.

Fin da giovanissima, dimostra una particolare attenzione per le classi meno privilegiate, in primo luogo per gli operai. Frequenta le scuole superiori al liceo Henry IV a Parigi; una notevole influenza esercita su di lei il suo professore di filosofia, Alain (pseudonimo di Emile Chartier). Si laurea all'*Ecole normale* con la tesi *Scienza e percezione in Cartesio*, in cui ripercorre l'itinerario cartesiano dal dubbio al *cogito*, sottolineando che molto sapere scientifico è contenuto nel lavoro operaio, ma che gli operai non sanno di possederlo.

Dopo la laurea, insegna in alcuni licei di provincia. L'insegnamento è affiancato da un impegno costante a favore di operai e disoccupati, con la partecipazione a manifestazioni in loro favore, che le merita l'appellativo di "vergine rossa", con l'insegnamento in scuole operaie e con la scelta di destinare una parte del suo stipendio a operai e disoccupati, privandosi anche dell'essenziale.

Nel 1932, Simone Weil compie un viaggio in Germania e prevede lucidamente l'ascesa al potere dei nazisti: denuncia la situazione e le responsabilità dei partiti socialdemocratico e comunista in Germania in alcuni articoli pubblicati sulla "*Révolution prolétarienne*", ma la sua denuncia viene male accolta dagli esponenti della sinistra marxista, che la accusano di disfattismo. È opportuno ricordare anche che Simone Weil è stata fra i pochi intel-

lettuali di sinistra della sua generazione a criticare il regime stalinista, da lei considerato come una degenerazione burocratica e totalitaria del marxismo.

Fino al 1933, Simone milita nel "Cercle communiste démocratique", un gruppo di sinistra di ispirazione anarchico-sindacalista, a cui partecipa anche Georges Bataille. Simone continua ad insegnare, ma coltiva il desiderio di andare a lavorare in fabbrica, per condividere la condizione operaia e per conoscerla dall'interno. Nel 1934, dopo aver concluso il saggio *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, chiede un anno di congedo dall'insegnamento e per circa un anno, dal 1934 al 1935, lavora come operaia alla Alsthom prima e alla Renault poi. L'esperienza di fabbrica è molto dura per lei: dice di aver sperimentato lì la schiavitù operaia, una condizione di avvilitamento e di subordinazione che le si imprime profondamente nella carne e nello spirito.

Nel 1935, durante un viaggio in Portogallo, assiste a una cerimonia religiosa in un villaggio di pescatori: lì comprende che il cristianesimo è la religione degli schiavi, e che gli schiavi non possono non aderirvi, "e io con loro", aggiunge. È la prima tappa di un avvicinamento al cristianesimo, che si completerà con un'esperienza di preghiera ad Assisi nel 1937 e con l'esperienza mistica di Solesmes nel 1938. È forte il collegamento fra il suo cristianesimo vissuto e l'esperienza di fabbrica: avendo sperimentato la condizione operaia come una "schiavitù", Simone Weil vede ora gli operai come i più vicini alla croce di Cristo; non potendo mutare, al presente, la loro condizione, in un certo senso li santifica, li pone accanto alla sventura del Cristo crocefisso.

Nel frattempo, ha abbandonato ogni speranza rivoluzionaria, ma cerca comunque di pensare a un miglioramento della condizione operaia attraverso la collaborazione fra ingegneri, imprenditori e operai, in una prospettiva riformista. Nel 1936, allo scoppio della guerra civile in Spagna, Simone Weil vi partecipa per breve tempo, nelle file degli anarchici guidati da Buenaventura Durruti, ma un incidente (si scotta un piede con l'olio bollente) la costringe a rientrare in Francia. Qui, saluta con gioia la vittoria del Fronte popolare e visita alcune fabbriche occupate.

La sua salute è precaria: è afflitta da frequenti crisi di mal di testa, che le impediscono temporaneamente di pensare e di svolgere qualsiasi attività. Per questo motivo, è costretta a chiedere un congedo dall'insegnamento: di fatto, non riprenderà più a insegnare. Nel 1938 assiste ai riti della settimana santa nell'abbazia benedettina di Solesmes, attirata dalla bellezza delle cerimonie e del canto gregoriano: in preda a una delle sue crisi di mal di testa, mentre si sforza di recitare la poesia *Love* di Gorge Herbert come se fosse una preghiera, ha un contatto "da persona a persona" con il Cristo, vive un'esperienza mistica. Questa esperienza condizionerà molto le sue letture e le sue riflessioni successive, come risulta soprattutto dalla lettura dei *Quaderni*, ma non la spingerà a entrare nella Chiesa: la sua vocazione, come preciserà a Padre Perrin, amico e sacerdote che la voleva battezzare, era quella di rimanere "sulla soglia", vicina a tutti coloro che ne erano esclusi. Nel frattempo, si avvicina la seconda guerra mondiale: Simone Weil, che aveva assunto fino a quel periodo una posizione pacifista, nel 1939, allo scoppio della guerra, abbandona il pacifismo e ritiene che Hitler debba essere fermato anche con l'uso della forza. Tuttavia, elabora anche un "Progetto per la formazione di un corpo di infermiere di prima linea": si tratta di donne che dovrebbero essere disposte al sacrificio di sé per pre-

stare i primi soccorsi ai feriti sul campo di battaglia, che dovrebbero essere il simbolo di un coraggio di segno opposto a quello dei nazisti, usato per soccorrere e non per uccidere.

Nel 1940 i tedeschi invadono la Francia e occupano Parigi. Simone Weil si rifugia con i genitori a Marsiglia, da dove, nel maggio 1942, si imbarca con loro per New York. Tuttavia, il desiderio di Simone è quello di ritornare in Europa, per poter partecipare in qualche modo alla lotta contro Hitler. Nel novembre del 1942, Simone ottiene di ritornare in Europa, in Inghilterra, al servizio dell'organizzazione della resistenza francese in esilio a Londra. Qui, Simone vorrebbe partecipare attivamente al conflitto, o con il progetto del corpo di infermiere di prima linea o con una missione pericolosa sul suo francese, ma entrambe le possibilità le sono negate. Le viene invece assegnato il compito di prendere visione dei progetti inviati dai membri della resistenza francese per la riorganizzazione della Francia nel dopoguerra e le vengono affidati dei compiti di propaganda. Simone Weil si consuma per il fatto di non essere là dove si combatte, si sfinisce nella scrittura febbrile dei suoi ultimi testi, fra cui *La prima radice*. Rifiuta di nutrirsi più di quanto possano fare i francesi, a causa del razionamento, nella Francia occupata; debilitata dal lavoro e con un inizio di tubercolosi, non si nutre adeguatamente e la sua malattia si aggrava. Da Londra, viene trasferita nel sanatorio di Ashford, nel Kent, dove muore nell'agosto del 1943. Sulla sua tomba è scritto che era una filosofa e che si interessava dell'umanità.

Io credo che sia importante considerare Simone Weil appunto come una filosofa, rendendo conto della grandezza del suo pensiero, e non elogiarla per l'indubbia santità di una vita, che rischia però talvolta, nelle narrazioni che ne vengono fatte, di scivolare nell'agiografia. Come ha scritto Ingeborg Bachmann, la grandezza della vita di Simone Weil è eloquente di per sé, ma ciò che veramente ci interpella è il suo pensiero (Cfr. Ingeborg Bachmann, "La sventura e l'amore di Dio. Il cammino di Simone Weil", in *Il dicibile e l'indicibile*, tr. it. di Barbara Agnese, Adelphi, Milano 2004). È sul piano della filosofia che dobbiamo raccogliercene l'eredità. Inoltre, è opportuno sottolineare che Simone Weil, in un primo tempo agnostica e vicina alla sinistra marxista, poi cristiana "sulla soglia" e mistica, parte sempre dal mondo per arrivare a Dio: parte dall'esperienza di fabbrica e dalla sventura operaia, e da lì giunge a Dio. Dalla dura necessità e dalla sventura di questo mondo arriva a Dio, ma vi giunge lungo una via negativa: Dio si caratterizza infatti per la sua assenza da questo mondo, che è governato dalla necessità.

Infatti, secondo la particolare concezione weiliana della creazione, Dio si sarebbe assentato da questo mondo fin dall'atto della creazione: quest'ultima sarebbe frutto non di un atto di potenza, di espansione, ma, al contrario, del ritrarsi di Dio per lasciare spazio alle leggi della necessità e alla libertà dell'uomo. Nella creazione, Dio onnipotente rinuncia alla sua potenza per amore: questo mondo è consegnato alla necessità e caratterizzato dall'assenza di Dio. Questo segna la condizione umana con una contraddizione insolubile: noi siamo sottomessi alla necessità, ma tendiamo al bene, che non è di questo mondo. Dobbiamo stare in questa contraddizione: nell'esperienza mistica, l'assenza di Dio si converte misteriosamente nella certezza della sua presenza, ma di questo capovolgimento non dobbiamo fare qualcosa di consolatorio; dobbiamo sopportare la durezza della condizione umana.

È degno di nota il fatto che Simone Weil, che non conosceva la mistica ebraica e che, pur essendo ebrea di origine, era molto ostile nei confronti del giudaismo, ritrovi per suo conto, con questa sua concezione della creazione, una concezione analoga a quella elaborata nel 1500 da Isaac Luria, all'interno della tradizione ebraica della Kabbala: Simone ritrova l'idea dell'esilio, del ritrarsi di Dio.

Se questo mondo è consegnato alla necessità, noi dobbiamo sottostare ad essa: uno dei modi di contatto fra noi e la necessità, forse il più importante, è il lavoro. Quello del lavoro è un tema che accompagna Simone Weil lungo tutta la sua riflessione: il lavoro è una sottomissione cosciente alla necessità, è un modo di agire su di essa conoscendone le leggi e assecondandole. È un modo di agire indiretto, che usa le leggi della natura per volgerle a proprio favore. Il lavoro è prezioso, come contatto con il mondo, anche perché ci sottrae alla fantasticheria, all'immaginazione con cui noi ci poniamo illusoriamente al centro del mondo: il lavoro ci obbliga a decentrarci, a rifuggire dall'immaginazione, a compiere solo i gesti che si traducono in azioni efficaci. Così dovrebbe essere il lavoro cosciente, quello dell'operaio qualificato. Tuttavia, in fabbrica, non è così: gli operai sono incatenati alla catena di montaggio, privati del pensiero, resi incoscienti. Simone Weil, nell'ultima fase del suo pensiero, risponde alla loro condizione, alla schiavitù degli operai, santificandoli, ponendoli vicini al Cristo crocefisso. Nel frattempo, tuttavia, non cessa di cercare soluzioni praticabili per il miglioramento della condizione operaia: da una posizione rivoluzionaria, approda al riformismo e infine all'utopia delle piccole fabbriche decentrate, affiancate da università operaie. Ma il lavoro incosciente, alla catena di montaggio, frutto del taylorismo e del fordismo, non può essere redento: Simone Weil vuole che sia abolito.

Dal tema del lavoro, si dipana il confronto critico con il marxismo: accettato come metodo materialista di analisi, il marxismo è rifiutato dalla Weil come dottrina, cioè come idea di un progresso ineluttabile delle forze produttive verso l'instaurazione del bene e della giustizia. Siamo noi esseri umani a doverci appellare alla giustizia ogni volta che essa sia offesa: nessun meccanismo provvidenziale contribuisce alla sua affermazione; siamo noi a doverla invocare ogni volta che ci troviamo di fronte a un'ingiustizia.

A partire dal tema della schiavitù operaia, si dipana in Simone Weil quello della sventura, che, a mio avviso, è al centro del suo pensiero: la porta stretta della sventura è per Simone quella che la conduce a Dio, all'esperienza mistica di incontro con il Cristo. La sventura, il *malheur*, non è una semplice sofferenza, ma è una sofferenza accompagnata da una degradazione sociale che viene interiorizzata, cosicché lo sventurato arriva a disprezzare se stesso. In questa condizione di inferno su questa terra, si è alla massima distanza possibile da Dio, si vive una sofferenza inutile, insensata, avvilita. Ma, se questa condizione di abiezione e di emarginazione sociale la si accetta, e se si continua ad amare a vuoto, perché non c'è più niente da amare e perché si è sopraffatti da comprensibili sentimenti di odio, risentimento, vendetta, allora la grazia di Dio raggiunge lo sventurato, convertendo il *malheur* in *bonheur*, in gioia della ricongiunzione a Dio. Il *malheur* è nel punto di congiunzione fra la miseria umana e la perfezione divina, è il luogo in cui l'assenza di Dio, sperimentata in tutta la sua amarezza, si rovescia nella sua presenza: è il punto di massima distanza da Dio, una distanza così grande che solo l'amore di Dio può

colmarla. Cristo sulla croce è al centro dell'enigma della sventura: Cristo, sventurato sulla croce, è accanto a chiunque patisca una sventura, e la sua vicinanza converte l'assenza di Dio in certezza della sua presenza.

Per Simone, la sventura è la porta stretta che la conduce a Cristo. Resta da valutare di quale sventura si tratti. In primo luogo, è centrale la sventura operaia, da lei incontrata e vissuta in fabbrica; possiamo aggiungervi la sventura di molti (contadini, vittime del colonialismo e della guerra, vinti della storia, emarginati) con cui Simone Weil ha voluto identificarsi. Possiamo ricordare inoltre, sul piano dell'esperienza personale di Simone, le violentissime crisi di mal di testa che la colpivano frequentemente e che, rendendola temporaneamente incapace di svolgere qualsiasi attività, la portavano a un profondo disprezzo di sé.

Resta da capire se, nella somma di sventure di cui Simone Weil ha voluto farsi carico volontariamente, non c'entri anche una sventura che invece le era toccata in sorte, quella legata al suo essere donna. Perché parlare di sventura a questo proposito? È Simone Weil stessa a metterci su questa strada, quando afferma, come riporta la sua amica e prima biografa, Simone Pétrement, che lei considerava "una singolare sfortuna essere donna". (Simone Pétrement, *La vita di Simone Weil*, tr. it. a cura di Maria Concetta Sala, Adelphi, Milano 1994, p. 36). Abbiamo già accennato al fatto che Simone, col suo imbruttirsi quasi volutamente, voleva far dimenticare la sua femminilità, tendeva a virilizzarsi.

In che senso vada interpretata la "sfortuna" di essere donna ce lo suggeriscono alcune osservazioni dei *Quaderni*. In una di queste, Simone Weil afferma che l'ambizione è soprattutto femminile: commentando la fiaba del pescatore, che, avendo a disposizione dei desideri, diventa signore, poi re, poi imperatore, poi papa... e infine di nuovo pescatore, Simone Weil osserva che "il sublime di questa fiaba è che è sua moglie a spingerlo. L'ambizione è principalmente femminile" (Simone Weil, *Quaderni*, vol. I, tr. it. a cura di Giancarlo Gaeta, Adelphi, Milano 1982, p. 162). Mentre l'uomo è valutato in base a ciò che sa fare, la donna è sottoposta allo sguardo altrui: vale se piace, e quindi il suo valore non è sottoposto ad alcuna misura, ma solo all'arbitrio dello sguardo maschile. La "sfortuna" di essere donna è la subordinazione all'ordine simbolico maschile, l'assenza di una misura propria, la mancanza dell'indipendenza simbolica.

Questa conclusione è confermata da un'altra osservazione dei *Quaderni*, in cui Simone scoraggia la tendenza femminile ad abbellirsi, perché vi vede il rischio che la donna si riduca solo a un oggetto, rinnegando il proprio anelito alla trascendenza: "Elevazione e abbassamento. Una donna che si guarda allo specchio e si orna non sente la vergogna di ridurre se stessa, questo essere infinito che considera ogni cosa, a un piccolo spazio". (Simone Weil, *Quaderni*, vol. II, tr. it. a cura di Giancarlo Gaeta, Adelphi, Milano 1985, p. 175). In quest'annotazione, possiamo leggere l'invito a considerare il corpo femminile come specchio della trascendenza e il rifiuto netto di farsi misurare dallo sguardo altrui. Con una sorta di autoironia, Simone, che, da bella, si rese "brutta", forse proprio per sottrarsi a questo "abbassamento", conclude questa annotazione dicendo: "Una donna molto bella che guarda la sua immagine allo specchio può credere facilmente di essere ciò che vede. Una donna brutta sa di non essere questo" (*Ibidem*).

Queste osservazioni si completano con altre, in cui Simone Weil parla delle donne sventurate nella guerra di Troia: sono le donne dei vinti, sottoposte all'arbitrio e talvolta alla violenza sessuale dei vincitori; doppiamente sventurate, rispetto ai loro uomini, anch'essi sventurati perché ridotti a cose dalla forza brutale della guerra. A partire da queste osservazioni, che convergono nell'indicare la sventura legata alla condizione femminile come subordinazione all'ordine simbolico maschile, come rinuncia a un punto di vista proprio e come adesione ai valori maschili dominanti, Simone Weil si chiede se la subordinazione della donna all'uomo e all'ordine simbolico patriarcale non sia di ostacolo al fatto che Dio possa raggiungerla. Ne conclude che non è così: al contrario, proprio questa subordinazione, ponendo la donna vicina ad altri che come e più di lei sono sventurati, la colloca anche più vicina a Dio. Dopo l'esperienza mistica, che fa sentire alla Weil come la condizione più disgraziata, il *malheur*, possa convertirsi nel *bonheur* della ricongiunzione a Dio, la donna è, insieme con altri che come e più di lei sono sventurati, fra coloro che sono più vicini a Dio: infatti, proprio le situazioni di maggiore durezza nella condizione umana sono quelle che, se accettate, attirano la grazia, favoriscono la discesa di Dio.

In questo senso, credo che sia legittimo parlare di passione della differenza femminile in Simone Weil: la degradazione della condizione femminile, dovuta a una situazione storica di subordinazione e di esclusione dall'ordine simbolico, Simone Weil infatti inizialmente la rifiuta, ma in seguito l'accoglie e la patisce fino in fondo, fino ad incontrare, proprio nel *malheur* di essere donna che le era toccato in sorte, oltre che in quello degli oppressi con cui aveva sempre voluto identificarsi, la croce di Cristo.

L'ultimo tema a cui vorrei accennare è la contrapposizione fra forza e giustizia. Come, in natura, governa sovrana la necessità, così nelle relazioni umane domina la forza. Della forza, Simone Weil parla soprattutto nel suo saggio sull'*Iliade*, scritto alla vigilia della seconda guerra mondiale. (Cfr. Simone Weil, "L'Iliade poema della forza", in *La Grecia e le intuizioni precristiane*, tr. it. di Margherita Harwell Pieracci e Cristina Campo, Borla, Roma 1984). La forza è quella brutale che uccide, riducendo gli uomini a cose, ma è anche quella, meno diretta ma non meno annichilente che, mentre gli esseri umani sono ancora in vita, li fa diventare una sorta di compromesso fra l'uomo e il cadavere, assoggettandoli a un dominio che toglie loro ogni possibilità di azione libera. Lo schiavo è la figura esemplare di quest'ultima forma di assoggettamento.

Simone Weil ha molto riflettuto sulla forza, riconoscendola sovrana non solo in natura, ma anche nelle relazioni umane: tutto, in noi, è governato dalla forza, salvo un punto infinitamente piccolo dell'anima che si sottrae alla forza e che acconsente al bene, all'amore, a Dio. La sua posizione si può sintetizzare così: bisogna riconoscere la forza come assolutamente sovrana nelle relazioni umane e al tempo stesso rifiutarla con dis gusto. Solo l'amore si sottrae alla forza, non fa né patisce violenza, ma si attiene a un'altra logica. Salvare la parte infinitamente piccola dell'anima che si sottrae alla forza e che si attiene all'intelligenza dell'amore è ciò che Simone Weil raccomanda.

La sua posizione al riguardo si può anche riassumere nella formula dell'indipendenza simbolica dal potere: occorre sapere quanto il potere – costituito dalla forza e dal prestigio che sempre l'accompagna – sia sovrano, in noi e fuori di noi, nelle relazioni che intratteniamo con gli altri, e al tempo stesso, bisogna attenersi a un'altra logica, di ori-

gine soprannaturale, dare voce all'infinitamente piccolo che parla il linguaggio dell'amore e non quello della forza.

Entrambe le cose sono necessarie, sia la conoscenza lucida della forza sia il consenso all'amore che si sottrae ad essa: infatti, se manca la prima, rischiamo di illuderci riguardo alle relazioni umane, di sottovalutare l'estensione dell'impero della forza dentro di noi, e di cadere così in un'idealizzazione a buon mercato di noi stessi o degli altri; e, se manca la seconda, corriamo il grave rischio di non dare spazio all'infinitamente piccolo che, in noi, acconsente all'amore e al bene, di soffocare quella parte profonda di noi stessi che non si attiene solo alla logica della forza, corriamo il rischio di far morire in noi il seme dell'amore. Indipendenza simbolica dal potere, cioè dalla forza e dal suo prestigio, è la formula che può riassumere tutto questo.

Secondo la Weil, "nell'universo, accanto alla forza, opera un principio diverso dalla forza" (Simone Weil, *La prima radice. Preludio ad una dichiarazione dei doveri verso la creatura umana*, tr. it. di Franco Fortini, Comunità, Milano 1980, p. 208): questo "principio" è l'infinitamente piccolo che, essendo radicato nel cuore umano, è una realtà fra le realtà di questo universo, e che costituisce dunque il limite della forza, la possibilità che la forza non sia ovunque sovrana, ma che, accanto ad essa, vi sia spazio per la tensione al bene e alla giustizia. Accanto alla fisica naturale, Simone Weil propone di considerare una sorta di fisica soprannaturale.

Quest'ultima dà diritto di cittadinanza, in questo mondo, alla sete di giustizia che abita nel cuore umano: dunque, poiché un essere umano è governato per lo più dalla forza, ma, per una parte infinitamente piccola di sé, si sottrae alla logica della forza ed aspira alla giustizia, il suo comportamento renderà conto di questa duplice componente, della forza brutale da un lato e dell'amore che si sottrae alla forza dall'altro.

Così l'esigenza umana di giustizia non rimarrà inoperosa, ma si iscriverà, insieme alla forza, fra le leggi che governano il nostro universo fisico. La scienza moderna ha torto nel riconoscere la forza come unica sovrana in natura: infatti, le stesse leggi della necessità non sarebbero tali se non fossero sorrette dal pensiero che le pensa, da una rete immateriale di rapporti che rende conto sì della forza, ma che non è la forza, ma è pensiero materialmente presente alla nostra carne.

L'idea che sulla terra non ci sia altra forza che la forza è la tesi della scienza moderna, ma è anche quella dello stesso hitlerismo: l'esigenza umana di giustizia, il pensiero e il limite non vi hanno alcun diritto di cittadinanza. Se fosse così, non ci sarebbe speranza: non ci sarebbe speranza che l'esigenza umana di giustizia potesse essere una realtà fra le realtà di questo mondo, non si potrebbe sperare che la giustizia potesse porre un limite alla forza e impedirle così di essere l'unica sovrana. Ma non è così; Hitler ha torto; la forza non è l'unica sovrana su questa terra; al di sopra della forza, c'è la giustizia, che è "la sovranità della sovranità": «Se la forza è assolutamente sovrana, la giustizia è assolutamente irrealistica. Ma non lo è. Lo sappiamo per via sperimentale. Essa è reale in fondo al cuore degli uomini. La struttura di un cuore umano è una realtà fra le realtà di questo universo, non diversamente dalla traiettoria di un astro». (Simone Weil, *La prima radice. Preludio ad una dichiarazione dei doveri verso la creatura umana*, tr. it. di Franco Fortini, Comunità, Milano 1980, p. 209).

Con questa concezione “materialistica” del soprannaturale, visto come qualcosa di infinitamente piccolo che interferisce con le leggi spietate della necessità, modificandole grazie alla sete umana di giustizia, si conclude *La prima radice*. All’infinitamente piccolo, all’esigenza di giustizia che abita in fondo al cuore dell’uomo, Simone Weil affida la speranza di un mutamento di rotta nella civiltà occidentale: occorre cambiare radicalmente direzione riconoscendo che, accanto alla forza, opera nell’universo un altro principio, la giustizia, che è “incancellabile nel cuore dell’uomo”. La materia, che da un lato è necessità spietata, da un altro lato è obbedienza a Dio.

A questa obbedienza della materia a Dio, inteso come il principio limitatore dell’universo, siamo invitati noi stessi – ogni essere umano, ciascuno singolarmente –, con la fiducia che la nostra sete di giustizia non potrà rimanere del tutto inappagata. Perché la forza non è assolutamente sovrana su questa terra: essa è assoggettata alla saggia persuasione dell’amore, che governa il gioco delle forze riconducendole a dei limiti invalicabili. Simone Weil ci invita così a quell’indipendenza simbolica dal potere – dalla forza e dal suo prestigio – che, pur essendo un seme piccolissimo, può dare grandi frutti: nella politica, nel sociale, nel mondo intero.

Maria Zambrano

di Rosella Prezzo

1. “Sono sempre stata sul limite”

Io non ho ancora smesso di trovarmi in una situazione in cui mi viene imposta la necessità di scegliere: le persone che mi amavano, fin da sempre, mi chiedevano di scegliere tra la letteratura, la filosofia e la politica. Ma io non potevo. Da sempre ho avuto una vocazione radicata, profonda. La filosofia era per me irrinunciabile, ma ancora più irrinunciabili erano la vita, il mondo. Non potevo isolarmi da quello che succedeva nel mondo, né considerarmi a parte; non potevo essere sola, come se fossi svincolata, né potevo limitarmi a una sola attività [...] *sono sempre stata sul limite*.

[da un’intervista in “ABC”, 23 aprile 1989]

In queste parole con cui Maria Zambrano dà conto di sé, in un’intervista rilasciata a *el País* nel 1989, possiamo cogliere alcuni elementi decisivi, prima ancora che del suo pensiero, della modalità di esercitarlo. Ce ne forniscono inoltre il movente: la *vocazione* (Zambrano non è infatti filosofa di professione ma per vocazione); e ci indicano il luogo da cui essa parla, pensa e vede: una *zona liminare* (“sono sempre stata sul limite”).

Ma prima di arrivare a questi due ultimi aspetti, vale la pena soffermarsi sullo strano slittamento che Zambrano imprime ad alcuni termini nella risposta data al giornalista che la sta intervistando e che, facendosi portavoce di un senso comune, di fronte ai suoi testi non sa bene in che cornice disciplinare collocarli. E infatti cosa sono: filosofia, politica, letteratura? E chi ha insomma davanti?

Certo ha di fronte una donna, ormai un’anziana signora, che è stata la brillante allieva di Ortega y Gasset, che aveva sostituito Zubiri alla cattedra di metafisica, e che senz’altro aveva poi superato i suoi maestri. Ma ha di fronte anche un personaggio politico che aveva difeso, anima e corpo, oltre che averla aiutata a nascere, la giovane Repubblica spagnola e aveva lasciato la Spagna, dopo la guerra civile e all’imporsi della dittatura franchista, per un esilio politico durato oltre quarant’anni. Del resto la politica è l’esplicito argomento di molti libri di Maria Zambrano (da *Orizzonte del liberalismo* del 1930, pubblicato a soli 26 anni, a *Persona e democrazia*, ai testi sull’*Europa* uscita dal disastro della Seconda guerra mondiale e dai fascismi). Come definire però opere come *La tomba di Antigone* o *Chiari del bosco* o *Dell’Aurora* se non “letteratura”? D’altronde, avrà pensato il giornalista, non era stata forse appena insignita del

premio Cervantes per la letteratura in lingua spagnola? Prima e finora unica donna ad averlo ricevuto e dato a scrittori come Borges, Paz, Alberti, Llosa.

La risposta di Zambrano è spiazzante: da sempre, dice, mi chiedevano di scegliere tra *letteratura*, *filosofia* e *politica* ma io non potevo. E, subito dopo, ripete e modifica: non potevo rinunciare alla filosofia, ma ancor di più alla *vita* e al *mondo*. Che significato dare a questa trasformazione e traduzione dei termini? A letteratura si sostituisce “vita” e a politica “mondo”. Mentre la parola filosofia rimane invariata. Ma siamo poi così sicuri che essa non vari, o meglio che non sia costretta a variare, presa in mezzo tra vita e mondo, nel legame con queste altre due parole? Legame irrinunciabile e ineludibile, per Zambrano, dato che il pensiero è sempre di un soggetto incarnato, soggetto al tempo, al proprio tempo all’interno di un mondo comune dove “vivere è sempre con-vivere”; perché il mondo del pensiero non smette di appartenere al mondo della vita e non può quindi pretendere, se non con un atto di violenza che è anche di autoaccecamento, di recidere “l’oscuro vincolo” che ci lega al mondo e agli altri.

Il problema quindi non è scegliere tra diverse discipline, tra argomenti cui dedicare il proprio lavoro intellettuale e di cui farne una professione, a seconda di quelli che si chiamano i propri talenti. Per Zambrano qui si gioca ben altro. E la dichiarata impossibilità di scegliere è, in realtà, una scelta precisa e radicale, conseguenza di una travagliata esperienza, attraversata e riflettuta. È in questo quadro che la sostituzione dei termini prende tutto il suo senso.

Ora, da un certo punto di vista non è vero che Zambrano non abbia scelto tra filosofia, letteratura e politica. Nei suoi anni di apprendistato alla filosofia attraversa infatti una profonda crisi che la porta al limite dell’abbandono della filosofia che pure amava. Perché in tutta quella chiarezza di idee e categorie lei, una giovane donna, si sentiva persa; perché quel sapere sembrava rimanere sordo alla “primaria esigenza di esistere in cui consiste la condizione umana”; come se, in quel luogo di pura luce, l’essere umano fosse condannato a rimanere nella sua sconosciuta presenza di puro patimento, anzi sempre più oscurato da tutta quella luce e, abbandonato a se stesso, costretto a vagare come un’ombra, un fantasma. Anche per reazione a ciò si getta a corpo morto nell’attività politica e d’impegno civile, fino ad ammalarsi. C’è poi un momento in cui pensa di dedicarsi alla letteratura (inizia infatti a scrivere un romanzo, come ci racconta in *Delirio e destino*). Ma quando le offriranno un seggio al parlamento della neonata Repubblica (1931) rifiuterà, così come non finirà mai il suo romanzo e tornerà a scegliere la filosofia. Eppure, se abbandona la letteratura e la politica, Zambrano non abbandona certo l’esigenza da cui esse muovono. Ed è qui il punto.

La letteratura (il luogo per antonomasia della scrittura, che è anche luogo della solitudine e dell’intimità) e la politica (il luogo dell’agire di concerto con gli altri, come si esprimerebbe Hannah Arendt) sono piuttosto riscattate e riprese nella loro essenzialità, ricondotte a quella necessità, a quell’esigenza cui esse corrispondono e che non può essere elusa. Il ritorno alla filosofia sarà allora per lei un nuovo inizio, che non significa l’azzeramento o la fuoriuscita dalla tradizione filosofica (al contra-

rio, in quella stessa tradizione mostrerà la presenza di saperi dimenticati, oscurati), ma il frutto di una trasformazione e di una conversione dello sguardo sulla condizione umana che porta a una nuova possibilità di rappresentarla. Qui si radica la sua vocazione filosofica.

Possiamo cogliere tale passaggio in uno dei suoi primi testi che s’intitola proprio *Perché si scrive* (e non, come sembrerebbe più naturale in filosofia, *cosa significa pensare o come orientarsi nel pensiero*). Non si scrive, ripeterà spesso Zambrano, per “un’esigenza letteraria”, ma per “la necessità che la vita ha di esprimersi”. Scrivere, leggiamo nel suo saggio del ’34, “è difendere la solitudine in cui ci si trova”. È un’azione che nasce da una solitudine necessaria, che non è tanto un isolamento dal mondo (tanto è vero che è una solitudine che si comunica, si rende pubblica attraverso lo scritto). È piuttosto una sospensione per poter dare tempo, un tempo supplementare che occorre alla vita, alle forme di vita, affinché non siano puro *passare* fatale. Ciò comporta un addentrarsi del soggetto più in profondità, al di sotto della corrente impetuosa del vivere; per poter sentire “la verità di quel che accade nel seno nascosto del tempo”, il “silenzio delle vite”, per rompere il “mutismo del mondo”. Per fare apparire la trama nascosta della vita quotidiana che scorre silente e forma il canovaccio solo sul quale si può disegnare l’azione straordinaria o l’evento trascendente, quello che s’immortalizza nella Storia. Scrivere è dare quindi corpo e figura ai fantasmi della vita individuale e collettiva riscattandoli (ma non ha forse anche la storia della filosofia e del pensiero i suoi fantasmi da riscattare?).

Scrivere è quindi una solitudine necessaria, perché solo in essa lo scrittore può cogliere il “segreto”, ma è una solitudine resa pubblica. Infatti ciò che lo scrittore, il vero scrittore persegue, a differenza del semplice autore di un libro, non è il puro scritto ma ciò che *si* ottiene per mezzo dello scritto. Si ottiene, perché lo ottiene anche per gli altri, non standone fuori bensì disegnandosi nell’atmosfera del suo proprio pensiero, partecipando alla comune condizione umana.

Sono proprio questi due aspetti, che Zambrano chiama “l’interiorizzazione e l’esteriorizzazione generosa”, a caratterizzare anche la vocazione. Ce lo dice in un testo del 1965 dal titolo *La vocazione del maestro*. Ora, il termine vocazione è in genere un termine che fa attrito con la filosofia, una parola ad essa estranea e che viene invece associata automaticamente alla religione (vocazione religiosa). Ma anche con questa parola Zambrano attua ciò che lei chiama “liberare la parola dal linguaggio”. Liberarla cioè da quel contesto, da quella costellazione di senso in cui è rimasta prigioniera e che ce la fa usare comunicativamente ma non ce la fa più sentire.

La vocazione, come indica infatti il termine latino *vocatio*, è essenzialmente un invito, una *chiamata* che serve per designare il soggetto che la riceve. L’aggettivo, *vocato*, indica infatti che qui il soggetto è attivo e passivo insieme. La vocazione non è la voce stessa, ma qualcosa che è accaduto in conseguenza a questa voce e che acquisisce entità in colui o colei che non soltanto la ode ma che l’accoglie. E ciò accade non tutto in un momento, ma in un continuo dedicarsi, perché prima di un rispondere a è un rispondere di, di se stessi ad altro. Questo processo che coniuga

“l’interiorizzazione e l’esteriorizzazione generosa”, ci dice Zambrano, è come quella del “palombaro che discende nei fondi marini per riapparire in seguito con le braccia colme di qualcosa strappato chissà con quale fatica e che dà senza neppure rendersi conto di quello che gli è costato e che lo sta regalando a quelli che neppure speravano tanto, perché non lo conoscevano”.

È in questo senso che la filosofia è vocazione, in quanto sentire e accogliere l’appello che viene non dall’alto, piuttosto da un basso che aspira all’alto e che il pensiero deve aiutare a venire alla luce, ossia a nascere del tutto, passando dal suo oscuro c’è all’essere dell’esistenza. Vocazione è quindi sentire e accogliere l’appello dalla vita e dal mondo, dall’altro e dagli “altri, nostri fratelli”. E se Zambrano si esprime così non è per un ingenuo e generico amore per la vita o per un’idealizzazione delle relazioni umane, ma perché sa benissimo che la vita inascoltata si rinserra in un ermetismo, oscillante tra incumbente inerzia e ribellione cieca, e quindi facile preda di forze oscure e incontrollabili come è accaduto, e come può sempre accadere, nel dilagare dei totalitarismi; e perché sa che la guerra fratricida è il prototipo di tutte le guerre.

La filosofia per Zambrano non può perciò ridursi a esercizio di volontà intellettuale, né a uno strumento per non sentire, per non patire, in una parola per riscattarsi *dal* vivere. La vocazione filosofica è piuttosto una scelta di vita, un modo di riscattare il vivere dal suo puro passare, di stare piantati nell’esistenza, di stare al mondo “ammirati” senza pretendere di ridurlo a niente, ma facendosi carico della condizione umana nella sua integrità, che significa complessità ma anche ambivalenza, persino ironia (“dove inizia l’umano comincia l’ironia”), fatta di essere e non-essere, solitudine e convivenza, ombra e luce. Tutto ciò non può non modificare la stessa trama filosofica, quel canone filosofico, quel certo criterio normativo del fare filosofia, impostosi a tal punto che in esso l’abbiamo identificata. Proprio perché “il circolo del pensare universale – la filosofia – nella sua perfetta riuscita lascia in ombra e accantona la passività attiva che è vivere”.

In tale “conversione” filosofica anche lo sguardo all’origine, topos della filosofia, è ripreso ma profondamente modificato. L’intera storia del pensiero occidentale ha riservato sempre una particolare attenzione all’*arché*, al principio, inteso come causa prima, fondamento indiscusso e assoluto, come Uno cui tutto va ricondotto perché abbia un senso, o come Essere che è però già l’idea dell’Essere, Essere come idea (come accade ancora nella versione heideggeriana, dove nella questione dell’Essere s’identifica sempre la questione per antonomasia della filosofia). Certo Zambrano non ne disconosce l’importanza e la ricchezza, ma per chi come lei non vuole indagare l’essere ma l’essere umano nella sua intricata condizione vivente non è permesso “eludere l’inferno”, l’inferno del tempo, e anche la necessità di uno sguardo più umile. Lo sguardo che va a quel principio che è di tutti, al nostro “inesorabile punto di partenza” e in cui tutti possono riconoscersi. All’inizio nascente, a quella prima soglia che abbiamo attraversato venendo al mondo; a quella *prima circostanza* che è il nascere.

Proprio alla nascita umana (“la cosa più decisiva e misteriosa della vita”) Zambrano attribuisce una valenza particolare e una pregnanza di significati del tutto sconosciuti alla tradizione filosofica. Ma considerare che ciò che individua l’umano non è il fatto di essere un *mortale* ma un *natale* (come avviene anche in Arendt) ne cambia inevitabilmente la prospettiva.

2. La nascita

L’essere umano ha una nascita incompleta e per questo non si è mai adattato a vivere naturalmente e ha avuto bisogno di qualcosa di più: religione, filosofia, arte o scienza. Non è nato né cresciuto interamente per questo mondo, perché non s’incasta perfettamente in esso, e sembra che niente sia predisposto per lui; la sua nascita è incompleta e così il mondo che lo aspetta. Deve dunque finire di nascere interamente e crearsi il proprio mondo, il proprio posto, deve incessantemente partorire se stesso e la realtà che lo ospita. [...] ma non in solitudine bensì con la responsabilità di vedere e di essere visto, di giudicare e di essere giudicato, di dover edificare un mondo in cui possa venire compreso questo essere prematuramente nato, e in tale situazione fare il proprio ingresso nel gran teatro del mondo senza neppure sapere quale sia il ruolo che gli tocca rappresentare.

[...]

Della prima nascita, [...] atto sconosciuto del dramma in cui l’essere umano ebbe origine, nessuno ricorda nulla. Non c’è coscienza che raccolga quel sussulto nell’essere gettati fuori, esposti d’un tratto alle intemperie, senza appigli. La coscienza [...] dovette incominciare a formarsi allora, nell’istante terribile in cui ci fu da aprire gli occhi e respirare. Fuori dal riparo della verità materna, dove non era necessario né possibile alcuno sforzo, e consegnati a ciò che cade addosso intempestivamente, la vita stessa. [...] *Nascere è un sacrificio alla luce?*

[da *Delirio e destino, Verso un sapere dell’anima, Il sogno creatore*]

La nascita è un inizio, è l’inizio di quel viaggio nel tempo che è la vita umana. Fin qui non ci sarebbe alcuna differenza con le altre creature. Ma come sempre nell’evoluzione della specie le cose si complicano con la comparsa dell’essere umano, la cui nascita complica di per sé sia l’essere sia la vita. Perché in essa c’è, paradossalmente, un meno che è anche un più. Si tratta di un inizio vacillante, indeciso, ambivalente.

La “prima” nascita è una nascita “incompleta”, ci dice Zambrano. Non tanto perché ci saranno in senso stretto altre nascite, ma perché la nascita biologica non è sufficiente alla nascita completa dell’essere umano. Come già per Nietzsche, esso è infatti “l’animale non stabilizzato”: non ha un suo posto nel mondo già definito, come gli animali cui tocca essere quello che sono e sono interamente e inesorabilmente riassorbiti nel vivere, nel compiere senza sosta le funzioni richieste dal dover essere in vita. L’essere umano deve invece divenire ciò che è, cioè un essere umano.

Deve umanizzarsi, non può “limitarsi a essere creatura e basta”, afferma Zambrano. La creaturalità non gli è sufficiente.

L'umano viene al mondo senza sapere quale parte dovrà o potrà esercitarvi, senza conoscere nemmeno il suo nome proprio, come del resto nessun nome. È consegnato cieco alla luce, quasi sacrificato ad essa (“essere dati alla luce”, si dice infatti del nascere nella sua forma passiva). Si sente visto prima di poter vedere e vedersi ma, d'altra parte, per poter vedere/vedersi deve uscire allo scoperto, non in un semplice apparire ma in un dover comparire allo sguardo altrui. Come in una sorta di mandato di comparizione, deve *venire a presenza*. In questa innata esposizione, che è la nascita, la forma primaria in cui la realtà si presenta all'essere umano è infatti quella di un “nascondimento radicale”, in quanto la prima realtà che gli si nasconde è lui stesso. Ma proprio per questo, per svelare il proprio essere nascosto “aspira anche a uscire da sé”, desidera “altro” e desidera la luce: si dice infatti anche che “viene alla luce” (nasce al tempo stesso nella sua forma attiva), in un venire che è il suo avvenire e che non può risolversi tutto in quel primo inizio, nella prima nascita.

Certo, per Zambrano, c'è un aspetto tragico nella nascita umana. L'inaugurazione dell'esistenza è infatti abbandono, esposizione radicale. È da un abbandono che l'essere umano ha luogo, in “quell'istante terribile in cui ci fu da aprire gli occhi e respirare”, in quell'essere gettati fuori dal riparo di un luogo *nel tempo*, nella “fame di tutto”, in cui la vita ci cade addosso e la realtà ci contrasta come un No, come quella sberla che si dà al neonato affinché prenda a respirare da solo. Nel vedere stesso c'è tragedia: essere visti prima ancora di poter vedere e vedersi. C'è qui un patimento, una passività del soggetto.

Tuttavia questa tragedia non è pura fatalità, destino predeterminato. Se nasciamo ciechi non nasciamo fatalmente ciechi. L'estrema passività dell'essere esposti nudi alla vita, e dati come in sacrificio alla luce, non si chiude infatti su se stessa. Non è inerzia, ma è una *passività agente*, che si trascende, uscendo da sé, dal puro esserci in cui non ci si può stare.

L'essere umano è quindi quell'essere che *patisce la propria trascendenza*, secondo una formula che Zambrano usa in modo ricorrente e nella quale tutti e tre i termini sono parimenti determinanti. Ora, patire la propria trascendenza non equivale semplicemente a patire la trascendenza, come se solo il trascendente (l'Altro) potesse dare al soggetto il senso del suo essere al mondo. Ma non si identifica neanche nell'essere la propria trascendenza, come quella di un soggetto che si insedia nel trono del proprio io, autofondandosi in una creazione *ex nihilo*. Secondo quel modello di onnipotenza divina che, per Zambrano, è prevalso nella nostra cultura (“sarete come dei...”) e che cancella pericolosamente l'abisso che ce ne separa: *l'abisso del tempo*, che è la dimensione della vita. È solo qui, nel tempo patito, in cui cadiamo nascendo, che possiamo agire la nostra “necessaria libertà”, la *vera libertà*, che non può essere un'autoaffermazione assoluta che pretende di rallentare e persino di arrestare il tempo.

Luce e tempo sono gli *a priori* della condizione umana, e della sua “inesorabile libertà”. Le sue condizioni di possibilità che come tali mostrano tutta la loro ambivalenza. La luce nascente è tragica (*ferita* che si insinua nel buio come una lama, patimento) ma anche aurorale (luce che si fa strada nel buio). Così il tempo è *catenaccondanna* ma racchiude anche la speranza, che può aprire il futuro. Come ci rivela il ritmo del cuore, primo strumento con cui sentiamo la musica del tempo umano, sentiamo di essere tempo. Nel suo battito inesorabile, che segna i nostri passi nel mondo, vi è infatti anche la sospensione ripetuta, quegli attimi di silenzio e di vuoto, tempo trattenuto e che concede tempo, in cui si riaccende e si rinnova la sua segreta speranza. Il cuore è presenza carnale e simbolica “di quella oscura e palpitante intimità dell'essere in cui infaticabilmente respira, senza mai fermarsi la speranza”. La conoscenza del tempo umano non può essere una conoscenza teorica, è piuttosto “un desiderio di imparare a saperlo trattare”. Invece che a essergli sottomessi o a nutrire una risentita ribellione che erige anche una ragione che colloca le sue verità al di sopra di esso, imparare a percorrerlo nella sua molteplicità, convertendolo in un cammino di libertà. Per questo abbiamo bisogno, afferma Zambrano in *Persona e democrazia*, di un sapere pratico (di un “saper trattare”) che ancora manca: non tanto di una teorizzazione del tempo, bensì di “una fenomenologia precisa del tempo nella vita umana”. Così come manca una “saper trattare con l'altro” che lei chiama *pietà*.

L'inizio umano, la nascita, non è quindi un principio fondante o fondativo in cui poter ancorare e assicurare il proprio essere, e da cui trarre ragione: è inizio nascente, quale iniziale ed essenziale debolezza di dover continuare a nascere e proseguire la propria nascita incompiuta, “patendo la propria trascendenza”, ma non in solitudine bensì con “la responsabilità di vedere e di essere visto, di giudicare e di essere giudicato, di dover edificare un mondo in cui possa venire compreso questo essere prematuramente nato”.

Ma come posso dire tutto questo della nascita, della mia nascita? Infatti se è indubbio che questo evento è il mio inizio, la mia prima circostanza, tuttavia non è stato *presente* per me, a me, perché di essa non c'è stata coscienza. Ma, d'altra parte, proprio perché non è mai stato *un presente* non è mai passato; è rimasto piuttosto inespresso e sospeso. Se non posso ricordarlo, esso può però riattualizzarsi in alcuni momenti della vita umana, in alcune situazioni-limite che per lo più non costituiscono niente di straordinario, dato che in esse la vita umana e la sua prima condizione si danno allo scoperto, nella nudità del puro esserci, dell'essere qui, abbandonati in vita.

In esse riaffiora il *sentire originario*, l'inaugurale e sempre rinascente sentimento della nostra umana vulnerabilità e incompiutezza. Ciò che accompagna queste situazioni-limite è un sentimento, vertiginoso e terribile ma anche stupefacente, come di fronte a un vuoto che si spalanca, un vuoto della mente prima di tutto, e che lascia muti e pieni di stupore. Compito primario del pensiero, per Zambrano, non è quello di distogliere lo sguardo erigendo muri di astrazioni o di ragioni. Ma di rivelarne con una luce appropriata, simile alla luce nascente non dimentica del buio da

cui proviene, le manifestazioni, dandogli anche il tempo, di attenzione di sensibilità e di pensiero, perché possano rivelare la sua verità nascosta.

Se si dà tempo all'oscuro sentire di venire alla luce, sopportando anche il silenzio della parola non detta, ecco che si accende un "chiaro nel bosco", una rivelazione ("visione non riducibile all'analisi"), che il pensiero può seguire affiancandosi con un gesto "pietoso", che non è tanto compassionevole ma che ha in sé *l'intelligenza e il sapere della pietà*, che è quello di saper trattare *con* l'altro, in modo ad esso adeguato.

Ora, proprio da quella estrema e tragica esperienza sul limite che è l'esilio, Zambrano, grazie alla sua vocazione filosofica, ne ha saputo estrarre "quel seme di sapere che feconderà tutta una vita" (nientemeno che "le prove della condizione umana" in tutta la sua ambivalenza) e che ci offrirà come un dono inaspettato.

Maria Zambrano, come sappiamo, prende la via dell'esilio alla fine del gennaio del 1939, in mezzo a una marea di spagnoli che, in fuga dalla Catalogna, attraversano il confine dei Pirenei con la Francia. Sentiamo come Zambrano descrive in *Delirio e destino* il momento in cui percepisce l'entrata in esilio. Il momento in cui si trova sul confine in un piccolo albergo, in attesa di passare... dove?

3. L'esilio

Percepì il cambiamento nella sua condizione nel mondo, di fronte al mondo, per un dettaglio insignificante, come sono solite rivelarsi le grandi cose: ebbe paura sentendo dei passi salire le scale del piccolo hotel, al pensiero che fossero le guardie che venivano a chiederle i documenti, anche se li aveva. Erano invece dei viaggiatori, giovani e allegri, in transito per Parigi, così come anche lei era transitata per strade, sentieri, città, paesi, all'imbrunire, ignorando l'angoscia che dormiva in qualche segreta alcova. Ma ecco che la paura e la distanza che la separavano dagli allegri viaggiatori le diedero la misura del cambiamento della sua condizione, più che l'aver attraversato la frontiera in mezzo a quella immensa folla. Perché quella era la guerra, o qualcosa ancora interna all'epopea vissuta. [...] Ma ora, invece, ormai sola in una stanza d'albergo, adesso sì. Sapeva che si era separata per sempre dalla folla, di cui faceva parte, di cui faceva parte come uno in più, uno tra gli altri; si era separata per sempre, era tornata, *tornava a essere lei*, ancora una volta, a *essere "qui"*, sola con se stessa [...] Ebbero questa rivelazione: non erano uguali agli altri, ormai non erano cittadini di alcun paese, erano esiliati [...]. Vinti che non sono morti, che non hanno avuto la discrezione di morire, sopravvissuti. E ora "qui", dove? [...] Dove si trovavano in realtà? Chi erano in realtà?

[da *Delirio e Destino*]

Chi è in realtà l'esiliato? Ma, prima ancora: dove entra chi entra in esilio? È proprio questo passaggio – quando l'esiliato non è ancora il rifugiato in un altro paese in cui può essere più o meno accolto e non è più quello che ha subito l'espulsione – è questo *attraversamento di confine*, che rimane per lo più oscuro alla coscienza, che Zambrano soggiornandovi dilata fino a renderlo rivelatore.

L'esiliato è lì-qui, lasciato senza nulla, privato di ogni appartenenza e gettato sul bordo della storia. Tra vita e morte che egualmente si respingono. È come se la trama familiare che lo teneva insieme (a sé, agli altri, al suo mondo) d'un tratto si disfaccesse e ne rimanesse unicamente il filo esile del puro esserci cui aggrapparsi. Passa cioè d'un tratto dalla propria vita alla nudità della vita. Ridotto a esserci senza un essere proprio, se non quello che viene a occupare il suo corpo, secondo l'inevitabile legge dei corpi. Abbandonato al semplice fatto di vivere, "l'incredibile fatto di vivere", spogliato di tutto tranne che del suo essere "qui". Ridotto a "larva che palpita sola nel suo inferno temporale", solo col tempo, che batte sul posto, goccia a goccia, senza poter passare: è l'inferno. Un tempo come ripetizione ossessiva, privata delle sue dimensioni estatiche (il passato e il futuro).

Il primo passaggio di frontiera che immette nel "deserto senza frontiere" dell'esilio equivale quindi, paradossalmente, nel ricadere in un "qui", nel puro anonimato dell'esserci. È innanzitutto, quella dell'esilio, la condizione dell'abbandono, dell'abbandonato in vita. In un'esposizione totale, senza riparo, legittimazione o garanzia, "perché dinnanzi al nudo essere nessuna difesa è possibile". Torna allora, l'esiliato, al luogo della passività estrema e all'estrema vulnerabilità, all'essere soggetto a ogni accadere, senza riparo. Come in quel primo istante tragico della nascita.

Proprio qui, nell'estremo abbandono dell'esilio, torna a farsi sentire, torna nel sentire e nel patimento, sotto la sua forma più enigmatica e tragica, il primo venire al mondo. Entrando nel tempo dell'esilio, è lo stesso essere al mondo a diventare straniero, quel mondo in cui non ha posto. L'esiliato non è infatti tagliato fuori dal mondo, vi è piuttosto abbandonato e lasciato cadere. Quello che allora Zambrano ci sta dicendo è che, prima di una frontiera geografica, l'esiliato passa un'altra frontiera, un frontiera interna, intima.

Nell'esperienza limite dell'esilio si tocca il fondo del sentire: il sentire originario, a priori di ogni sentire, perché non è sentimento di qualcosa, ma sentire di sentire, sentire il nudo "ci" del proprio esserci, la nostra sconosciuta presenza, la zona di gravità dell'esistenza, che è tempo. È proprio questo originario patimento a prendere letteralmente corpo nella figura stessa dell'esiliato. L'esiliato diventa allora la testimonianza silenziosa dell'ombra che ci accompagna da sempre. Quel soggetto/assoggettato, primaria vulnerabilità che ogni essere umano è.

Quella dell'esiliato, così come sa restituircela Zambrano, è perciò un'esperienza di verità; una di quelle verità che prima di dirsi *feriscono*, come ci rivela la sua Antigone. Non una verità astratta della ragione, ma una verità che ci tocca *nel vivo*.

L'esiliato rivela in sé, senza saperlo, qualcosa di molto intimo, di così interno "che il non esiliato, colui che sta nella sua casa, sentiva senza vederlo". Qualcosa che lo riguarda intimamente e che nell'esiliato è uscito allo scoperto. Ma questo è anche ciò che induce negli altri, in noi, i non-esiliati, un sentimento perturbante come di fronte a un fantasma. Eppure coloro che abitano stabilmente, avrebbero la possibilità di vedersi in esso, di avere la visione della condizione umana, in tutta la sua tragicità e speranza, e ciò senza che abbiano dovuto pagare il pegno (abbandonare i luoghi familiari, doversi rifare una vita).

Ma è proprio tale visione che non si vorrebbe vedere, che “per la festa civica è scarto”. Non è forse scartarli infatti la prima cosa che facciamo con gli esuli profughi, emigrati, in quei luoghi che con tanta disinvoltura chiamiamo “luoghi di prima accoglienza”? Anche nelle migliori intenzioni, l’esiliato non è sempre visto o come uno di troppo o come uno che ha bisogno di tutto? Non riusciamo infatti a vedere che, proprio nella sua richiesta, ci si offre una possibilità di vedere. La primaria richiesta dell’umano esiliato è infatti, come afferma l’esiliata Antigone zambraniana, la possibilità di dare qualcosa che gli altri, gli stabilizzati, non hanno mai. Chiede di dare asilo a “quella storia che sin da principio restò cancellata”, quella storia prima di tutto patita e pensata “al di là di ogni utopica fantasia dell’uomo”. È da quella storia che l’esiliato proviene, come provenendo da un altro mondo, e che dimostra nel suo silenzioso “adsum”.

Anzi, sembra essere proprio la sua condizione di essere abbandonato e vulnerabile a destare più ostilità, e quasi un sordo risentimento in “coloro che si sono messi in salvo da essa”, in tutti coloro che si ostinano a intendere la vita come un fare e un impossessarsi, “come presa di possesso, dello spazio e del tempo, del proprio destino, e se è necessario dello spazio, tempo e destino altrui”; negli “adoratori del successo”, in quanti adorano il successo nelle cose umane e divine. E quindi considerano, implicitamente, la condizione della vulnerabilità e dell’abbandono una colpa, il tratto di un’indole o un’indolenza. Mentre è la richiesta della vita come speranza e non semplicemente come destino o come appropriazione ciò che l’esiliato torna silenziosamente a chiedere come il suo pane. L’esiliato, inconsapevolmente, ci porge allora un dono, che non sappiamo ricevere: la “dimensione di una patria sconosciuta” che, una volta conosciuta, come sarà per Zambrano, risulta irrinunciabile e che le farà dire vero la fine della sua vita “io amo il mio esilio”.

A questo appello, a questa chiamata, occorre saper rispondere, dandogli ospitalità, quell’ospitalità che la nascita umana dovrebbe avere anche nel pensiero. Perché qui non è in gioco tanto la buona volontà ma “l’intelligenza della realtà umana”. Questo è anche l’enigma di fronte cui oggi è posto (come Edipo davanti alla Sfinge) “l’uomo civilizzato, o semplicemente appartenente alle culture più prospere”, quando si confronta con l’altra faccia dell’umanità, che è il suo stesso lato in ombra, e in cui rischia di perdersi perché non è capace di riconoscerlo.

Ma è solo da lì, da questa notte oscura, che la luce aurorale, che torna ogni giorno come una rammemorazione, può farsi strada. È solo da lì che la storia umana sempre di nuovo riprende.

Chi è stata Hannah Arendt?

di Laura Boella

Chi è stata Hannah Arendt? Questa domanda, quasi ovvia o che ci sembra tale, quando la rivolgiamo a chi incontriamo nella nostra vita, diventa insolita per una pensatrice oggi molto nota. Chiedersi chi è stata Hannah Arendt rimanda a ciò che essa ha vissuto, alle esperienze fondamentali della sua esistenza, a una biografia per molti aspetti drammatica, segnata dall’esilio dalla Germania nazista, dalla faticosa ricostruzione di una vita personale e professionale negli Stati Uniti, e pertanto anche alle opere caratterizzate da un’attualità che continua a rinnovarsi. *Le origini del totalitarismo* (1951, 1956), *Vita activa. La condizione umana* (1958), *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme* (1963), per citare solo le principali, ebbero un’immediata risonanza per le tesi e lo stile argomentativo coraggiosamente controcorrente rispetto ai dogmi ideologici e alle regole del sapere accademico e hanno dimostrato di reggere a revisioni e critiche.

Chiedersi chi è stata Hannah Arendt vuol dire però un cosa più specifica e soprattutto implica formulare una domanda che fa già parte del pensiero arendtiano. In *Vita activa* troviamo infatti la distinzione tra il chi e il che cosa di una persona¹. Si tratta di una distinzione che permette di guardare alla figura di Hannah Arendt in una maniera che non si limiti alla biografia e alla ricostruzione delle sue idee. Di fronte all’imponente bibliografia disponibile in Europa e negli Stati Uniti, è venuto infatti il momento di riflettere sulla figura di Hannah Arendt considerata una pensatrice molto originale e per molti aspetti unica nel contesto del pensiero del ‘900.

La distinzione tra chi una persona è e che cosa una persona fa, produce o crea è il fulcro della teoria arendtiana dell’agire politico. Quest’ultimo infatti viene per così dire riscoperto e sottratto da Hannah Arendt a una secolare atrofie attraverso la sua differenziazione dall’ambito del fare pratico-produttivo, quello che va dallo scrivere libri e poesie, dal dipingere quadri allo stilare un progetto di legge o di costituzione, un bilancio finanziario o ancora al produrre un tavolo o un’automobile. Libri, romanzi, opere d’arte, oggetti d’uso e macchine aggiungono cose nuove al mondo in cui viviamo, rappresentano i diversi modi in cui le persone mettono alla prova e realizzano le loro capacità. Hannah Arendt ci avverte tuttavia che il livello del “che cosa” uno ha detto, fatto, pro-

¹ Cfr. H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, a cura di A. dal Lago, Bompiani, Milano 1989, pp. 155-6.

dotto non ci parla compiutamente dell'essenza della persona, per esempio della sua "grandezza". Quante volte notiamo una disparità tra il contributo che un filosofo, uno scienziato ha dato al sapere o al pensiero e la sua umanità. Il chi uno è stato riguarda qualcosa di diverso da ciò che di sublime o di eccellente può esserci nella produzione teorica o anche nell'attività pratica. Ha invece molto a che vedere con il modo in cui la persona ha vissuto sulla scena del mondo, impegnando ovviamente la sua creatività e produttività, ma mettendo in gioco se stessa sulla scena in cui si scambiano gesti e parole con gli altri, si è ascoltati e visti dagli altri e ci si dà cura della preservazione di questa possibilità unica di essere se stessi. Siamo al centro di una delle tesi fondamentali del pensiero arendtiano: la forma più elevata di agire, quella che esprime al massimo grado la dignità della condizione umana, non è, come pare ovvio per l'epoca moderna, il fare produttivo, bensì l'agire politico, in cui si passa da un atteggiamento individualistico, per quanto rivolto a entità sublimi, come la verità o la bellezza o a valori materiali, come il denaro, a uno di relazione, si vive cioè il mondo che ci circonda non come materia da usare e manipolare e in cui magari assumere un ruolo di protagonisti, bensì come prezioso e insostituibile teatro dell'essere insieme, dell'agire insieme, probabilmente l'unico spazio in cui ciò che facciamo può trovare il suo significato.

La dimensione della politica per Hannah Arendt si lega a una tradizione totalmente alternativa e precedente (uno dei suoi modelli è la *polis* ateniese) quella moderna della politica degli Stati e dei governi. Politica è valorizzare il fatto che la condizione umana è una condizione di pluralità; politica è abbandonare l'isolamento protettivo della vita privata, della famiglia, del gruppo e dell'etnia per accettare il rischio dell'esposizione agli altri per amore di un mondo abitato da persone uniche e diverse le une dalle altre. Certo, in questo modo Hannah Arendt rilanciava la dignità della vita pubblica e del dialogo tra cittadini che in essa si svolge come antidoto allo schiacciamento dell'individuo nella massa tipico dei regimi totalitari. Ma la sua idea dell'agire politico come rivelazione di chi uno è, esplicazione del vincolo essenziale che sussiste tra ogni individuo e la realtà politica, sociale, culturale della sua epoca, esprime una convinzione generale: ogni essere umano può sottrarsi ai meccanismi che fatalmente lo condizionano e trovare il significato della sua esistenza, affermando una libertà che è sostanzialmente potere di iniziativa e di innovazione, capacità di esprimere se stessi e di assumere la responsabilità delle proprie azioni, trasformando il contesto delle relazioni, tradizioni, regole istituite che costituiscono la realtà che ci circonda nel luogo di un radicamento comune di esperienze, di condivisione di un comune destino.

Hannah Arendt è stata una pensatrice della politica, ma, secondo la sua stessa ammissione, non fu un animale politico: grande era la sua riservatezza per quanto riguarda le passioni private e soprattutto la sua idiosincrasia per l'appartenenza a gruppi o partiti. Dire chi è stata Hannah Arendt implica dunque approfondire il modo in cui, insegnando, facendo conferenze, scrivendo, non solo libri e saggi, ma anche molte lettere (oggi si possono leggere i suoi numerosi e importanti epistolari) e col-

tivando numerose amicizie, essa sia stata una pensatrice caratterizzata da una fortissima individualità, che "pensava da sé", secondo l'espressione di Lessing esponente dell'Illuminismo tedesco da lei molto amato, cioè in piena autonomia e libertà, ma per la quale nell'impegno intellettuale e filosofico ne andava, non certo della propria personale eccellenza, bensì della realtà del mondo.

Se la dimensione del chi è la dimensione in cui entriamo in relazione con gli altri e quindi abitiamo il mondo, perché non partire dal modo in cui altri e altre hanno visto Hannah Arendt? Farò due esempi, relativi all'immagine che un uomo e una donna hanno dato di lei.

È noto il duraturo, per quanto discontinuo, legame affettivo e intellettuale di Hannah Arendt con Martin Heidegger, che fu il suo amante e uno dei pensatori che contò di più nella sua formazione. Heidegger, professore a Friburgo, di 16 anni più anziano, già marito e padre, scrive una lettera d'amore nel 1925 alla diciottenne Hannah Arendt e così la rappresenta:

«Quando la bufera sibila intorno alla baita mi viene in mente la 'nostra tempesta' [erano stati sorpresi da un temporale durante una passeggiata] – o ripercorro il silenzioso sentiero che costeggia il Lahn – o trascorro una pausa di tranquillità sognando l'immagine di una fanciulla che con l'impermeabile, il cappello calcato fin sopra i grandi occhi quieti, entrò per la prima volta nel mio studio e, timida e riservata, diede una breve risposta a tutte le domande – ed è allora che riporto l'immagine agli ultimi giorni del semestre – e solo allora capisco che la vita è storia»².

Questa immagine fa venire in mente la foto in cui Hannah Arendt è ritratta a circa 18 anni, con un viso molto dolce e assorto, foto contrastante con altre, che la ritraggono, per esempio a Parigi, negli anni '30, con la sigaretta in mano e un volto già segnato e teso. In effetti, l'immagine di una Arendt fanciulla in boccio straordinariamente intensa, dagli occhi scuri molto espressivi, non fu solo di Heidegger e del suo romanticismo appassionato, ma anche dell'altro maestro e amico, Karl Jaspers, con il quale Hannah Arendt ebbe un rapporto filiale e che la considerò sempre la "schubertiana fanciulla straniera", una creatura difficilmente afferrabile, anzi "caparbiamente recalcitrante", iniziando a capire un carattere che aveva dentro di sé la forza, non dell'aggressività, ma dell'attestazione su di sé³.

Come vide invece Hannah Arendt una donna, forse la sua più grande amica, la scrittrice americana Mary McCarthy? Nel discorso pronunciato in occasione della morte di Hannah Arendt (5 dicembre 1975), Mary McCarthy traccia il ritratto di una donna molto bella, sicura di sé, mettendo in luce i movimenti del suo corpo, il modo

2 H. Arendt-M. Heidegger, *Lettere 1925-1975 e altri documenti*, a cura di M. Bonola, Edizioni di Comunità, Torino 2001, p. 9 (lettera da Todnauberg del 21/3/1925).

3 Cfr. H. Arendt-K. Jaspers, *Carteggio 1926-1969*, a cura di A. Dal Lago, Feltrinelli, Milano 1989, p. 205 (lettera del 22/10/1963). L'espressione di Jaspers, "caparbiamente recalcitrante", è citata da E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt 1906-1975. Per amore del mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 1990, p. 12.

in cui mani, piedi e gambe seguivano il ritmo della concentrazione, dell'assorbimento in sé stessa:

«Bastava vederla una volta ritta su una pedana da conferenze per essere colpiti da quei suoi piedi, polpacci e caviglie che sembravano tenere il passo con i suoi pensieri. [...] Osservarla mentre parlava a un auditorio era come vedere i moti della mente trasferiti nell'azione e nel gesto. Improvvisamente, si arrestava davanti al leggio, aggrottava la fronte, consultava il soffitto, si morsicava il labbro»⁴.

Questa non è una creatura di sogno, più immaginata da una mente maschile che reale, bensì è una donna dotata di un corpo, di un corpo che si muove e muovendosi esprime se stessa.

Dopo lo sguardo dei filosofi e maestri e lo sguardo dell'amica, viene da chiedersi se Hannah Arendt abbia in qualche modo gettato uno sguardo su di sé. In effetti, quando, fuggacemente, ha parlato di sé, Hannah Arendt si è per così dire, ad un tempo, ritratta dentro di sé e presentata agli altri con i tratti della sua persona che avevano una rilevanza per il contesto storico e intellettuale della sua attività.

«La verità è che io non ho mai avuto la pretesa di essere qualcosa d'altro o diversa da quello che sono, né ho mai avuto la tentazione di esserlo. Sarebbe stato come dire che ero un uomo e non una donna – cioè qualcosa di insensato. [...] ho sempre considerato la mia ebraicità come uno di quei fatti indiscutibili della mia vita, che non ho mai desiderato cambiare o ripudiare. [...] Ciò che ti confonde è che le mie argomentazioni e il mio metodo sono diversi da quelli cui tu sei abituato; in altre parole, il guaio è che sono indipendente. Con questo intendo dire, da un lato, che non appartengo ad alcuna organizzazione e parlo sempre solo per me stessa; dall'altro, che credo profondamente nel *Selbstdenken* di Lessing, che né l'ideologia, né l'opinione pubblica, né le 'convinzioni' potranno mai sostituire, Qualunque cosa tu possa obiettare a queste conclusioni, non le capirai se non ti renderai conto che sono davvero mie e di nessun altro»⁵.

In questo brano del drammatico carteggio intercorso con Gershom Scholem in seguito allo scandalo del processo Eichmann, Hannah Arendt è per così dire costretta a uscire allo scoperto e si rivela in un modo che non ha nulla a che vedere con un'immagine di sé contrapposta a quella degli altri.

Con uno sforzo piuttosto tormentoso, Hannah Arendt presenta se stessa senza ombra di psicologia, per i tratti che ne definiscono il posto nel mondo: donna, ebrea, formata nell'ambito della filosofia tedesca degli anni venti. Una volta messi in evidenza i dati di fatto, tutto quanto la definisce e non può essere cambiato (donna, ebrea che parla tedesco), interviene il vero e proprio autoritratto, anch'esso nel segno dell'impossibilità, del negativo: l'enfasi sulla propria identità è sostituita infatti dall'affermazione di non avere alcun vincolo di appartenenza.

4 M. McCarthy, *Addio a Hannah*, in *Vivere con le cose belle*, Il Mulino, Bologna 1990, p. 153.

5 H. Arendt, *Ebraismo e modernità*, a cura di G. Bettini, Unicopli, Milano 1996, pp. 221-2, p. 226 (lettera a Gershom Scholem del 24/7/1963).

Il dato di fatto di una donna ebrea, nata e cresciuta in Germania, non può essere scambiato con nessun tipo di appartenenza di gruppo, di etnia, di partito, di fede. Trasformare la durezza di circostanze "naturali" o storiche (pensiamo alla lacerazione di un'ebrea costretta all'esilio e che rimane legata alla cultura tedesca, pur sentendosi obbligata a lottare contro la persecuzione nazista) che definiscono il nostro essere nel mondo nel possesso di un'identità sarebbe una fatale illusione.

L'unica via per trasformare ciò che è dato in elemento dell'umanità che si incarna in chi noi siamo è assumersi la responsabilità di se stessi, delle proprie azioni e dei propri pensieri, scegliersi degli interlocutori in relazione a questioni di interesse comune.

L'autoritratto più completo lasciatoci da Hannah Arendt è contenuto nel brano di una lettera, scritta il 9 febbraio 1968 a Mary McCarthy:

«Tutto ciò che faccio mi dà una sensazione di futilità. Considerando la posta in gioco, tutto mi sembra frivolo. In confronto a quello che è in gioco tutto mi sembra frivolo. So bene che questa sensazione scompare non appena mi lascio affondare nella lacuna tra passato e futuro, che è il luogo temporale più appropriato per il pensiero. Cosa che non posso fare mentre insegno e devo essere interamente presente»⁶.

È molto raro trovare negli scritti arendtiani un incrocio così stretto, ma anche pieno di imprevisto, tra pensiero e esperienza personale. Il tono iniziale è veramente imprevedibile, perché la pensatrice che tutti considerano una teorica della politica, che esalta la "felicità pubblica" e la *vita activa*, parla di una sensazione di "futilità" relativa a ciò che fa, che scompare nel momento in cui si concentra in sé per pensare.

Quella che sembrerebbe un'antitesi tra agire e pensare viene tuttavia scavalcata da un'ulteriore dimensione, l'insegnamento, in cui la quiete del pensiero non è possibile, ma la persona è lì, con tutta se stessa. Siamo di fronte a una fulminea sintesi del pensiero arendtiano: ciò che si fa, si crea e si produce appare futile e privo di senso per chi, come Hannah Arendt, non crede ideologicamente a un futuro migliore o non si rifugia nella nostalgia del passato.

Ogni azione introduce nel mondo qualcosa di nuovo, ma, se si vuole preservare la libertà di tale innovazione, non bisogna pretendere di governarne gli esiti, che sono imprevedibili perché vanno a intrecciarsi con la rete delle innumerevoli azioni degli altri. Il pensiero rappresenta la via per dare una compiutezza all'agire. D'altra parte, la quiete del pensiero è un luogo senza spazio né tempo, in cui l'individuo si dimentica di sé e si ritira dal mondo.

L'io, la persona ricompare invece nella forma della presenza più piena, corpo e anima, nell'insegnamento, nella dimensione pubblica, in cui è in gioco la formazione dei giovani a cui sta parlando. In queste parole c'è una forte tensione tra l'attività del pensiero come concentrazione in sé e su di sé, il senso di futilità legato a un'epoca piena di minacce (il contesto della lettera è dato dalla campagna elettorale del '68 negli USA, che vede la sconfitta del candidato democratico Eugene McCarthy in favore

6 H. Arendt-M. McCarthy, *Tra amiche. Corrispondenza 1949-1975*, a cura di C. Brightman, Sellerio, Palermo 1990, p. 383.

del meno significativo Humphrey) e l'“esserci completamente” tipico di un'attività come l'insegnamento, in cui l'io non è solo con se stesso, ma agisce in relazione, parla e si rivolge ad altri. Si tratta in ogni caso di un modello estremamente vivo dell'idea fondamentale di Hannah Arendt: il pensiero nasce dall'esperienza vivente, che spesso ci colpisce con la sua durezza e insensatezza e ha una sua tipica incompiutezza, legata alle dinamiche casuali e aleatorie di tutto ciò che si trasforma nel tempo.

Fermandoci a pensare – spesso Hannah Arendt ha usato l'espressione “narrare l'esperienza” – cerchiamo di “comprendere” (un'altra parola chiave frequente negli scritti arendtiani) ciò che accade, gli avvenimenti provocati dalle nostre azioni così come dalle azioni degli altri.

Il pensiero nasce da un urto con l'esperienza e ha pertanto un legame strettissimo con ciò che uomini e donne fanno accadere nel mondo. A questo punto appare molto chiaro il rapporto tra questa idea del pensare e gli studi arendtiani sul totalitarismo, sulla banalità del male, sulla rivoluzione, sull'agire che rischiano di essere traditi quando vengono inquadrati in una disciplina specifica – la storiografia o la teoria politica o anche la filosofia di ascendenza esistenzialista o fenomenologico-heideggeriana.

Hannah Arendt è stata provocata a pensare dagli eventi che hanno sconvolto il '900 (e la sua vita personale): come ha più volte ripetuto, ha voluto “comprendere”. E questa volontà di comprendere era motivata dal desiderio di essere “contemporanea”, anche al prezzo di trovare un accordo (provvisorio) con il mondo che ha prodotto la Shoah e il totalitarismo e la bomba atomica

«Siamo contemporanei fin dove arriva la nostra comprensione. Se vogliamo sentirci a casa in questo mondo, anche al prezzo di sentirci a casa in questo secolo, dobbiamo cercare di partecipare al dialogo interminabile con l'essenza del totalitarismo»⁸.

Tale sforzo di conciliazione che non ha nulla del venire a patti con la realtà così com'è, né rinuncia all'idea dell'imperdonabilità del male, ma ci parla piuttosto della responsabilità di ciascuno a ricominciare, a sottrarsi agli incubi e agli eccessi, una responsabilità nutrita dalla gratitudine e dall'amore per il mondo.

Nell'introduzione all'ultima sua opera, rimasta incompiuta, *La vita della mente*⁹, Hannah Arendt richiama proprio la figura di Eichmann e la sua incapacità di pensare, che non era affatto dovuta a un'“ottusità” frutto di mancanza di cultura o di intelligenza, bensì all'incapacità di distinguere il bene dal male. La coscienza di Eichmann era una coscienza implorsa, si potrebbe dire, una coscienza in cui dominava il disordine delle emozioni, da un lato, dall'altro, l'obbedienza alla norma e all'autorità.

7 Cfr. H. Arendt, *Prefazione alla prima edizione* (estate 1950), in *Le origini del totalitarismo*, a cura di A. Martinelli, Edizioni di Comunità, Torino 1999, pp. LXXIX-LXXXII. Cfr. anche H. Arendt, *Che cosa resta? Resta la lingua. Una conversazione con Günter Gaus*, in *Archivio Arendt 1. 1930-1948*, a cura di S. Forti, Feltrinelli, Milano 2001, p. 37.

8 Cfr. H. Arendt, *Comprensione e politica (Le difficoltà del comprendere)* (1954), in *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, a cura di S. Forti, Feltrinelli, Milano 2003, p. 98.

9 Cfr. H. Arendt, *La vita della mente*, a cura di A. Dal Lago, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 84-5.

Eichmann, come molti criminali nazisti, poteva essere tenero con i suoi bambini o apprezzare la musica di Beethoven e obbedire all'ordine di organizzare nella maniera più efficiente l'eliminazione di vittime innocenti. Una coscienza di questo tipo, in cui emozioni e ragione non hanno più rapporto con la realtà dell'altro, con la sua esistenza e la sua sofferenza, completamente sostituita dalle regole burocratiche e persino da *clichés* linguistici, non è più in grado di chiedersi se ciò che si è fatto è giusto o sbagliato. Appare evidente come un'attività di pensiero di questo tipo si proietti verso una responsabilità politico-morale, o anche verso un esercizio del pensiero come critica di tutto quanto è norma o pregiudizio o abitudine consolidata e ricerca del senso delle proprie azioni.

C'è certamente un orientamento morale in queste ultime riflessioni arendtiane e il loro valore sta nel rivolgersi a tutti gli esseri umani – uomini e donne – che in quanto tali sono titolari della capacità di pensare. In particolare, questa concezione del pensare è particolarmente innovativa perché fa del pensiero un vero e proprio strumento per la circolazione del senso in ogni ambito della nostra esistenza.

Esercitare l'attività del pensiero vuol dire mettere ordine nella vita emotiva, così come cercare di sottrarre l'agire alla sua imprevedibilità. In questo modo, diventa possibile instaurare un legame tra i diversi ambiti dell'esperienza e prepararsi a stare sulla scena del mondo, manifestando chi si è veramente.

Sessione II

Partecipazione/ diritto, politica, lavoro



Genere e diritto

di Carla Faralli

Per secoli il diritto è stato *blind*, cieco, alle *differenze*, comprese le differenze di genere, e ha fatto della generalità delle sue norme il fondamento del principio di eguaglianza e di pari trattamento. Per secoli il diritto è stato costruito e ritagliato sulla base di un soggetto apparentemente neutro (senza sesso, razza, ceto sociale), ma in verità con caratteristiche corrispondenti a quelle dei maschi del gruppo dominante e ha quindi di fatto comportato l'esclusione e la discriminazione di altri soggetti, di etnie e religioni diverse, di ceti sociali subordinati, delle donne.

Le *Dichiarazioni dei diritti* di fine '700, quella americana (1776) e quella francese (1789), sono all'insegna di tre fondamentali ideologie – universalismo, razionalismo e individualismo – ideologie che si integrano e si sorreggono a vicenda, nel senso che i diritti sono concepiti come appartenenti all'individuo che li riconosce attraverso la ragione che appartiene a ciascuno per il solo fatto di essere uomo in ogni luogo e in ogni tempo. L'individuo razionale è per eccellenza l'individuo maschile rispetto al quale le donne sono "naturalmente" diverse, perchè in loro prevale l'emotività e il sentimento. Basti ricordare che Aristotele nella *Politica* descriveva la donna come essere privo di ragione che necessita di esser comandata.

Alla luce di questa diversità "naturale" l'uomo per secoli è stato posto al centro della sfera pubblica e la donna di quella privata.

In Francia Olympe de Gouges, scrittrice, drammaturga, protagonista di primo piano della rivoluzione, di cui finì vittima sulla ghigliottina (per "essersi dimenticata le virtù che convengono al suo sesso ed essersi immischiata nelle cose della repubblica"), denuncia questo stato di cose e nel 1791 riformula al femminile la Dichiarazione del 1789 con la sua *Dichiarazione dei diritti delle donne e delle cittadine*. In essa dichiara che la donna nasce e rimane eguale all'uomo in quei diritti naturali che sono "la libertà, la proprietà, la sicurezza" e afferma il diritto delle donne al libero accesso a tutte le cariche e le funzioni politiche e sostiene, infine, la parità di doveri, l'identica soggezione ai rigori della legge penale e così via.

In area anglosassone nel 1792 Mary Wollstonecraft pubblica *A Vindication of the Rights of Woman*, in cui, come Olympe de Gouges, difende la parità tra i sessi e pone l'istruzione come il primo obiettivo cui le donne devono mirare («la donna se non viene preparata dall'istruzione a diventare la compagna dell'uomo – ella scrive – fermerà il progresso del sapere e della virtù»).

Nel corso dell'Ottocento i diritti proclamati nelle Dichiarazioni settecentesche vengono, per così dire, positivizzati nei codici e si precisano come prerogative civili e politiche dei cittadini, definiti e attuati attraverso l'ordinamento giuridico. Alle proclamazioni universalistiche di fine '700 si contrappongono così normative che limitano la titolarità di tali diritti.

Si pensi al *Codice* prussiano (1794) che sanciva la divisione della società in 3 "stati": i contadini, la borghesia e la nobiltà. Ad uno di questi "stati" ogni cittadino apparteneva o per nascita o per l'attività da lui svolta e diversa era la sua condizione giuridica secondo l'appartenenza all'uno o all'altro di essi.

Si pensi alle limitazioni del diritto di voto: per tutto l'Ottocento e, in alcuni casi, fino al '900: esso spettava solo ai cittadini maschi con un certo reddito, ne erano quindi esclusi parte della popolazione maschile e la totalità delle donne (la Gran Bretagna fu la prima ad ammettere le donne al voto per le amministrative a metà '800, per le politiche nel 1918; in Italia, Giolitti nel 1912 allargò il diritto di voto agli uomini maggiorenni e le donne acquisirono il diritto di voto solo nel 1946; la Svizzera, ultima in Europa, ha concesso il diritto di voto alle donne nel 1971).

Come è noto, è stato Karl Marx a denunciare con forza l'apparente universalismo dei diritti umani: non è l'uomo universale il titolare dei diritti, ma il cittadino borghese e proprietario. I diritti dichiarati dalla Rivoluzione francese sono quindi diritti di quell'uomo e sono riconducibili a fondamenti storici e interessi ben precisi, quelli del capitalismo. Marx prestò, però, poca attenzione al problema della subordinazione femminile, presente invece ad Engels che, con il suo studio sull'Origine della famiglia borghese (1884), interpretò la famiglia (divenuta stabile e monogamica in parallelo con l'introduzione della proprietà privata) come sistema di controllo dell'uomo sulla donna, funzionale all'interesse capitalistico di trasmettere nel tempo la proprietà a eredi legittimi di paternità indiscussa. Corollario di tale sistema era, a livello giuridico, l'esclusione dalla proprietà privata e dall'accesso all'indipendenza economica.

Proprio a seguito della rivoluzione industriale e delle mutate condizioni economico-sociali le donne cominciano a far sentire la loro voce, riproponendo le richieste avanzate da Olympe de Gouges e Mary Wollstenocraft qualche decennio prima.

Nel 1848 in una località degli Stati Uniti chiamata Seneca Falls si tenne un incontro tra donne dal quale scaturì una convenzione la cui prima parte consiste in una ricognizione degli abusi, delle offese e delle usurpazioni attivate dagli uomini nei confronti delle donne e la seconda in una dichiarazione di eguaglianza e di rivendicazione di ammissione a tutti i diritti civili e politici, di parità di trattamento giuridico e di partecipazione alla vita politica.

La *Convenzione* di Seneca Falls apre la prima fase della storia del femminismo, chiamata "femminismo liberale" o "femminismo della parità o dell'eguaglianza" perché, muovendosi all'interno del pensiero e della cultura liberale, rivendica l'estensione alle donne delle stesse prerogative degli uomini (di questa fase fa parte il movimento delle suffragette che aveva come primo obiettivo la conquista del diritto di voto, del suffragio, appunto).

La prima importante esposizione teorica dei fondamenti del femminismo liberale è *The Subjection of Women* (1869) di John Stuart Mill, nel quale, sviluppando argomenti già presenti in altre opere dello stesso Mill e della moglie Harriett Taylor, il grande teorico del liberalismo sostiene che il diritto non deve rendere disuguale ciò che la natura ha fatto uguale, non deve quindi porsi come ostacolo alla libertà delle donne e all'eguaglianza dei sessi. Il presupposto indispensabile per la fine dell'assoggettamento delle donne è la loro partecipazione alla elaborazione delle norme, quindi il riconoscimento di poter essere elette ed eleggere i propri rappresentanti. Ma la liberazione delle donne – sottolinea con grande modernità Mill – richiede una trasformazione culturale della società e riforme dirette a garantire l'accesso all'istruzione, la libera scelta della maternità, il divorzio e l'eliminazione di ogni forma di dipendenza dagli uomini.

Il riconoscimento dell'eguaglianza giuridico-formale, rivendicato nell'800 dal femminismo liberale, viene progressivamente realizzandosi nel corso del '900. Il passaggio essenziale verso la parità è la conquista del diritto di voto che apre la strada all'acquisizione da parte delle donne di altri diritti (uguale accesso alle professioni e alla partecipazione politica). Nel 1948 la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* vieta ogni forma di discriminazione sulla base del sesso e ribadisce uguale diritti tra uomini e donne; tutte le Costituzioni novecentesche sanciscono l'eguaglianza dei diritti tra i sessi (la Costituzione italiana include all'art. 3 il sesso tra i caratteri che non devono dare adito a discriminazione e sancisce agli artt. 37, 48 e 51 rispettivamente la parità di trattamento nel lavoro e la tutela della maternità, il diritto di voto e la parità di accesso agli uffici pubblici e alle cariche elettive; con riferimento all'art. 51 la legge costituzionale n. 1 del 2003, recependo varie direttive europee, ha introdotto il comma "la Repubblica promuove con appositi provvedimenti le pari opportunità tra donne e uomini").

Di fatto, però, molti di questi principi sono rimasti sulla carta fino a tempi più recenti: con riferimento all'Italia basterà ricordare che l'accesso delle donne alla magistratura risale al 1963 (legge n. 66); alle forze armate al 1999 (legge 20/10 n. 380); la parità di diritti dei coniugi è riconosciuta solo con la riforma del diritto di famiglia del 1975 che abolisce l'istituto del capofamiglia e la patria potestà – sostituita con la potestà dei genitori –, l'obbligo per la moglie di assumere il cognome del marito e così via. La violenza sessuale fu definita solo nel 1996 "delitto contro la persona" e non più come "reato contro le morale".

Con riferimento all'accesso alle professioni vorrei ricordare, a titolo di aneddoto, che la prima laureata in legge d'Italia, la piemontese Lidia Poet, nel 1891, dovette sostenere una lunga lotta prima di vedersi riconosciuta la possibilità di iscriversi all'albo degli avvocati. L'argomento formale era costituito dalla normativa che vietava alle donne l'esercizio degli uffici pubblici, divieto caduto con la legge 1176 del 1919 che ridefinisce la capacità giuridica delle donne e abolisce l'istituto dell'autorizzazione maritale, riconoscendo loro "a pari titolo degli uomini" la possibilità di esercitare tutte le professioni, ma nella sentenza di diniego della Corte d'appello la decisione viene motivata anche argomentando che "la facoltà di postulare è cosa contraria alla

riservatezza e alla pudicizia conveniente al sesso. Sarebbe disdicevole e brutto vedere le donne discendere nella forense palestra, agitarsi in mezzo allo strepito dei pubblici giudici contaminate dagli abbigliamenti strani e bizzarri e dalle acconciature non meno bizzarre che le donne sono solite portare".

Il testo inoltre appare colorito da varie "battute", del tipo che i giudici potrebbero far pendere la bilancia a favore di una "avvocatessa leggiadra" oppure che le donne non devono pretendere di divenire uguali agli uomini anziché "preferire di rimanerne le compagne siccome la Provvidenza le ha destinate".

Nel 1913 Teresa Labriola, libera docente all'Università di filosofia del diritto, fu anch'essa esclusa dall'esercizio della professione e i giudici invocarono il parere di Ulpiano «*Foeminae ab omnibus officiis civilibus et publicis remotae sunt et ideo nec iudices esse possunt nec magistratum gerere nec pro alio intervenire nec procuratores existere*».

Nonostante tutti i riconoscimenti di livello internazionale e nazionale, le donne hanno continuato ad essere oggetto di discriminazione tanto è vero che nel 1979 la *Convenzione sull'eliminazione di ogni discriminazione verso le donne* (Cedaw) prende atto che la realizzazione dei diritti delle donne non richiede solo l'estensione formale dei diritti esistenti e impegna gli Stati a prendere misure adeguate per garantire la parità dei diritti tra uomini e donne, eliminando di fatto le discriminazioni.

L'accesso effettivo ai diritti viene posto come un obiettivo per la cui realizzazione non bastano riforme giuridiche, ma sono necessarie trasformazioni giuridiche, economiche, sociali e culturali e, in particolare, una educazione ai diritti che comprende "l'eliminazione di pregiudizi e pratiche consuetudinarie basate sulla convinzione dell'inferiorità o della superiorità dell'uno o dell'altro sesso".

La Convenzione, sottoscritta da 186 Stati, chiede di rimuovere le discriminazioni che limitano la partecipazione delle donne alla vita pubblica e lavorativa e ai processi decisionali, di contrastare la violenza di genere e di impegnarsi per modificare gli stereotipi associati ai ruoli tradizionali di uomini e donne nella famiglia e nella società, incoraggiando un'immagine paritaria di uomini e donne e cambiando la percezione tradizionale delle donne come oggetti sessuali o angeli del focolare.

Ogni quattro anni gli Stati che hanno ratificato la Cedaw (l'Italia l'ha fatto con la legge n. 132 del 14 marzo 1985) sono tenuti a presentare al *Comitato per l'eliminazione delle discriminazioni sulle donne* rapporti di valutazione attestanti i progressi fatti e le misure intraprese a livello legislativo, politico, amministrativo, culturale, economico e sociale. Nel 1999 tale Comitato si è dotato di un Protocollo opzionale, entrato in vigore nel 2000 e firmato da 98 paesi tra cui l'Italia, che prevede strumenti sanzionatori in caso di inattuazioni della Convenzione e permette anche a singoli individui o ad Associazioni di presentare comunicazioni scritte su violazioni di diritti sanciti nella Convenzione.

L'Italia ha presentato l'ultimo rapporto nel 2005 e in esso aveva espresso particolare preoccupazione circa la partecipazione alla vita politica delle donne (rappresentano circa il 20% di deputati e senatori), il perdurare degli stereotipi di genere, il dilagare della violenza alle donne, le differenze salariali (in Europa le donne percepi-

scono in media una retribuzione inferiore del 17% rispetto a quella degli uomini), la discriminazione delle donne migranti.

L'Unione Europea con la Raccomandazione n. 655 del 1984 invita gli Stati membri a interventi specifici e mirati attraverso le cosiddette "azioni positive", indicate come gli unici strumenti in grado di riequilibrare la ripartizione nei vari settori delle possibilità occupazionali e di consentire il superamento degli effetti negativi dovuti alla tradizionale concezione della divisione dei ruoli nella famiglia e nella società.

L'Italia ha dato attuazione a questa storica raccomandazione con la legge n. 125 del 10 aprile 1991 che ha introdotto nel nostro ordinamento le azioni positive con l'esplicito fine di realizzare la parità uomo-donna riconosciuta, come si è detto sopra, dall'art. 3 della Costituzione.

Al fine di realizzare l'eguaglianza sostanziale tra uomini e donne sul lavoro, il legislatore configura diversi modelli di intervento da attuare sia a livello di formazione scolastica e professionale, sia a livello di accesso anche imprenditoriale al lavoro, sia in riferimento alla progressione della carriera e al trattamento economico, sia in relazione ad una migliore ripartizione delle responsabilità familiari tra i due sessi.

La recente Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea (2000), ripresa dal Trattato di Lisbona (2008), ribadisce agli art. 21 e seguenti il divieto di "discriminazioni fondate, in particolare, sul sesso ecc." e la parità di trattamento che "deve essere assicurata in tutti i campi, compreso in materia di occupazione, di lavoro e di retribuzione". "Il principio della parità non osta al mantenimento o alla adozione di misure che prevedano vantaggi specifici a favore del sesso sottorappresentato".

Si noti che l'uso dell'espressione "in favore del sesso sottorappresentato" mira a rispettare un concetto formale di parità, ma è ovviamente pensato al fine di legittimare azioni in favore delle donne e, data la formulazione lata dell'articolo, è possibile ipotizzare tali azioni positive in tutti gli ambiti, compreso quello politico, considerato nevralgico al fine di un reale cambiamento delle politiche a favore delle donne.

Il percorso degli ultimi decenni, che ha portato dal riconoscimento dell'eguaglianza formale alla previsione di azioni per garantire l'eguaglianza sostanziale, è stato scandito sul piano teorico dalla "seconda ondata" del femminismo, il cosiddetto "femminismo della differenza" per distinguerlo dalla "prima ondata" o femminismo liberale ovvero dell'eguaglianza.

La teoria della differenza - che prende come punto di partenza il concetto di "genere" che si affianca e contrappone a quello di sesso, l'uno dato di natura, l'altro di cultura - si è sviluppata a partire dall'inizio degli anni '70 del secolo scorso e, come ha scritto Nadia Urbinati, «è, se così si può dire, un lusso che la cultura femminista può permettersi di apprezzare e coltivare solo dopo che l'eguaglianza giuridica, politica e morale è divenuta una conquista consolidata e unanimemente accettata».

Con riferimento a questa seconda ondata nell'ambito giuridico, i Gender Legal Studies (a volte definiti anche studi di Feminist Jurisprudence o di Women's Law) prendono avvio nell'ambito di un più vasto movimento, i Critical Legal Studies, sviluppatosi con centro ad Harvard. Gli esponenti dei CLS, riallacciandosi alle teorie marxiste, al realismo americano e al decostruttivismo di Derrida, conducono una

critica radicale del liberalismo - che astrae dai rapporti degli individui in nome di un concetto di astratta umanità - e sostengono che il diritto, ben lungi dall'essere razionale, coerente e giusto, come lo rappresenta il pensiero liberale, è arbitrario, incoerente e profondamente ingiusto. I diritti e le libertà, presentati come prerogative dell'individuo, sono in realtà funzionali ai fini politici ed economici del capitalismo.

In questo clima maturò la consapevolezza che l'eguaglianza poteva realizzarsi solo attraverso la valorizzazione delle differenze e che l'utilizzo del diritto in termini di eguaglianza costituiva un boomerang in relazione a certi campi (soprattutto in relazione alle differenze biologiche connesse alla maternità e alla gravidanza) e trattare le donne come gli uomini finiva per penalizzarle, imponendo loro di assimilarsi ai modelli maschili.

Scrivono Iris Marion Young: «L'ideale assimilazione presuppone che eguaglianza sociale significhi trattare tutti in base a medesimi principi, regole e criteri. La politica della differenza sostiene, invece, che l'eguaglianza in quanto partecipazione e inclusione di detti gruppi può richiedere a volte un trattamento differenziato dei gruppi oppressi o svantaggiati».

Nel femminismo più recente è maturata la consapevolezza che, per evitare la distorsione rimproverata alla cultura maschile, è necessario contestualizzare il soggetto femminile valorizzando le differenze di classe, di cultura, di religione fra le donne, evitando di assumere come "punto di vista delle donne" quello della donna bianca, occidentale, eterosessuale, di classe media, laica o di religione cristiana.

Questa nuova consapevolezza fu inizialmente il frutto delle obiezioni delle femministe nere, ebraiche o omosessuali che sottolineavano la loro difficoltà nel riconoscersi negli interessi della donna così come difesi e sostenuti dal femminismo bianco eterosessuale. Negli Stati Uniti si è sviluppata, ad esempio, una critica femminista nera in cui si intersecano teorie femministe e della differenza razziale. Le femministe nere dichiarano di aver difficoltà a fare propri sia i discorsi delle femministe bianche sia quelli dei teorici neri, per lo più maschi, della differenza razziale, proprio per il carattere di intersezione delle loro identità e per la complessa situazione provocata dalle forze combinate di razzismo e sessismo nelle loro vite.

Queste critiche hanno portato a un nuovo modo di intendere l'identità femminile, vista come punto di intersezione del genere con altre variabili e differenze, tanto che alcuni parlano di una "terza ondata del femminismo", identificata dai concetti di "multiposizionamento", "intersessualità" o "posizionamento interagente".

Il rapporto concettuale tra eguaglianza e differenza e la rivendicazione di un'eguaglianza che si realizzi attraverso la valorizzazione delle differenze hanno alimentato negli ultimi venti-trenta anni un ampio dibattito soprattutto negli Stati Uniti, diffusosi poi anche in Europa soprattutto nei paesi del nord con qualche eco anche in Italia (particolarmente significative le riflessioni di Letizia Gianformaggio e Tamar Pitch).

A questo proposito Marta Minow ha formulato il noto "dilemma della differenza", osservando come la differenza, concepita per lo più come inferiorità, non può

essere facilmente corretta attraverso il diritto: infatti con una legge *sex-blind* e con politiche di parità (secondo la strategia della prima ondata del femminismo, quello liberale dell'eguaglianza) si mantiene lo svantaggio della differenza, ma con un approccio differenziato e *sex-responsive* (come quello che ispira le azioni positive) si evidenzia e amplifica la differenza. Il dilemma, come è chiaro, consiste nel fatto che si ricrea la differenza sia ignorandola sia evidenziandola.

È questo il contesto nel quale si discutono, ad esempio, le politiche relative alla gravidanza e alla maternità delle lavoratrici. Senza disposizioni che prendano in considerazione gravidanza e maternità nei rapporti di lavoro, dicono le sostenitrici di leggi *sex-responsive*, le donne dovranno pagare da sole i costi della riproduzione (in termini di tempo, carriera e simili). D'altra parte, controbattono coloro che difendono le politiche *sex-blind*, questo tipo di disposizioni favorevoli alle lavoratrici-madri tendono a "marcare" le donne come lavoratori "problematici" e a rinforzare l'idea che solo le donne devono occuparsi dei figli.

In concreto quindi il dilemma della differenza della Minow si traduce nella domanda: le donne stanno meglio se vengono trattate come "lavoratrici normali" da norme *sex-blind* e risolvono le questioni legate alla maternità nel privato o stanno meglio se una legislazione *sex-responsive* prevede particolari trattamenti in caso di gravidanza e maternità, ma loro devono pagare il prezzo della loro "condizione speciale"?

Nel dibattito è stato messo in rilievo che il termine differenza nel dilemma sopra riportato è connotato negativamente alla luce di un diritto costruito su categorie maschili che valuta quindi negativamente tutto ciò che si differenzia dal modello. Di qui un certo scetticismo sul ruolo che il diritto, costruito in base a modelli, categorie e valori prevalentemente maschili può avere quale strumento capace di portare benefici alle donne.

La sociologa inglese Carol Smart ha individuato tre diverse prospettive delle femministe in ordine al diritto, sintetizzabili nei tre slogan: il diritto è sessista, il diritto è maschile, il diritto è sessuato.

La prima è caratterizzata dalla critica al diritto vigente che si presenta come razionale, imparziale e invece discrimina le donne; la seconda denuncia il diritto come intrinsecamente maschile; la terza rivendica un diritto delle donne.

Le tre fasi descritte dalla Smart possono essere ricondotte, con una qualche approssimazione alla distinzione di Minda tra femminismo *liberal*, femminismo culturale e femminismo radicale.

Mentre le femministe *liberal* pongono al centro del dibattito il problema dell'eguaglianza/differenza, le femministe culturali, rielaborando le teorizzazioni della psicologa Carol Gilligan, enfatizzano la diversità, la "voce diversa" delle donne rispetto agli uomini (ricordo che l'opera principale della Gilligan *In a Different Voice* è stata presentata in traduzione italiana col titolo fuorviante *Con voce di donna*).

Gilligan sostiene che "c'è un modo tipicamente femminile di affrontare i dilemmi morali e giuridici, un modo che è stato ignorato o sottovalutato nella dottrina e negli studi giuridici". Attraverso numerose interviste, compiute in tre diverse ricerche, a uomini e donne di varie età, Gilligan perviene a sostenere che la moralità

femminile è prevalentemente quella della cura e della responsabilità e si differenzia da quella maschile, improntata ai concetti di giustizia, di eguaglianza, di equità, ecc. Quindi, mentre l'uomo compie le sue scelte in base a tali principi, la donna poggia le sue decisioni sul riconoscimento dei differenti bisogni di ognuno e sul rispetto e la comprensione di essi.

A tal proposito Gilligan scrive: «L'etica dei diritti si fonda sul concetto di eguaglianza e sull'equità del giudizio, mentre l'etica della responsabilità poggia sul concetto di giustizia distributiva, sul riconoscimento della diversità dei bisogni. Dove l'etica dei diritti dà espressione al riconoscimento dell'egual rispetto dovuto a ognuno e mira a trovare un equilibrio tra le pretese dell'altro e le proprie, l'etica della responsabilità poggia su di una comprensione che fa nascere la compassione e la cura».

Le due prospettive non sono necessariamente contrapposte, ma è evidente che in determinate situazioni concrete possono dar luogo a scelte molto diverse.

Come ha sottolineato Joan Tronto, tre caratteristiche fondamentali distinguono l'etica della cura dall'etica della giustizia. In primo luogo, l'etica della cura ruota intorno a concetti morali diversi rispetto a quelli intorno a cui ruota l'etica della giustizia: la responsabilità e la relazione al posto dei diritti e delle regole. In secondo luogo, l'etica della cura è legata a circostanze concrete invece di essere formale ed astratta. In terzo luogo, essa può essere meglio descritta come un'attività – l'attività di cura – piuttosto che come un insieme di principi, nel senso che non è fondata su principi universali ed astratti, ma su esperienze quotidiane e su problemi che persone reali sperimentano nella vita di tutti i giorni.

Il dibattito che l'opera di Gilligan ha suscitato ha messo in luce la pericolosità dell'identificazione tra etica della cura e moralità femminile – identificazione che, peraltro, ribadisco, Gilligan non ha mai fatto in termini definitivi –, in quanto ciò rischierebbe di legittimare la divisione sociale del lavoro sulla base del sesso, di mantenere le donne in un ruolo subalterno e di perpetuarne l'esclusione dalla sfera pubblica.

Alla luce di tale dibattito, l'etica della cura viene sempre più considerata non come contrapposta all'etica della giustizia, ma come ad essa complementare. Con particolare forza Joan Tronto ha sostenuto che l'etica della cura non deve essere relegata alla sfera privata, ma deve essere estesa alla sfera politica quale fondamento di una società democratica più giusta.

La corrente del cosiddetto "femminismo radicale", infine, ha come esponente più nota Catharine MacKinnon, che sostiene, da un lato, l'infondatezza dell'idea della universalità e neutralità del diritto, dall'altro, il suo carattere sessuato e funzionale alle prospettive maschili.

Il punto di partenza attraverso cui percepire la disuguaglianza è la pratica del "gino-centrismo" (*woman-centredness*), in base alla quale i diversi problemi sociali, politici, tecnici o pratici, vanno identificati a partire dall'esperienza concreta delle donne. L'applicazione di questo metodo permette di rivelare che il sistema giuridico esistente comporta per le donne pregiudizi che vanno ben oltre la mancata previsione di uguali diritti e opportunità tra i due sessi. Il diritto è centrato sull'uomo, piutto-

sto che sull'essere umano, e incorpora una retorica invisibile che porta a risolvere la donna all'interno della soggettività maschile e, al contempo, ad escluderla.

Per MacKinnon, quindi, il problema non è tanto se il diritto debba trattare le donne in modo identico o differente rispetto agli uomini, ma piuttosto quello di evitare che continui a costituire uno strumento di subordinazione e oppressione. In quest'ottica vanno viste le battaglie condotte dalla MacKinnon, ad esempio, per il riconoscimento delle molestie sessuali come reato o per il divieto della pornografia.

Alla legge contro le molestie sessuali la giurista americana attribuisce anche il valore di un test sulla possibilità per le donne di ottenere una trasformazione sociale attraverso il diritto. Il divieto di molestie sessuali sul luogo di lavoro non solo tutela le donne da comportamenti lesivi della loro identità, della loro libertà e anche dei loro interessi, ma contribuisce a una trasformazione sociale più profonda: si tratta, infatti, di uno di quei casi in cui una norma giuridica, attraverso la sua portata simbolica e la sanzione, opera progressivamente un mutamento nella coscienza sociale. Quei comportamenti, ora qualificati come molestie, prima di una legge che li sanzionasse e desse loro un nome non erano recepiti come lesivi. MacKinnon nota, infatti, che la battaglia per il riconoscimento giuridico delle molestie sessuali ha reso le molestie sessuali non solo legalmente ma anche socialmente illegittime.

Un'altra battaglia giuridica di ampia risonanza di cui MacKinnon è stata uno dei principali protagonisti è quella per il controllo della produzione e della diffusione di immagini pornografiche. Ella sostiene che la pornografia è uno strumento della cultura maschile che alimenta le discriminazioni femminili: la pornografia infatti propone un'immagine umiliante della donna che si ripercuote in tutte le situazioni, dalla famiglia al lavoro, e produce danni, conseguentemente, non solo a singoli individui, ma alle donne come collettività. Sul piano giuridico il caso della pornografia è, almeno in America, molto complesso, perché mette in campo, da un lato, la libertà di espressione e di stampa, tutelata dal Primo Emendamento della Costituzione, e, dall'altro, l'eguaglianza dei sessi, tutelata dal Quattordicesimo Emendamento. Nel 1985 la Corte d'Appello dell'Indiana ha, ad esempio, dichiarato incostituzionale un'ordinanza, largamente influenzata dalla MacKinnon, che vietava la "produzione, vendita, esibizione o distribuzione" di materiale pornografico, sottolineando il ruolo centrale del Primo Emendamento nella cultura giuridica statunitense.

Sul piano filosofico questa posizione dei giudici ha trovato sostegno in Ronald Dworkin che scrive: «Se dovessimo fare una scelta, come richiede MacKinnon, tra libertà ed eguaglianza... dovremmo scegliere la libertà perché l'alternativa sarebbe il dispotismo di una polizia del pensiero».

Il movimento femminista, sviluppatosi prevalentemente in America, ma anche in Canada e in Australia (dove nelle Università sono presenti corsi di *Feminist Jurisprudence*, *Feminist Legal Theory* e *Women's Law*), ha un'interessante "filiazione" in Europa nella scuola scandinava di *Women's Law*, rappresentata in particolare da Tove Stang Dahl, docente di questa disciplina all'Università di Oslo. «L'armamentario giuridico di oggi – scrive la giurista norvegese –, neutro rispetto al genere, si incontra con una realtà sessuata o, viceversa, la realtà sessuata si incontra con il moderno

diritto monosessuato. È il complicato scambio fra vita e diritto che ne risulta ciò che la ricerca del diritto delle donne intende mappare e capire, con l'obiettivo specifico di contribuire all'eguaglianza vera, al riconoscimento dell'egual valore e alla maggiore libertà delle donne».

Avvalendosi, quindi, degli strumenti critici della sociologia del diritto e di ricerche empiriche qualitative e quantitative, Tove Stang Dahl, partendo dal presupposto che "il diritto non è maschile per struttura e vocazione", ma che lo è in quanto è stato storicamente elaborato dagli uomini, si è impegnata nella promozione di un diritto che prenda atto della diversità dei generi e si sforzi di "capire la posizione giuridica delle donne, in particolare con l'obiettivo di migliorarne la posizione nella società".

La teoria femminista ha quindi per Tove Stang Dahl due livelli: uno di analisi e uno di proposta, vale a dire al primo livello è volta a comprendere e spiegare le implicazioni di genere contenute nel diritto; mentre, al secondo livello, si pone in una prospettiva critica e politica di riforma del diritto. Il diritto femminile si trova nella necessità di tagliare trasversalmente i confini tradizionali dell'ordinamento giuridico, di qui la necessità di una disciplina autonoma *Women's Law*, appunto, articolata in nuovi settori giuridici, come quelli che la giurista scandinava chiama, *Housewife's Law*, *Birth's Law* ecc., disciplina impensabile in una facoltà di Giurisprudenza italiana!

A differenza infatti di quanto succede in altri paesi, soprattutto di area anglosassone e nordica, dove i corsi di *gender studies* sono stati istituzionalizzati tra gli anni 60 e 70, in Italia gli studi di genere non costituiscono per lo più discipline a se stanti, ma sono inseriti all'interno di altre discipline o si sviluppano come seminari o moduli all'interno di corso ufficiali, affidati quindi all'iniziativa di singoli docenti senza alcuna istituzionalizzazione.

Tali studi che si occupano non solo di rapporti tra maschile e femminile ma anche tra culture diverse, punto di grande rilievo per i cambiamenti culturali e sociali che stanno avvenendo nella nostra società dovrebbero, a mio parere, entrare nella formazione dei docenti e degli studenti, perché solo dalla comprensione di questi mutamenti potrà seguire quel cambiamento in grado di creare una cultura di parità capace di incidere sulle politiche e sulle scelte decisionali.

Maternità e lavoro: la sfida della doppia presenza

(abstract ragionato)

di Donatella Barazzetti

1. "Doppia presenza" come sfida

La categoria di "doppia presenza" nasce alla fine degli anni '70 (Balbo 1978, Zanuso 1978) e coglie lo straordinario significato identitario dell'ingresso delle donne nel mondo del lavoro, aprendo nuovi orizzonti interpretativi. La doppia presenza rimanda alla capacità che le donne mostrano di saper abitare mondi molto diversi e logiche temporali differenti, transitando quotidianamente attraverso il confine immateriale che separa la dimensione pubblica da quella privata, l'affettività dal mercato. E contemporaneamente sottolinea il sedimentarsi di una nuova condizione del femminile. Le donne hanno sempre lavorato, ma il rapporto con il lavoro è stato solitamente subordinato alle logiche della centralità del matrimonio e del "destino riproduttivo": famiglia e figli segnavano l'uscita dal mondo del lavoro, e in ogni caso il lavoro costituiva un elemento secondario o addirittura negativo (Scott) rispetto all'identità femminile, fondata sulla cura familiare. Le donne che entrano nel mercato del lavoro, soprattutto nel settore terziario a partire dagli anni '70, invece, mantengono il lavoro e lo sperimentano non più come un aspetto transitorio e secondario del vivere, ma come una parte consistente del proprio percorso di vita (Zanuso 1987).

2. Il Sud e il Nord

L'identità femminile viene oggi costruita non più intorno all'immagine della casalinga, ma a quella di lavoratrice. Si tratta di una trasposizione culturale e simbolica consolidata al nord Italia e ormai pienamente accettata anche al sud, ma con importanti differenze tra nord e sud del paese. Di fatto l'esperienza della doppia presenza al nord appartiene ormai alla generazione delle "madri", rispetto alle donne più giovani. Marita Rampazi scriveva negli anni '90 che la doppia presenza al nord era ormai diventata un aspetto "tradizionale". Non così è al Sud, dove spesso la doppia presenza restava e resta un'aspirazione, un obiettivo a cui tendere, piuttosto che una condizione acquisita. Questa caratteristica espone le donne e soprattutto le giovani scolarizzate ad un rischio. La doppia presenza infatti diventa un modello identitario vincente sul piano simbolico, in un contesto dove il lavoro è concretamente scarso o dequalificato.

I percorsi di vita delle giovani rischiano di non trovare una piena possibilità di espressione (Leccardi 1995), riportando spesso nell'ambito del privato i destini femminili, non per scelta ma per necessità.

3. Tra dipendenza e indipendenza

Dobbiamo più in generale chiederci che cosa succede oggi dell'idea di "doppia presenza". A quali trasformazioni, cambiamenti di significato va incontro la capacità femminile di abitare tempi, spazi, logiche differenti, di fronte alle profonde trasformazioni del lavoro, alla sua parcellizzazione e precarizzazione, e alla fine della sua centralità come dimensione regolativa per eccellenza del sociale?

Vorrei proporre qui soltanto alcune suggestioni, sottolineando che intorno a questo tema è in atto in Italia un dibattito importante (Nannicini 2003, Sottosopra 2009).

Un elemento che mi pare emergere con una certa evidenza è il fatto che le giovani donne oggi tendano a pensare il senso della propria soggettività non più soltanto sul terreno lavorativo. La spinta a contare come *soggetti politici* mi pare un importante esempio in questa direzione. Una spia è il successo inaspettato che hanno avuto i corsi *Donne Politica Istituzioni*, promossi, ormai da sei anni, dal Dipartimento per le Pari opportunità, presso gli atenei italiani; corsi aperti a studentesse e non studentesse e ora anche agli uomini, che hanno visto oltre 10.000 persone presentare domanda di iscrizione in più di quaranta atenei.

L'ampliarsi degli orizzonti rispetto a cui definirsi lascia però in sospeso la questione dell'*autonomia* e dell'*indipendenza*. Come si ridefiniscono identità e soggettività individuali nel momento in cui viene messa a dura prova l'indipendenza economica? Intorno a questo problema si giocano oggi elementi che ridefiniscono la collocazione femminile, le relazioni di genere, ma anche le dimensioni stesse della cittadinanza e dei diritti.

4. L'altra faccia del dilemma: la dimensione di cura

Nel senso comune appare ormai vincente una immagine paritaria della partecipazione sociale delle donne. Se però analizziamo più a fondo la situazione, molti nodi restano sospesi, in particolare il fatto che la dimensione della cura rimanga incrollabilmente affidata a mani femminili, per quanto anche gli uomini abbiano trasformato il proprio rapporto con esso.

Perché la cura resta così "pervicacemente" femminile?

Ritengo che questo aspetto costituisca un nodo decisivo per capire il senso dei processi di trasformazione in atto e segnali la complessità dei percorsi di mutamento del nesso tra dimensione pubblica e dimensione privata.

L'aspetto più immediato e, in un certo senso "banale", che emerge è una ragione socio-politica-culturale: in paesi come l'Italia e in generale nei cosiddetti sistemi

di Welfare mediterraneo la famiglia e la figura femminile continuano ad essere la principale fonte di servizi "riproduttivi". La centralità delle attività di cura familiari garantisce un immenso risparmio di servizi che non vengono erogati dallo stato, e tende a scaricare sulle donne i costi dei processi di trasformazione in atto.

Ma l'elemento più importante sta nel carattere *relazionale* delle dimensioni di cura (Barazzetti 2007, Balbo 2008). La cura di fatto non è semplicemente un insieme di atti, di gesti, che possono essere scorporati dalle relazioni, non è solo *un fare*, è un insieme inestricabile di implicazioni relazionali, che non possono essere *né comprate, né vendute, né sostituite* dai servizi, per quanto efficienti e ben organizzati siano. Questa peculiarità ha connotazioni di genere profonde. Le donne infatti, nel corso di migliaia di anni, sono diventate le principali *esperte* di questo sapere relazionale (Ruddick 1989), che ha rappresentato, al contempo, un patrimonio straordinario di competenze, ma anche il terreno prioritario della subordinazione femminile. In questo senso la trasformazione del nesso cura/lavoro per il mercato implica una *ridefinizione dei rapporti di genere*, senza la quale resta monco ogni tentativo di trovare soluzioni alla dissimmetria di genere relativa alla cura.

Non tenere presente questa impostazione rende insoddisfacente anche l'analisi delle contraddizioni che si aprono nella ridefinizione della relazione tra pubblico e privato, tra cura e lavoro. Accenno soltanto alle posizioni, indubbiamente stimolanti, di Richard Sennett, che in *L'uomo flessibile* (1999) ipotizza la nascita di una contraddizione profonda tra i valori e le logiche oggi proprie del lavoro flessibilizzato, segnato dalla discontinuità, e dal breve periodo, e i valori dell'ambito familiar/affettivo che richiedono invece stabilità, fiducia, lungo periodo. Contraddizioni che, secondo la sua analisi, non si ponevano nella fase *fordista* del lavoro. Verrebbe da sottolineare il fatto che qui Sennett non coglie un elemento decisivo: queste contraddizioni non emergevano in quella fase perché un preciso *modello di genere*, che attribuiva a donne e uomini sfere separate di azione (il privato e il pubblico) rispondeva adeguatamente al problema, eliminando (almeno apparentemente) la contraddizione. Il conflitto diventa evidente oggi, nel momento in cui quel modello è saltato e le donne sono entrate in massa nel mondo del lavoro, attraversate esse stesse dal conflitto tra cura e mercato.

5. "Pubblico" e "privato": un confine sempre più incerto

Il problema della cura ci rimanda così ad uno dei processi di trasformazione più importanti di questa fase storica, il trasformarsi di quel confine tra dimensione pubblica e dimensione privata che per circa due secoli ha caratterizzato il periodo storico che (almeno noi sociologi) tendiamo a chiamare *modernità*. Impossibile ovviamente entrare qui nel merito di un tema così enorme. Accenno solo a due tra gli elementi intorno a cui in questi anni si va condensando l'analisi di questo percorso di trasformazione.

Il primo si riferisce ad un processo di "politicizzazione" e "pubblicizzazione" delle questioni legate alla vita e alla morte, da molteplici punti di vista. Le nuove

frontiere tecnologiche consentono attualmente di trasformare la riproduzione della vita in un terreno immediatamente produttivo, un terreno cioè che contribuisce ampiamente alla “valorizzazione” del capitale. Mi riferisco ad esempio all’ingegneria genetica, alla riproduzione “artificiale”, agli organismi geneticamente modificati e via dicendo. Contemporaneamente, il vivere e il morire diventano un terreno di interesse specifico della politica. Episodi come la vicenda di Welby o di Eluana Englaro ne sono drammatici esempi. Tutte queste dimensioni ci dicono che è in atto un processo di *ridefinizione del potere* intorno alla riproduzione della vita e alla morte tanto da un punto di vista economico, che da un punto di vista etico/simbolico. Foucault costituisce un prezioso riferimento teorico in questo senso, a partire dall’ipotesi di una specifica costruzione discorsiva del potere propria di questa fase storica, il bio-potere.

Il secondo si riferisce alla *mercificazione* della sfera privata (Hochschild Russell 2006) in base alla quale sempre più ampi spazi delle nostre relazioni affettive sono “colonizzate” dal mercato. Gli esempi sono infiniti, uno dei più evidenti è la presenza delle colf e delle badanti nelle nostre case.

6. Immigrate e badanti tra noi: l’affettività come terreno di nuove forme di disparità

La presenza di *colf* e badanti tra noi e il fatto che esse siano per la maggior parte immigrate sono la testimonianza di un gigantesco processo di trasferimento delle mansioni di cura e di lavoro familiare (il *care drain*) dai paesi poveri ai paesi ricchi del mondo. Si tratta di una immane *catena della sostituzione* in cui le donne immigrate sostituiscono o affiancano le donne occidentali nella riproduzione del quotidiano, affidando a loro volta a terze persone in patria compiti del tutto simili (Sassen 2004, Salazar Parreñas 2004). Il riprodursi della nostra vita quotidiana sembra dunque segnato dal drenaggio di ‘capitale relazionale’ dai paesi del terzo mondo che a loro volta costruiscono intorno ad esso nuovi circuiti di sopravvivenza.

Questo processo ci dice che i paesi “ricchi” conoscono una forma di “dipendenza” che non si iscrive nella dimensione dell’economia, ma riguarda profondamente il ‘privato’, il terreno della cura. Questa dipendenza ha come rovescio della medaglia il ‘depauperamento affettivo’ dei paesi poveri. Le immigrate accudiscono i figli di altri per mantenere i propri nel paese di origine e spesso riversano sui piccoli che accudiscono nel Primo mondo l’affetto che non possono dare ai propri. Senza averne l’intenzione, dice Hochschild, esse partecipano ad un *trapianto di cuore globale*.

In questo senso *le migrazioni di massa delle donne hanno consentito di trasformare le risorse di accudimento di molteplici paesi in ‘merci’ esportabili*. Questo è anche uno degli elementi che distingue le migrazioni femminili da quelle maschili. Le migrazioni maschili non producono, nei paesi di partenza il depauperamento delle *risorse di riproduzione* della vita quotidiana come avviene quando emigrano le donne, semplicemente perché, in gran parte dei paesi dei sud e dei nord del mondo, questa dimensione è demandata alle figure femminili e intorno a questo fatto si costruiscono precise gerarchie di controllo e di disparità tra i sessi.

Altre contraddizioni si aprono di fronte al fatto che, come si è detto in precedenza, il lavoro di cura non è un lavoro come gli altri. Il lavoro di cura (pagato o gratuito che sia) infatti tiene insieme gesti materiali, dinamiche relazionali, responsabilità solo apparentemente scindibili le une dalle altre. Anche quando affidiamo queste attività a persone estranee e ne paghiamo le prestazioni, il carattere *relazionale* in queste attività non può essere cancellato. I gesti della cura sono strettamente legati agli aspetti più intimi e nascosti del vivere umano. Hanno a che vedere con la nascita e la morte, con il fiorire e il declinare dei corpi, e con i segni della loro quotidiana materialità. Nel considerare il lavoro domestico dunque occorre misurarsi con questa sua specificità: *la vicinanza insopprimibile con la materialità della vita*.

Il lavoro di cura è dunque carico di implicazioni materiali, relazionali, simboliche e di potere, che fanno della dimensione riproduttiva un terreno di contraddizioni e di disparità. In questo quadro il *lavoro di cura retribuito* delle immigrate immette ulteriori elementi di disparità legati al problema della *subordinazione*, della *sostituzione*, a contraddizioni di *classe* e anche a possibili *connotazioni razziste*.

Il lavoro domestico retribuito ha un carattere *sostitutivo*. La colf, la badante, la bambinaia svolgono attività che, in condizioni diverse, sarebbero compiute dalle donne che le assumono. La personalizzazione del lavoro domestico retribuito è il segno tangibile di un percorso di sostituzione che immette nello stesso ruolo una persona al posto di un’altra. Ma in quanto sostitutivo non è alla pari, è subordinato alle modalità di gestione della casa, all’organizzazione dei suoi spazi, alle minuziose abitudini che costellano gli innumerevoli atti della quotidianità, *al posto giusto, al gusto giusto, al tempo giusto* che ogni cosa deve avere.

L’intrusione del mercato nell’ambito della domesticità rivela, attraverso il lavoro di sostituzione della colf/badante, il carattere doppiamente discriminatorio del lavoro domestico: discriminante sul piano dei rapporti di genere tra donne e uomini, e sul piano dei rapporti di dipendenza e di classe tra donne con una diversa collocazione (la lavoratrice e chi le dà il lavoro). Le dinamiche di sostituzione inoltre ribadiscono che, in ogni caso, l’ambito della cura resta ‘un affare di donne’. I processi di trasformazione in atto nella dimensione riproduttiva mettono fortemente in discussione i significati e le forme della cura, ridisegnano i confini tra dimensione privata e pubblica, producono nuove disparità, entrano nell’orizzonte della globalizzazione e dei rapporti di potere tra paesi ricchi e paesi poveri, ma non sembrano spostare significativamente, almeno in certi contesti, il fatto che alle donne si demandi, ancora una volta, l’onere principale delle contraddizioni di questo processo.

Bibliografia

- Balbo Laura (1978), "La doppia presenza", *Inchiesta*, 32.
- Balbo Laura (2008), *Il lavoro e la cura. Imparare a cambiare*, Einaudi, Torino.
- Barazzetti Donatella (2007), *C'è posto per me? Lavoro e cura nella "società del non lavoro"*, Guerini e Associati, Milano.
- Barbieri Pinuccia, Maria Benvenuti, Lia Cigarini, Giordana Masotto, Silvia Motta, Anna M. Ponzellini, Loredana Zanardo, Lorenza Zanuso (2009), *Sottosopra, Immagina che il lavoro*, Libreria delle donne, Milano.
- Nannicini Adriana (2003), *Le parole per farlo. Donne al lavoro nel postfordismo*, DeriveApprodi, Roma.
- Rampazi Marita (1993), "L'analisi della transizione alla vita adulta, tra modernità e tradizione" in Nella Ginatempo (a cura di), *Donne del Sud*, Gelka, Palermo.
- Ruddick Sara (1989), *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace*, Basic Books, New York, trad. It. 1993, *Il pensiero materno*.
- Russell Hochschild Arlie (2006), *Per amore o per denaro. La commercializzazione della vita intima*, Il Mulino, Bologna.
- Salazar Parreñas (2004), «Bambini e famiglie transnazionali nella nuova economia globale. Il caso filippino», in Barbara Ehrenreich e Arlie Russell Hochschild (a cura di), *Donne globali. Tate, colf e badanti*, Feltrinelli, Milano.
- Sassen Saskia (2004), "Città globali e circuiti di sopravvivenza", in Barbara Ehrenreich e Arlie Russell Hochschild (a cura di), *Donne globali. Tate, colf e badanti*, Feltrinelli, Milano.
- Sennett Richard (1999), *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, Feltrinelli, Milano.
- Zanuso Lorenza (1978), «La ricerca sul lavoro femminile: c'è bisogno di una nuova definizione», *Inchiesta*, 32, pp. 12-18.
- Zanuso Lorenza (1987), "Gli studi sulla doppia presenza: dal conflitto alla norma." In Maria Cristina Marcuzzo e Anna Rossi Doria (a cura di), *La ricerca delle donne*, Rosenberg & Sellier, Torino.

Potere e politica delle donne - Una cittadinanza di altro genere di Marisa Forcina

Potere, politica e cittadinanza sono parole su cui si è costruita quasi tutta la teoria politica. Tutti e tre i termini, così carichi di significati e di sedimentazioni interpretative accumulate nella storia¹, credo che vadano chiariti, anche in relazione al genere del soggetto che in qualche modo vi è implicato e che, soprattutto, vada chiarito il senso in cui li utilizzerò.

Comincio da potere, non per ricostruire storicamente come tale parola sia stata utilizzata nel pensiero politico, ma solo per sottolineare che alle origini, nella cultura greco-romana, molti termini venivano usati per indicare il potere e, soprattutto, tutti esprimevano una modalità che non serviva a creare esclusioni, ma a caratterizzare tendenze. In maniera ampia, il potere connotava l'elemento o soggetto cui era attribuito. Dal classico *kratos*, che lo indicava soprattutto come forza e signoria con cui si padroneggia qualcosa, a *dynamis* che esprimeva la facoltà e la potenza, a *enérgeia*, più specificamente orientata a sottolineare l'efficacia interna, ad *archè* che ne indicava l'origine, il potere, anche quello semanticamente esplicitato nel termine *democrazia*, rimandava a un elemento costitutivo. Infatti, democrazia era più un'iniziativa di governo espressa dal *demos*, popolo, che una vera e propria gestione del potere. Anche nella cultura romana *potere* era rifatto su *pōtens*, genitivo di *potētis*, dove la radice *pot* di origine indoeuropea del verbo *posse* era forma composta di *potis*, "signore che può" ed *esse*, "essere", e il termine era sinonimo di *virtus* e *potentia* vocaboli equivalenti e più impiegati nella speculazione filosofica e scientifica. Dunque, nella cultura classica, nel suo significato più generale si indicava con questa parola una intrinseca capacità o possibilità che produceva effetti

1 Tra le tante analisi svolte sul concetto di potere e tendenti a ricostruire le modalità del suo sviluppo nella riflessione politica della modernità, non posso non ricordare i classici di Bertrand de Jouvenel, *Il potere. Storia naturale del suo sviluppo* Rizzoli, Milano 1947; Mario Stoppino, *Potere politico e Stato*, Giuffrè, Milano 1968, Gerhard Ritter, *Il volto demoniaco del potere*, il Mulino, Bologna 1971; Norberto Bobbio, *Il problema del potere*, Einaudi, Torino 1976; Giorgio Campanini, *Potere politico e immagine paterna*, Vita e Pensiero, Milano 1985. Segnalo, inoltre, *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, a cura di Giuseppe Duso, Carocci, Roma 1999, perché, frutto di un comune lavoro di ricerca, offre ancora uno sguardo d'insieme e anche un punto di vista critico sulla storia del pensiero politico, dove il tema del potere si riconnette alle categorie politiche della modernità e alla storia complessa dei pensieri e idee della contemporaneità. Sul potere delle donne segnalo, a cura di Simona Marino, Claudia Montepaone, Marisa Tortorelli Ghiaini, *Il potere invisibile. Figure del Femminile tra mito e storia*, Filema, Napoli 2002.

o cambiamenti in una determinata realtà. Fu solo con l'avvento del sociale, con cui Arendt definì la modernità, che il potere si precisò e diventò, da generica capacità di operare "capacità dell'uomo di determinare la condotta dell'uomo".²

Insomma, il potere, all'origine non si configurava come una modalità di esproprio di alcuni soggetti, quanto piuttosto come ciò che indicava al meglio il *proprium*, la *virtus* intrinseca o la potenza. Infatti, in tutto il linguaggio aristotelico-tomistico indicava più una capacità che era contrapposta all'atto. Nella *Politica* di Aristotele, il potere paterno, padronale e politico ha sempre la funzione e l'indicazione di guida, non ha niente a che fare con *bia*, la violenza e la forza. Il potere, quando indicava la capacità di influire sugli altri, era nel senso di un esercizio di autorità, oppure indicava la capacità, in quanto destinazione, di assicurare ad altri dei vantaggi, che è cosa ben diversa, come vedremo, dal controllare a proprio vantaggio i comportamenti altrui. Questa capacità, che si manifestava e aveva il segno del riconoscimento, naturalmente comportava anche un consenso. A Roma, infatti, il *dominium*, che indicava il potere sulle cose, era conseguenza e coincidenza di proprietà (da *proprium*) e *imperium* era il comando che, legato a situazioni di guerra, implicava obbedienza.

È stato con la modernità che il potere non è stato più inteso come il frutto della naturale socialità umana, ma del consenso organizzato, contrattato o imposto. Nella teoria politica moderna, infatti, il potere è diventato la capacità *di fatto* di comandare e ottenere obbedienza, mentre l'autorità è la capacità *di diritto* di orientare. È stato così che il potere è diventato artificio.

Il potere ha contribuito a slegare i rapporti umani e ha costituito e reso assoluto anche lo Stato. Esso, nella nuova accezione, tra Ottocento e Novecento, con Weber³, coinciderà con il monopolio della forza e, anche, della violenza legittima; se poi quest'ultima possa mai essere legittima è un'altra questione. Tutt'e tre i tipi ideali delineati da Weber, il potere tradizionale, carismatico e legale-razionale, ammettono infatti un legittimo elemento di violenza al proprio interno.

A differenza del mondo classico, il potere, nel mondo moderno, si configura, quindi, come intriso di violenza⁴, ma anche, essenzialmente come relazione, ossia come la capacità di determinare la condotta di chi lo subisce.

Nella sua capacità di determinare la condotta di qualcuno, il potere costituisce e costruisce una condizione. E quella che, per tanto tempo, è stata denominata come "condizione femminile", è nata, proprio in quanto condizione, da una determinata situazione di potere che si è esplicitata con la modernità e questa ha scandito come organizzazione politica la separazione tra pubblico e privato.

2 Tale definizione è indicata in senso specificamente sociale nella voce *Potere*, redatta da Mario Stoppino per il *Dizionario di Politica*, diretto da Norberto Bobbio, Nicola Matteucci e Gianfranco Pasquino, UTET, Torino 1983.

3 Cfr., Max Weber, *Economia e società* (1922), trad. it., Comunità, Milano 1980.

4 Cfr. H. Arendt, *Sulla violenza*, trad. it., Feltrinelli, Milano, 1973.

Con la modernità il potere si è configurato come il bene o la risorsa di una politica e, al contrario, la politica è diventata sempre più lotta per il potere tra individui e gruppi, proprio perché ha consentito lo scambio tra potere ed altri beni.

Riassumendo, potremmo dunque dire che nell'accezione che ha oggi, e che è quella più comune, il potere è inteso come il frutto della politica moderna basata sulla separazione tra pubblico e privato⁵, avente al suo centro il problema dell'ordine da costruire e della pace da realizzare. Per questo, il potere è diventato la forma più evidente di regolazione dei rapporti sociali. Nella modernità, quindi, tutto è stato riassunto all'interno di quella sfera specifica di esercizio del potere che è la politica. E, d'altra parte, in una sorta di cortocircuito, gran parte della politica è stata poi identificata con l'esercizio del potere.

Da tutto questo sono state escluse le donne. Vediamo perché.

Fu tra Cinque e Seicento che il termine potere si separò completamente da ogni implicazione che lo aveva ricondotto alla sfera dell'autorità, per esempio religiosa o familiare, per assestarsi nella direttiva unica del potere politico. Nello stesso tempo, la nozione di potere perdette ogni implicazione di tipo animistico, come quella che aveva caratterizzato autori come Ficino⁶ o Pico, per essere identificato come *forza*.

5 Cfr. sulla separazione tra pubblico e privato avvenuta nella modernità, esplicitata nella teoria politica e posta a fondamento dello Stato nazione Ginevra Conti Odorisio, *Famiglia e Stato nella "Republique" di Jean Bodin*, Giappichelli-Multiversum, 1999, dove l'autrice mostra come l'esclusione delle donne dalla politica sia stata possibile attraverso la teorizzazione dello Stato moderno, fondato, appunto, sulla separazione di sfera pubblica e sfera privata.

6 Va ricordato che nella seconda metà del Quattrocento Marsilio Ficino, fondatore dell'Accademia platonica fiorentina, nonché traduttore del *Corpus Hermeticum*, dedicò prevalentemente i suoi sforzi speculativi a dimostrare l'unità di filosofia, religione e dimensione antropologico-politica. Riteneva, infatti, che la forza che muove l'uomo a riportare se stesso a Dio e muove Dio a uscire da sé nel processo creativo è l'amore. In un felice sincretismo, erano coniugate esigenze filosofiche e politiche nell'unità di un'unica dimensione considerata cifra del pensiero dell'umanità. Nell'ambito di questa concezione di ispirazione ermetica e neoplatonica, ancora Cornelio Agrippa, uno dei simboli del magismo cinquecentesco, paragonava il cosmo ad una corda tesa che, se veniva toccata in un punto, vibrava tutta. La visione dell'universo mosso non da necessità e potere, ma visto come un grande animale animato da infinite corrispondenze magiche, simboliche e vitali, toccò anche le origini della scienza, a cominciare dal Newton alchimista e dal Keplero, che agli inizi del Seicento, nel saggio sulle *Armonie del mondo* indicò con doviziosa precisione le note musicali emesse dai pianeti. La grande utopia olistica di uno sviluppo organico dell'uomo, della società, dei rapporti tra gli esseri viventi, dell'atteggiamento nei confronti del mondo, della presenza di una sapienza femminile, combattuta come eresia o stregoneria, fu poi spazzata via dai canoni razionalistici della modernità. Cfr. sulla tradizione alchemica: Michela Pereira, *Alchimia. I testi della tradizione occidentale*, Mondadori, Milano 2006; Angela Voss, *Marsilio Ficino*, North Atlantic Books, Berkeley 2006. Inoltre, Giorgio Galli, *Storia delle dottrine politiche*, Bruno Mondadori, Milano 1995, p. 59, sottolinea come in questo periodo l'esistenza di una cultura "altra" rappresentasse una tensione continua all'interno del sistema. La grandezza di Machiavelli fu quella di aver individuato questo problema e di averlo risolto con la costruzione del potere che fu presentato come efficace passaggio dalla repub-

Accadde così che sia il linguaggio scientifico, con Galileo⁷, sia il linguaggio politico, con Hobbes, si orientarono verso l'esigenza di dichiarare i termini attribuendo ad essi un valore preciso e non modificabile: il fine esplicito era quello di evitare la genericità e la confusione dovute a un linguaggio comune e non rigoroso, il fine implicito era di evitare ogni interferenza con ogni cultura "altra"⁸ imbevuta di elementi non corrispondenti a quello che definirà in sostanza il potere *tout court*, ossia il potere maschile.

Il bisogno di definizione, che corrispondeva esplicitamente a un bisogno di razionalizzazione e di legittimazione delle scienze fisiche e politiche nate da poco, a metà del Seicento, corrispondeva anche e soprattutto a una nuova costruzione della politica, basata, appunto, sul potere inteso come forza e basata sulla separazione del pubblico dal privato. Un tale progetto non solo non comprendeva il genere femminile, ma, come ha acutamente documentato Luisa Muraro nei suoi primi studi⁹, nacque quale esercizio di un controllo sociale nei confronti di un mondo non ancora razionalizzato, un mondo che potremmo definire magico, dominato da figure femminili dedite alla divinazione, alla medicina e alla nascita. Ad alcune donne era, infatti, attribuito un potere straordinario, di segno benefico, connesso in particolare alla vita e alla procreazione e all'ordine domestico. Le streghe, infatti, all'origine erano anche buone, erano fate. Ma il bisogno di rigettare il sapere femminile e, quindi, anche il potere, che stavano sul punto di diventare o avrebbero potuto diventare pubblici, cominciò con un ribaltamento dei segni che da benefici, in alcuni casi diventavano totalmente malefici, e portò a una ridefinizione del potere che, sostanzialmente, fu

blica "corrotta" al rimedio "regio". Infatti Machiavelli costruì sull'esperienza della repubblica "degenerata" e "corrotta" dagli antagonismi e dalle differenze, la teoria dello stato "libero", ossia di uno stato che si fonda sul concorso antagonistico delle forze politiche interne e si fa strumento per controllare ed esercitare legalmente il potere nella "imparziale" forza delle leggi. In questo modo parzialità e differenza scompaiono quasi completamente dalla scena politica, e, soprattutto dalla scena del potere che si identificherà sempre più come una delle espressioni più caratterizzanti le dure leggi della politica.

7 Cfr. Maria Luisa Altieri Biagi, *L'avventura della mente: studi sulla lingua scientifica*, Napoli, Morano 1990 e della stessa autrice, *Galilei e la terminologia tecnico scientifica*, Firenze Olschki, 1965.

8 Giorgio Galli sottolinea come questo tipo di cultura sia stata letteralmente messa al rogo, essendo il rogo inteso come il supplizio per antonomasia, quello del fuoco distruggitore di chi apparteneva a una cultura "diversa". In questa cultura confluivano anche Cornelio Agrippa e il suo *Occulta philosophia*, pubblicato nel 1533, che influenzò anche Giordano Bruno, altro domenicano mandato al rogo. Galli non manca di ricordare che, mentre le storie delle dottrine politiche muovono da Machiavelli e dalla nuova concezione del potere del Principe, il primo volume della *Storia Ideologica d'Europa* di Salvo Mastellone si intitolava *Da Savonarola ad Adamo Smith*, dove l'impetuoso frate domenicano segnava con la sua morte una delle tante esecuzioni di eretici e streghe del periodo, la fine di un'era e l'inizio di un'altra. Infatti, Savonarola fu prima impiccato e poi bruciato.

9 Cfr. Luisa Muraro, *La signora del gioco*, La Tartaruga, Milano 1976.

inteso come esercizio di forza e come determinazione della condotta altrui in una modalità intrinsecamente conflittuale e attraverso rapporti che si definivano sempre più in maniera antagonistica.

Le donne, in questo caso, furono il corpo per eccellenza su cui si esercitò il potere del corpo politico, sostanzialmente maschile, mentre il conflitto tra i sessi cominciò a definirsi esplicitamente come antagonismo di genere.

All'inizio dell'età moderna, l'arcaica competenza femminile sulla vita, identificata con la fisicità stessa e questa connotata come materia ricettiva, fu scissa in due parti: una corrispondente al corpo da fecondare, l'altra intesa come sterile e maligna, incarnazione di un'alterità improduttiva, non creativa e nemica e, quindi, come ogni alterità, da distruggere. L'accusa che le fu mossa fu quella di insidiare la vita con un sapere e un potere di origine diabolica. Quello che risulta di particolare interesse nelle ricerche di Luisa Muraro su *la Signora del gioco*¹⁰ è il fatto che, nelle confessioni rilasciate dalle donne che erano accusate di stregoneria, alla fine del XIV secolo, la presenza femminile evocata era all'origine benefica, anche se non controllabile, ma poi, nel XVI secolo, questa figura femminile, dai molti nomi, fu definitivamente sostituita dal diavolo nelle sue varie forme.

Ma il dato più importante che emerge da queste ricerche è la modalità di costituzione del potere moderno che si attesta come risentimento derivante dalla disuguaglianza di risorse. Alle accusate è contestato il fatto di avere mezzi e possibilità di cui altri mancano. Ciò viene bilanciato e sormontato con una messa in scena di apparati di procedure e di linguaggi, davanti ai quali le accusate risultano soggetti completamente sprovveduti, a cominciare dalle risorse linguistiche e dalle competenze normative, e sono queste mancanze che le condannano ad accettare ciò di cui sono incolpate, anzi, persino ad incarnarlo. Per esempio, accusate di aver avuto incontri con il demonio, alla fine non solo confessano, confermando l'accusa, ma si dimostrano "dannate".

Non avendo altre risorse linguistiche e culturali, non avendo nessuna altra possibilità di simbolizzare la propria libera esistenza, sfasciano la propria soggettività operosa, e distruggono se stesse, così come oggi i giovani delle borgate sfasciano le macchine parcheggiate e devastano perché sostanzialmente deprivati di ogni altra modalità di simbolizzare la propria esistenza "libera". Così, come davanti a uno scacco esistenziale che si presenta più duro da sopportare, chi non ha altra possibilità di simbolizzare la propria soggettività libera di riprogettarsi, si rifugia nel vino o nella droga o, comunque, in sostanze che annullano la coscienza della realtà. Viene così ad essere assunta e rappresentata quella soggettività che era stata accusata di essere perdente, negativa ecc.

Ciò che produce questa coatta assunzione di identità è il potere. Il potere, infatti, si delinea in questo modo, come antagonismo delle volontà, e, anche come

10 Così veniva chiamata la figura femminile di riferimento nei riti propiziatori e l'indicazione che ritornava anche con la denominazione di Madonna Oriente o Erodiade. Cfr. Luisa Muraro, *La signora del gioco*, cit.

dispositivo che fa acquisire identità. Infatti, la posizione di colpevolezza, nei processi per stregoneria, per essere tale, richiedeva, la confessione della colpevole, ossia l'autoassunzione di una identità e di un comportamento. Nei processi, nessuna donna poteva essere condannata se non si autodefiniva strega. E, se è vero che le confessioni, nel sistema giuridico medievale, si estorcevano con la violenza, è anche vero che la prova ultima, consistente nella dichiarazione di una identità, consentiva in definitiva ai giudici di scoprire l'essenza e la potenza del (proprio) potere.

Tra la fine del Quattrocento e l'inizio del Cinquecento, i giudici, scoprivano così quella che era la loro stessa esperienza, ossia il senso del proprio agire: un agire che era politico e che si fondava sul potere.

Il processo era infatti il luogo dove si costituì un linguaggio e una interpretazione del mondo. I processi di stregoneria per primi misero, dunque, in scena ciò che è essenzialmente il potere, ossia il dispositivo che produce stili di vita e che costruisce e normalizza i soggetti.

Come dirà Foucault, il potere non è un bene che si può cedere, distribuire e possedere, né una funzione repressiva, ma è un dispositivo che si ancora su dinamiche essenzialmente relazionali. A differenza dalla forza e dalla violenza che intervengono direttamente sui corpi, la relazione di potere ha bisogno di due elementi: che l'altro sia riconosciuto e conservato sino alla fine come soggetto di azione, e che l'altro dia risposte e reazioni.

Le donne hanno e avevano notevolmente esercitato il potere con azioni di orientamento, di risveglio o inibizione di altre azioni, e tutto ciò non ha mai costituito problema se si è svolto nel privato o prevalentemente nel quadro pedagogico della crescita e della vita, organizzata come complementarietà della funzione maschile fecondante, nella produzione fedele di soggetti agenti e, possibilmente, nella riproduzione della tradizione. Il potere delle donne è stato sempre accettato se si è inserito, come supporto, complemento e completamento, all'interno di una tradizione e di una dinamica già acquisita o, al più, solo leggermente rinnovata. Né esse sono mai state rappresentate con forme negative se si sono mantenute all'interno della logica consolidata e dei codici stabiliti e se sono state simmetriche alle relazioni in cui erano inserite. Ma le donne, come tutti del resto, e in maniera più evidente, perché direttamente legate alla vita e alla generazione, alla cura e all'esistenza, sono state sempre portatrici di un disequilibrio e di una asimmetria che, da un lato, le ha collocate nell'organizzazione sociale in ruoli subalterni, dall'altro ha contribuito a fare di esse i soggetti sui quali era più facile esercitare il potere: non perché fossero costitutivamente succubi, ma, al contrario, proprio perché il potere può essere esercitato solo su soggetti liberi.

Il potere moderno si struttura a partire dalla nuova libertà che la gente aveva sperimentato nelle nuove comunità politiche che furono i Comuni. Essendo essenzialmente un fatto relazionale, ciò che è costitutivo del potere è il nesso potere-libertà. Come scriveva Foucault, "non esiste un faccia a faccia di potere e libertà con un reciproco gioco di esclusione (là dove si esercita potere la libertà scompare); ma un gioco molto più complesso; un gioco nel quale la libertà appare come condizione di

esistenza del potere, o la sua premessa, affinché si dia esercizio del potere è infatti necessaria la libertà".¹¹

La libertà femminile è stata, in definitiva, il presupposto del potere, come abbiamo visto nei processi per stregoneria analizzati da Muraro, che ha mostrato parimenti che là dove, invece, la stessa libertà femminile si è sottratta al potere, questo è scomparso all'istante, come nei casi delle scrittrici mistiche, da lei studiate successivamente. L'autrice ha, infatti, operato un recupero di figure¹² e situazioni dove si esplicitano le forme più libere di sottrazione al potere: dal potere dell'istituzione, religiosa o laica, al potere della ortodossia, al potere della parola, al potere della razionalizzazione. Si tratta di esempi che potrebbero sembrare figure isolate e personaggi minori rispetto alla cultura ufficiale, o rappresentazioni di una tradizione religiosa misconosciuta dal femminismo o, infine, esempi di un altro modo di accostarsi all'assoluto. Invece, rappresentano in modo emblematico delle modalità di libera sottrazione al potere.

Muraro ha mostrato come le mistiche da lei studiate si siano sottratte al potere sottraendosi anzitutto alla gabbia logico-linguistica. Nel loro linguaggio Dio è il Possibile è l'apertura al Possibile, è il "niente" inteso come non-entità e totale trascendenza in cui la dimensione esistenziale va oltre la logica del possibile-impossibile, dove Dio è, perché è radicale possibilità del suo stesso contrario: l'Impossibile, che si delinea come vittoria sulla morte, coincidenza con la creatura, di cui annulla la volontà, perché è negazione di ogni limite. Ma, a causa di questa stessa coincidenza, la creatura diventa illimitata e non ha più alcun margine in rapporto al godimento dell'amore, della libertà e della felicità. La logica che ne deriva è quella di una sottrazione a ogni potere, persino al potere della questione dell'esistenza di Dio. Dio è per queste donne, come dice Muraro, la capacità che l'anima ne ha, è colui che feconda, riempie e rende felici, ma nello stesso tempo è l'anima, il luogo dove avviene la "gestazione" di Dio, dunque il vero e autentico e libero soggetto resta la creatura e la sua anima.

Succede che, come il potere non conosce limiti, come vedremo a partire dalle analisi di Simone Weil, anche la sottrazione al potere garantisce una libertà che non ha limiti. Non è una libertà condizionata e codificata da un ordine politico chiamato e deputato a scoprirla e a riprodurla, ma una libertà che si fa riconoscere senza mai

11 Michel Foucault, *Deux essais sur le savoir et le pouvoir*, in *Dits et Écrits*, Gallimard, Paris 1994, p. 240.

12 Margherita Porete, Hadewijch di Anversa, Matilde di Magdeburgo, Teresa de Lisieux, solo per citare qualche nome tra le scrittrici mistiche analizzate da Luisa Muraro. Cfr. *Il Dio delle donne*, Mondadori, Milano 2003. Scrive Muraro: "Con il femminismo è venuto in luce uno scarto tra il senso di sé e l'identità umana rappresentata dall'uomo, scarto che non può essere colmato, perché la politica delle donne, in ogni parte del mondo ne ha fatto il luogo della libertà femminile. Ho scritto 'con il femminismo'. Il femminismo, infatti, non è il centro della vicenda, e va visto piuttosto come il complemento indiretto di un avvenimento, quello di un senso libero della differenza femminile, che ha messo fine all'unilateralità maschile del mondo", p. 25.

farsi oggettivare, prendere, sottoporre al suo stesso potere o autorità. La libertà non normalizzata dalla politica istituzionalizzata ha sempre fatto paura, perché rappresenta l'apertura all'ignoto e su ciò che è ignoto non si può avere potere. Per questo la caccia alle streghe, all'inizio della modernità si costruì a causa della paura dell'ignoto. E il potere ricondusse al già noto tutto ciò che non riusciva proprio a comprendere. Non solo, ma proprio l'esercizio del potere che ricondusse le donne all'assoggettamento secolare, fu un'operazione che produsse effetti dissolventi anche sulla loro soggettività.¹³

Salvo alcune eccezioni che saranno indicative, come vedremo, di altri percorsi politici e di altre pratiche di soggettività politica, che costruirono una "cittadinanza di altro genere"¹⁴, la dominazione e il potere subito non privò le donne soltanto del mondo, ma anche di se stesse. Al punto che ancora nel 1949 Simone de Beauvoir commentando ne *Il secondo sesso* il luogo comune dove a gara si sosteneva che le donne non possedevano il genio creatore, replicava dicendo: «E come avrebbero potuto averne, se ogni possibilità di compiere un'opera geniale e, persino un'opera qualunque, era ad esse preclusa?».¹⁵ Ella imputava al femminismo del tempo l'incapacità di superare questo problema, perché il movimento di liberazione, rimanendo nell'orizzonte della lotta e del conflitto, potremmo dire della contrapposizione al potere e della riproposizione del punto di vista determinato, si privava della possibilità di acquisire il mondo da un altro punto di vista. Con il lessico della filosofia esistenzialistica de Beauvoir invitava all'apertura verso la trascendenza, ossia verso ciò che è incondizionato rispetto al mondo dato e, per questo, in grado di permettere la libera creazione di una nuova libertà e di creatività. Consegnarsi all'immanenza significava, invece, rassegnarsi alla mancanza di ogni possibile cambiamento nella perfetta coincidenza della realtà con la razionalizzazione che di essa si dà.

La relazione donne-potere, una relazione che si costituisce soprattutto all'inizio dell'età moderna, mostra non tanto la storia della questione femminile e della sua emancipazione, ma mostra una situazione molto più generale. Mostra il fatto che il potere si inserisce nella istituzionalizzazione della separazione tra pubblico e privato e sgretola ogni possibile formazione di capacità di giudizio dei soggetti, capacità che, come diceva Hannah Arendt, rappresenta la manifestazione esterna del pensare criticamente. Invece, quando solo le leggi, le regole e i principi determinano i giudizi, il potere, lungi dal formare la capacità di giudizio, abitua alla credulità. La soggettività stessa subisce il contraccolpo dello smarrimento generale e si stronca così persino l'ispirazione.

La storia ha mostrato, a partire dai processi per stregoneria, che le donne hanno perduto in grandezza, libertà, gioia sia quando soccombono al potere e alle sue

13 Per un recupero e ridefinizione della soggettività femminile, mi permetto di rimandare al mio *Soggette*, FrancoAngeli, Milano 2000.

14 Mi permetto di rimandare al mio *Una cittadinanza di altro genere*, Franco Angeli, Milano 2003.

15 Simone de Beauvoir, *Il secondo sesso*, trad. it., vol. II, Il Saggiatore, Milano 1978, p. 641.

condizioni, sia quando si sono consacrate a combatterlo e a fronteggiarlo. Sono state perdenti, sia se hanno cercato di combattere il potere con varie forme di reazione a una dominazione cui volevano sfuggire, sia se hanno cercato di incarnarlo in una forma parallela o contrapposta, perché cercavano di porre un limite al potere e, invece, il potere non ha limiti. Simone Weil ha scritto pagine lucidissime sul potere legandolo all'oppressione sociale. Ne individuò l'origine, indicandola non come usurpazione di un privilegio, ma precisamente come organo di una funzione sociale¹⁶ dove, lo schema della divisione del lavoro già fatta da Marx non bastava certo a giustificare l'oppressione, "perché l'oppressione è invincibile finché è utile, perché gli oppressi in rivolta non sono mai riusciti a fondare una società non oppressiva, sia sulla base delle forze produttive della loro epoca, sia anche a prezzo di una regressione economica, che difficilmente avrebbe potuto accrescere la loro miseria".¹⁷ E aggiungeva che l'errore è dovuto al fatto che non solo in biologia, ma anche per quanto riguarda gli esseri viventi, l'adattamento è stato concepito come una necessità esterna, non interna, e infatti le cause dell'evoluzione sociale andrebbero ricercate unicamente negli sforzi quotidiani degli uomini considerati come individui. Sulla base di queste indicazioni possiamo dire che le donne sono state libere solo quando, a cominciare dal quotidiano, si sono poste su un altro piano: con la scrittura, con la lettura non appesantita dalla filologia e dall'ortodossia, con la capacità di pensare senza ringhiera, con la fiducia nel "partire da sé".¹⁸

Ma, con il tramonto di un mondo, quando tutte le tradizioni vengono messe in crisi e una nuova epoca si delinea all'orizzonte, come è accaduto per l'inizio della modernità, e come oggi nell'epoca della globalizzazione sta accadendo di nuovo, di fronte a un orizzonte sconosciuto che si andava e si va profilando come perdita di valori e orientamenti consolidati, di fronte al cambiamento, la cui direzione restava e resta sconosciuta, il potere si consolida in termini sostanziali. Il modello moderno è stato quello della Sovranità e della Legge, rese sostanza e proprietà da aumentare, acquisire, cedere, dividere. La modernità si è definita politicamente intorno alla

16 Simone Weil, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, trad. it. Adelphi, Milano 1983, p. 38 «Si tratta, aggiunge l'autrice, di quella medesima funzione che consiste nello sviluppare le forze produttive, nella misura in cui questo sviluppo esige duri sforzi e pesanti privazioni; e, tra questo sviluppo e l'oppressione sociale Marx ed Enghels hanno scoperto relazioni reciproche».

17 Ivi, p. 39.

18 Sarà Carla Lonzi a precisare " Il mio primo gesto come femminista è stato quello di fare tabula rasa delle idee ricevute. Una tabula rasa dentro di me per privarmi di ogni garanzia offerta dalla cultura, convinta che le certezze acquisite nascondono un veleno paralizzante. Questo mi è parso l'unico gesto che permettesse degli sviluppi, e in fondo è stato vero, anche se nella realtà tutto si è svolto in modo più complesso e drammatico, poiché anche il mio gesto poteva diventare per altre un'idea ricevuta e così via.. Comunque quegli scritti non nascevano da alcuna adesione culturale, ma dalla mia vita. In questo senso aprivano la strada all'autocoscienza, al discorso in prima persona" Cfr. *È già politica*, Scritti di Rivolta femminile, Milano 1977, p. 105.

figura della Sovranità che, scandita con il contratto e la delega, ha definito anche il “possesso” della cittadinanza. Non è un caso che dall’esercizio della cittadinanza le donne siano state escluse per tanti secoli e ne abbiano avuto il riconoscimento giuridico e formale solo in tempi molto recenti.

Ma la cittadinanza politica era nata come una forma di potere che, possiamo dire con espressione foucaultiana, “non si detiene, si esercita”. Non il possesso aveva all’origine infatti definito la cittadinanza, ma la pratica e il suo esercizio. Questa concezione della cittadinanza si esprime come manifestazione della politica intesa come vivere insieme e in comune, è una manifestazione che affonda certamente le sue radici nella società urbana e comunale che si definì nei sec. XI e XIV.¹⁹ In quelle città che Brunetto Latini definiva “Un radunamento di gente fatto per vivere a ragione”, dove si guardava con grande attenzione alla presenza delle donne. Un documento senese del 1157, ma lo storico sostiene che se ne potrebbero citare molti altri - prevedeva, infatti, che i rappresentanti delle famiglie signorili abitassero a Siena due mesi all’anno in tempo di pace con le mogli e sei mesi in tempo di guerra senza le mogli²⁰. Questo significa che le presenze femminili nelle città del nord Italia indicavano ed erano elemento che rappresentava pace e stabilità, infatti in tempo di guerra le mogli non dovevano risiedere in città. Nelle città del sud, invece il grande monumento giuridico che furono le costituzioni di Melfi promulgate nel 1231 da Federico II, prevedevano pene severe per chiunque, “avendo udito il grido di una donna non si fosse immediatamente recato in suo soccorso”.

Ma, a partire dal del Quattrocento, il problema politico sarà quello dell’ordine da costruire e della pace da realizzare mediante la sottomissione di tutti coloro che si presentavano difforni, nel senso letterale di aventi forme diverse rispetto al corpo politico, esclusivamente maschile e proprietario. Contestualmente, in questo periodo, nacquero altri concetti, che rafforzavano sia una tale determinazione del potere, sia l’esclusione da questo di tutto ciò che si connotava come differente; sicché i diritti, la libertà, l’uguaglianza, la cittadinanza diventarono presupposti necessari per l’esercizio e la concezione del potere e, al tempo stesso, furono gli elementi che servirono a legittimare l’esclusione di alcune categorie e soprattutto l’esclusione delle donne dalla possibilità di praticare e utilizzare per sé il potere.

Ma Antigone parla un altro linguaggio e risponde a un’altra legge. La sua differenza si mise soprattutto al lavoro e fu capace di tradurre il possesso di cittadinanza in lavoro di cittadinanza. E lavoro di cittadinanza si manifestò ogni volta nella capacità di rapportarsi al particolare nelle sue particolarità, che è esattamente il contrario del porsi, pensare e decidere al posto di tutti gli altri, come fa il potere. Lavoro di cittadinanza fu, ad esempio, quello fatto a Siena da una donna, monna Agnese,

19 Il suggerimento ad indagare in questa direzione mi viene da Luisa Muraro in seguito a una relazione tenuta l’8 marzo 2010 alla Libreria delle donne di Minano sul tema “Reddito di esistenza o lavoro di cittadinanza”.

20 Cfr. Renato Bordone, *la società urbana nell’Italia comunale*, (sec. 11-14), Loescher, Torino 1984.

che, a Piaggia della morte, nel 1278 fondò un ospedale per “povere partorienti” un ospedale che sarebbe stato retto anche da donne sino al 1782,²¹ cioè poco prima che la Grande Rivoluzione definisse i diritti dell’uomo e del cittadino. Fu lavoro di cittadinanza quello delle donne nella vita familiare e nella vita privata tra Cinque, Sei e Settecento, un lavoro in grado di informare di sé il campo dell’elaborazione politica. Fu attraverso la costruzione di una rappresentazione pubblica del sé, che le donne si diedero anche costituzione politica. Una rappresentazione di sé che, affidata alla dote e a un “colletto di pizzo pulito e stirato”, fu in grado di narrare una libertà di cui si era completamente titolari. Lavoro di cittadinanza fu aver cura, *latu sensu*, della casa e dello spazio intorno. Lavoro di cittadinanza fu l’intuizione politica che il contrario del potere è la delega se non fa perdere in titolarità e consente maggiore libertà, e che si poteva delegare persino il corpo, mandando a balia i propri figli, per necessità. Ma l’allattamento a balia, come pratica radicale e concreta di delega diventò poi anche una moda e una sorta di ideologia e, come ogni ideologia diventò anche un potere che serviva a confermare soltanto certe modalità di divisione del lavoro e di esclusione sociale, perdendo la carica di pratica di libertà. Lavoro di cittadinanza fu la consapevolezza, in cui già si era impegnata M.me Roland, che ogni progetto pedagogico ha valore politico. Lavoro di cittadinanza fu l’intestardimento di Harriet Taylor nell’avvertire la necessità di dover trasformare una politica per le donne in una politica delle donne. Lavoro di cittadinanza è la pratica di un sapere che l’amicizia è alla base della politica e che l’amore per gli altri, a cominciare dai figli, non lega a sé come fa il potere, ma *s-lega* e scioglie gli ormeggi per andare verso il nuovo del mare mai conosciuto siano in fondo.

21 Riportato da Carla Lonzi, *È già politica*, cit. p. 79.

Sessione III

Una stanza tutta per sé



Davanti e dietro la macchina da presa

di Rosamaria Salvatore

Analizzerò oggi due film molto diversi sul piano espressivo ma entrambi interessanti per la messa in scena della scrittura epistolare quale declinazione del tema delle origini.

Nel primo *Adèle H. una storia d'amore* (François Truffaut) il rapporto tra scrittura epistolare e la protagonista è oggetto della rappresentazione, nel secondo, *News from Home, Notizie da casa* (Chantal Akerman), la scrittura epistolare - ovvero le lettere inviate dalla madre della regista - riguarda la costruzione compositiva della pellicola.

Truffaut, da sempre interessato a forme di scrittura soggettiva quali diari e epistolari, dopo aver letto la biografia di Adèle Hugo, decide di realizzare un film sulla sua vita. Il diario è scritto in un codice personale ed è stato decrittato da Frances Vernon Guille, docente presso il college di Wooster in Ohio.

La scelta di assegnare la parte ad una giovane donna, Isabelle Adjani, (diciottenne) allora impegnata presso la Comédie Française (in realtà Adèle quando fugge ad Alifax ha già 33 anni) è dettata dall'attrazione per il volto splendido di questa attrice che, come una sorta di *fascium*, attira magmaticamente il regista.¹

Il tema dell'origine e la scrittura in questo film presentano legami profondi. Proverò a darne conto a partire da alcune osservazioni dello psicoanalista François Ansermet.

«Non si sceglie la propria origine, non la si può cambiare», afferma Ansermet. «Essa era già lì prima, non dipende da noi, anche se contribuiamo a determinare il nostro futuro. Siamo plasmati da ciò che ci precede senza, tuttavia, poter realmente accedervi. [...] Ogni esistenza è sempre seconda. Non siamo autogeni. Non possiamo crearci da noi. Restiamo sempre in debito rispetto a ciò che ci precede».²

In *Adèle H.* il cineasta, attraverso un lavoro di concentrazione totale sulla protagonista, ci fa precipitare al cuore della questione: la possibilità per il singolo di assumere la propria esistenza, il proprio destino,

¹ Anne Gillain, *Le cinéma selon François Truffaut*, (1988), trad.it. *Tutte le interviste di François Truffaut sul cinema*, Roma, Gremese, 1990, pp. 209-216.

² François Ansermet, *Clinique de l'origine. L'enfant entre la médecine et la psychanalyse*, (1999), trad.it. *Clinica dell'origine, il bambino tra medicina e psicoanalisi*, Milano, Franco Angeli, 2004, p. 105.

a partire da un'origine costellata da un ventaglio di aspettative e segni che ne tracciano la venuta al mondo.

Per la psicoanalisi lacaniana il piccolo d'uomo, già alla sua nascita, deve confrontarsi con una alterità preesistente, con un ordine simbolico (il linguaggio, la cultura), con una rete di attese, desideri; tra le altre, la scelta del nome proprio da parte dei genitori è una aurorale condensazione di esse.

Ansermet a questo proposito scrive: «In un certo qual modo, il bambino è già presente ancor prima della sua nascita. Quando viene al mondo, indipendentemente dal modo di procreazione, tutta la serie dei suoi antecedenti – leggende, storie, eventi – è stata già rappresentata».³

Ma non tutto è già trasmesso e trasmissibile, c'è sempre un resto, qualcosa di non trasferibile in parola offre al singolo una libertà. L'assunzione della propria singolarità e particolarità, perché il soggetto possa divenire autore della propria storia e del proprio destino, implica un taglio con quell'apparato di domande, desideri, norme che lo precedono.

La storia di Adèle sembra condensare il drammatico tentativo di produrre questo taglio. Più volte è stato sottolineato il peso dell'eredità paterna da cui la protagonista cerca di staccarsi. Anche nel titolo, nell'operare la scelta di ridurre il patronimico della protagonista alla sola iniziale, Truffaut sembra voler evocare come per Adèle il signifiante paterno non abbia trovato iscrizione e rimanga inchiodato ad un punto di assenza che ha prodotto solo un vuoto, una mancanza di significazione. In questo orizzonte possiamo interpretare la scelta stilistica operata dal regista di delegare la presenza simbolicamente imponente del padre, Victor Hugo, a tracce scritte, ovvero le lettere inviate ad Adèle, ma mai alla sua presenza fisica in scena. E udiamo la voce dell'uomo fuori campo recitarle solo a partire da un evento legato all'identità di Adèle: il consenso al matrimonio della figlia con il tenente Pinson.⁴ Nel film di Chantal Akerman, diversamente, la scelta di non riprendere mai la madre risponde ad altre esigenze espressive.

Una delle ultime inquadrature del film ci rivela, attraverso il particolare dell'epitaffio sulla lapide, la omonimia di Adèle con la madre. Dopo la morte della protagonista vediamo le due lapidi della madre e della figlia, l'una di fianco all'altra, con incisi i riferimenti anagrafici di entrambe. Anche in questo caso ricorre una scelta stilistica orientata alla concentrazione. Attraverso un'unica inquadratura Truffaut sembra infatti evocare una volontà genitoriale declinata in una simmetrica indistinzione. Il nome proprio, segno per eccellenza di una autonoma individuazione, è nel caso di Adèle partecipe di una differenziazione dai confini incerti e sfumati.⁵

³ François Ansermet, *ivi.*, p. 42.

⁴ Il film è marcato da un rigore compositivo che spinge Truffaut a ridurre, scene, luoghi, colori e personaggi per concentrarsi totalmente sulla protagonista.

⁵ In relazione alla questione del nome proprio si veda Giovanni Bottioli, *La scissione tra semantico e fattuale. Il raddoppiamento dei nomi propri*, in Giovanni Bottioli, Jacques Lacan. *Arte linguaggio desiderio*, Bergamo, University Press, 2002.

La lotta di Adèle per acquisire un proprio destino, la scelta di affrontare l'oceano per seguire il proprio oggetto del desiderio, coincidono con il tentativo di porre una distanza, di stabilire una separazione per giungere ad essere padrona del proprio presente. Lo spazio simbolico dell'oceano, metafora della divisione, viene percorso in senso inverso dalle lettere inviate da Adèle ai famigliari mentre il suo splendido volto, in sovrimpressionazione, si staglia sul mare (anche in *Notizie da casa* un oceano distanza madre e figlia ma la lettera, come si vedrà, testimonia legami affettivi e memoriali).

Ma torniamo alla rappresentazione delle figure genitoriali. Se il corpo di Victor Hugo non appare mai in scena, la madre è una presenza ancora più inconsistente: di lei abbiamo solo brevi accenni nelle lettere. Viene dipinta sofferente, addolorata dalle scelte di Adèle, al contempo mai in grado di formulare una domanda o un desiderio nei confronti della figlia. Nelle missive indirizzate alla protagonista (scritte sempre dal padre), scorgiamo un unico riferimento alla volontà della madre di raggiungere Adèle per riportarla a casa, progetto subito annullato per le precarie condizioni di salute dell'anziana donna.

L'origine di Adèle sembra segnata da una volontà più che da un desiderio di concepimento⁶; la figlia dell'uomo "più famoso del mondo", dello scrittore più celebre, appare la realizzazione di un esito, polo di attributi, oggetto da collocare negli scenari di attese impastate da protocolli già orientati; Adèle non è pensata o immaginata quale autrice di un proprio divenire.

La negazione diviene per Adèle il proprio atto di fondazione, la ribellione ad una concezione della sua esistenza quale datità già fissata; il movimento incessante di allontanamento anche fisico della giovane dalla propria storia familiare e l'inventività che caratterizza il suo inseguimento dell'oggetto del desiderio, sono le armi per sfuggire alle rappresentazioni identitarie, alle attese genitoriali monolitiche. Quella della protagonista diviene una battaglia contro una domanda dell'Altro che, deserta di desiderio, annulla "la libertà del proprio evento singolare".⁷

Nella storia di Adèle, il padre, ridotto a pura voce, ordina, intima alla figlia di ritornare, non pubblica la musica da lei composta per non attirare l'attenzione sulla famiglia, le invia soldi e consensi al matrimonio eludendo la vera domanda di Adèle, la quale cerca in tutti i modi di porre una distanza fisica da lui, distanza fisica inadeguata a saturare la carenza simbolica del loro rapporto; permane in lei piuttosto la dipendenza da una presenza ingombrante totalmente schiacciata sul versante immaginario, ovvero speculare. "L'uomo più importante del mondo" sembra aver totalmente eluso, almeno nell'immaginario di Adèle, l'esercizio della sua funzione simbolica, ovvero quella di un padre che assume fino in fondo il destino della propria figlia, riservandole un posto, una realizzazione. Nei fantasmi che popolano le notti di Adèle è la sorella Lèopoldine ad aver ricevuto ciò che ad Adèle è mancato.

⁶ Per una trattazione più ampia dell'argomento si rimanda al saggio di Adone Brandalise, *Voluti o desiderati?* in *id.*, *Oltranzie. Simboli e concetti in letteratura*, Padova, Unipress, 2002 e al testo già citato di François Ansermet, *Clinica dell'origine. Il bambino tra medicina e psicoanalisi*, cit.

⁷ Adone Brandalise, *Voluti o desiderati*, *ivi.*, p. 342.

Là dove la funzione paterna destina alla propria figlia una apertura al desiderio, diversamente nella storia di Adèle il padre ha impersonificato una posizione così totalizzante nella sua potenza annientatrice da produrre nella rete simbolica della figlia solo un buco. E di fronte a tale buco Adèle sembra cercare nella scrittura del Diario una esile stampella per arginare, almeno in parte, l'abisso.

Come già in altre sue opere, anche in questa Truffaut filma la parola, la mostra nel suo farsi, nel suo comporsi in testo. Vengono più volte esibiti i procedimenti legati alla scrittura. Adèle nella libreria acquista le risme di carta; nel raccoglimento della sua camera, tagliando i fogli, si predispone all'atto creativo: più volte sentiamo il suono della penna graffiare la patina levigata della carta. Ma soprattutto, si è detto, la udiamo recitare brani del suo diario e delle lettere inviate alla famiglia, oltre l'oceano. L'enunciazione dà corpo e fondamento all'assunzione da parte di Adèle della propria nota distintiva. Se è vero che la protagonista, tra vari mezzi espressivi sceglie il medesimo del padre, è altrettanto evidente come per lei si tratti di declinare, attraverso la scrittura, la sua singolarità di donna. Per la psicoanalisi nel corpo femminile c'è qualcosa di iscritto che, non definibile nella misura fallica, la eccede, la travalica nella forma di un indicibile, di un mistero.

Attraverso la scrittura, Adèle, cerca di nominare, di tradurre in segni, tale mistero, trovando nella sua solitudine di donna la propria particolarità.

Le lettere inviate da Adèle alla famiglia rappresentano un'altra forma di scrittura, filmata con insistenza da Truffaut. Si conosce la passione letteraria del regista per l'epistolario e nei suoi film sfilano le immagini di personaggi ripresi nell'atto di scrivere, leggere e recitare lettere.

Per Adèle il procedimento è complesso. La protagonista invia lettere alla propria famiglia introducendole per lo più con una menzogna, o meglio, con una falsa verità. Il tono è quasi sempre assertivo, Adèle informa, dichiara, chiede i soldi che le occorrono e le appartengono, se il padre si convincesse a editare la musica da lei scritta. La domanda all'Altro si declina quasi sempre in un messaggio stridente con la realtà e con una legge universale, quella volta a regolare le scelte della protagonista secondo convenzioni e ordinamenti sociali. Nella scrittura di Adèle, attraverso le enunciazioni, affiora invece la sua verità soggettiva, l'impossibilità per lei di aderire a norme e aspettative inadeguate a dire la sua particolarità di donna. Il falso rivela il desiderio di Adèle di staccarsi dalla filiazione paterna per acquisire un altro nome, nell'illusione di poter così assumere il proprio destino.

Gli interni in cui Adèle è ripresa a scrivere o a leggere le lettere segnano le rispettive posizioni. La camera dentro la quale Adèle, in solitudine, si dedica alla scrittura, la Banca dove Adèle riceve oltre alle missive i soldi per vivere. Le lettere sanciscono la dipendenza economica a cui Adèle cerca di sottrarsi.

Solo una sequenza in esterni mostra il volto trionfante di Adèle, ripreso in primo piano, in sovrimpressioni sulla superficie dell'oceano, recitare la missiva che annuncia il matrimonio, nella realtà mai avvenuto, con il tenente Pinson.

La messa in scena della scrittura fa emergere in primo piano non solo l'intervallo fra l'infedeltà ad una legge universale e la fedeltà a quella della propria passione

amorosa, ma ancor più sottilmente, la non totale coincidenza di Adèle a se stessa. Nel momento in cui la vediamo scrivere per la prima volta ai famigliari, lo specchio di fronte al quale stende la lettera riflette il volto di Adèle, illuminato da una lampada posta al suo fianco. Mentre è intenta a scrivere, un lento carrello orienta la visione sul suo volto disegnato nello specchio, nel frattempo il corpo di Adèle, fuori campo, scompare gradualmente; simultaneamente sentiamo la sua voce recitare la lettera:

«Miei cari genitori, se sono partita senza avvertire è stato per evitare quelle spiegazioni che anche le cose più semplici provocano nella nostra famiglia. Il tenente Pinson comprometterebbe la sua carriera se lasciasse ora il posto che gli è stato affidato. Mi è dunque impossibile ritornare. Voi sapete che io l'amo, mi ama anche lui e desideriamo sposarci. Comunque non farò niente senza aver ricevuto una risposta con il consenso di entrambi. Vi abbraccio tutti teneramente. Adèle.

Post-scriptum: mio padre mi deve due mesi di assegno: maggio e giugno. So che una parte di quel denaro mi perverrà dalla Banca Inglese del Nord America, ma io avrò certamente bisogno della totalità del mio assegno; il costo della vita ad Halifax è alto».

I suoi occhi dapprima orientati sul foglio, si dirigono ora verso lo specchio. Il riflesso del suo sguardo, mobile e intenso, sfiora la superficie riflettente, volgendo per brevi attimi verso la macchina da presa. La dissolvenza in nero inghiotte, dopo le ultime parole, il profilo di Adèle tratteggiato nello specchio.

La modulazione della voce, più articolata nella prima parte della lettera, si fa più ferma e imperiosa nella seconda. Adèle scrive di fronte all'oggetto che più di altri, nella cultura occidentale, indica l'acquisizione di una definizione di sé attraverso l'immagine del proprio riflesso. Eppure, lo Stadio dello Specchio, attraverso cui il piccolo d'uomo prende coscienza della propria immagine, apre contemporaneamente ad una aurale esperienza di alienazione e divisione: l'immagine perfetta e ideale di sé appare in un altrove irraggiungibile⁸.

Nell'organizzazione compositiva della sequenza prende il sopravvento il riflesso di Adèle, come se qualcosa del suo essere donna fosse scivolato, sfuggito alla costruzione della sua immagine, e restasse dunque al di fuori, in eccedenza, non circoscrivibile in maniera totale nella sua *gestalt*. Potremmo forse affermare che nella storia di Adèle, ella abbia incontrato nello specchio solo il ghigno, la smorfia, il rigetto dell'Altro. Il volto nel cui sguardo Adèle può per alcuni attimi specchiarsi e leggere un riconoscimento è quello di madame Baa, anziana donna che la soccorre alle isole Barbados.

Così anche la lettera dettata da madame Baa (analfabeta) ad uno scrivano, affinché Victor Hugo dia il consenso a che lei riporti in patria Adèle, fa eccezione. L'anziana donna, alle isole Barbados, si prende cura della mente e del corpo feriti della giovane. Ella avvia la comunicazione con toni molto diversi dalle lettere ascoltate precedentemente nel film: «Non sono che una povera donna di Barbados. Anche se

⁸ Jacques Lacan, *Ecrits*, (1966), trad. it. *Scritti. Volume I*, Torino, Einaudi, 1974, pp. 87-94.

non so leggere conosco il nome di Victor Hugo". Tale inizio, attesta, nel riconoscimento di una mancanza, ovvero la percezione consapevole della propria ignoranza, una posizione molto diversa dalle aspettative monolitiche rivolte dai genitori ad Adèle. Al posto della staticità dei famigliari di Adèle l'anziana donna introduce una modularità duttile che acquista, nell'interpellare l'altro, funzione di segno. Testimonia inoltre un autentico desiderio nei confronti di Adèle; dopo averla curata e accudita, si presta ad accompagnarla dall'altra parte dell'oceano perché quel corpo e quella mente trafitti ritrovino un proprio luogo, un proprio destino oltre ad una destinazione. Madame Baa, riconoscendo il proprio limite (sa di non poterla salvare) – "Adèle ha forse perduto definitivamente la propria anima" – è disposta a compiere quel gesto, attraversare l'oceano, che il padre sollecitava ripetutamente senza esito la figlia a compiere e che nessun membro della famiglia ha compiuto.

Verso la fine del film, la voce fuori campo ci informa che Adèle, ricoverata in un Istituto, continuerà a scrivere in forma cifrata il Diario, per altri quaranta anni.

La scrittura in codice del Diario, ultima invenzione della protagonista, condensa e disegna la sua particolarità, non riducibile solo all'identità della follia: Adèle è molto di più e oltre tutto ciò. Truffaut, al termine della sua opera, sembra indicarci un orizzonte teso a forzare la cornice centrifuga della storia di Adèle: la pellicola si chiude difatti sul suo sguardo rivolto al là della macchina da presa, verso l'illimitato del mare, chiamando anche noi a sfiorare con gli occhi quell'aperto, luogo vuoto dell'origine in cui si avviene.

Vorrei ora accostare, assumendomi la rischiosità che l'operazione comporta, temi e procedimenti del film analizzato con un'altra opera in cui la messa in scena della comunicazione epistolare è ancora più centrale, donando letteralmente forma alla pellicola.

Notizie da casa (News from home) è il film girato nel 1976 dalla regista belga Chantal Akerman. La cineasta discende da una famiglia di esuli ebrei di origine polacca. La nonna morì in campo di concentramento, la madre subì l'internamento per un certo periodo ad Auschwitz.

La pellicola ripercorre il periodo durante il quale Chantal Akerman si spostò a New York per cercare spazi creativi e produttivi. In quegli anni divennero per lei importante la visione di film di Jacobs e Brakhage e il contatto con registi sperimentali quali Joanas Mekas e Michael Snow. Con quest'ultimo condivise una concezione estetica basata sulla "percezione come esperienza temporale cosciente."⁹

Il film mostra, attraverso inquadrature per lo più fisse (soprattutto nella prima parte), porzioni di strade e di edifici di New York, ripresi in varie ore del giorno e della notte, nel flusso quotidiano dell'avvicinarsi del traffico urbano. Strade non affollate si alternano a vie più popolate; ad edifici spogli e spiazzati vuoti periferici succedono zone più centrali. Stazioni, metropolitane, fermate di autobus puntellano sequenze che come singoli quadri iperrealistici sembrano volte a catturare il contingente.

9 Veronica Pravadelli, "Durata", "Parola", racconto nel film degli anni '70, in Adriano Aprà e Bruno Di Marino (a cura di), *Il cinema di Chantal Akerman*, Roma, Audino editore, 1997, p. 28.

Non vi è una vera e propria storia e la narrazione è affidata alla voce *over* della regista, mai inquadrata, che recita, in modo monocorde, scarno e distaccato le lettere ricevute dalla madre durante il suo soggiorno a New York. Non sono presenti all'interno del film le lettere di risposta della figlia. Contemporaneamente allo svolgersi del tempo e delle immagini della metropoli udiamo lo scorrere del flusso vocale. Cercherò adesso di analizzare alcuni punti di quella che appare sin da subito una operazione estetica complessa.

Il profilmico, ovvero porzioni dello spazio urbano, viene ri-preso mentre una voce priva di corpo legge le lettere, voce che appartiene al contempo al destinatario delle lettere e a colei che dirige l'occhio meccanico della cinepresa, fissato a filmare ciò che accade nel reale. Presente - ciò che si dispiega davanti alla macchina da presa - e passato - le lettere ricevute dalla madre durante il soggiorno di Chantal a New York - coesistono. Alla astrazione del procedimento si accompagna una attrazione visiva per gli spazi vuoti; l'estetica del vuoto è accentuata dall'assenza di narrazione e dalla centralità e fissità della macchina da presa. Solo nella seconda parte del film dei camera car (carrelli) scorrono su una strada mentre il ritmo del percorso viene scandito dalle soste ai semafori.

La predilezione estetica per spazi destinati al contingente - quali stazioni di autobus e della metropolitana, distributori di benzina- sembra tradurre in forma espressiva la natura apolide della cineasta, la quale girerà successivamente un film (*Les rendez-vous d'Anna*) nel quale seguiamo il transito in treno della protagonista - una regista belga- attraverso l'Europa.¹⁰ Tappe e incontri in varie città, tra le quali Bruxelles dove la donna incontra la madre, scandiscono l'avvicinarsi del percorso. Inoltre, negli anni '80, la Akerman realizza *Histoire d'Amérique*, film-documentario, centrato su racconti di ebrei trasferiti a New York e sulle difficoltà da loro affrontate.

Di area femminista, la regista in molti suoi lavori inserisce, in qualità di protagoniste, figure di donne; inoltre la trasfigurazione di porzioni della propria vita e del rapporto stretto con la madre è una costante del suo cinema.

Per comprendere quanto peso abbia nella sua produzione il legame con la madre possiamo affidarci alla frase da lei pronunciata nel corso di un'intervista con Jean Luc Godard:

Godard: «Ti ricordi la prima inquadratura girata?»

Akerman: «Ho filmato mia madre mentre entra in un grande edificio e apre la cassetta della posta».

10 A proposito della protagonista del film Chantal Akerman dichiara: "On ne saura jamais très bien pourquoi elle est cinéaste, si ce n'est que cela lui permet et l'oblige à driver, à errer, à être nomade. On la verra voyager de ville en ville, comme un commis voyageur pour présenter son film. On ne verra pas la présentation mais seulement les lumières d'un cinéma qui s'éteignent devant ou derrière elle, puis des gares, des trains, des quais, des chambres d'hôtel, des bouts de villes". Chantal Akerman, *Chantal Akerman. Autoportrait en cinéaste*, Paris, Cahiers du cinéma-Centre Pompidou, 2004, p. 81.

Queste parole mi sollecitano a immaginare una sorta di scena originaria quale cellula germinativa che nutre e illumina la composizione di *News from Home*.

Le lettere recitate dalla regista evocano lo scarto tra temporalità diverse. Il film, si è detto, testimonia il susseguirsi delle ore nel corso della giornata; al flusso delle inquadrature si affianca una parola che, diversamente dalle immagini riprese nel loro succedersi temporale, è stata, prima di essere recitata, parola trascritta in una lettera, ovvero fissata nel tempo. Inoltre, la scrittura epistolare implica la possibilità immaginaria di colmare una distanza, di dare forma ad un'assenza, resa presente attraverso la pratica stessa della scrittura. Non a caso in una delle missive la madre racconta un incubo del padre nel corso del quale l'uomo, in preda all'angoscia, sogna la sparizione della figlia; la distanza fisica di Chantal alimenta la paura della perdita.

Dai testi recitati nel corso del film, sembra di scorgere un appello reiterato della madre alla figlia, una domanda d'amore che non cessa di essere fissata sulla carta; appello che, differentemente dal film di Truffaut, palesa il profondo legame affettivo. La ripetizione è scandita anche dalla frase con cui spesso termina la lettera: «La mamma che ti ama teneramente».

Più temi svolti nei testi recitati dalla regista ci trasportano con la mente alle comunicazioni epistolari analizzate nel film precedente. Primo fra tutti quello economico. Pure la stanchezza e il malessere fisico lamentati dalla madre e la distanza estrema – anche in questa pellicola un oceano divide la persona a cui è indirizzata la lettera dal proprio nucleo familiare – ci riconducono al contenuto delle missive in *Adèle H.* Ma là dove la distanza affettiva nell'opera di Truffaut appariva un buco senza fondo, nella corrispondenza della madre in *News from Home* si coglie la forza di un desiderio che, pur nel dolore della separazione, preme verso un riconoscimento e apprezzamento dell'altro, verso l'auspicio di un destino realizzante. Un desiderio che, proprio perché intaccato dalla mancanza – si pensi alla difficoltà di accettare la distanza – apre un orizzonte di possibilità alla figlia.

Desiderio fortemente provato da sbandamenti, da momenti di sconforto, da incrinature; desiderio che non si appoggia su protocolli precostituiti, su identità forti ma che, a partire dall'assunzione della propria divisione soggettiva, dalla presenza di uno spazio vuoto tra sé e l'altro, dalla consapevolezza della disarmonia tra la spinta a colmare la sofferenza dell'esistere attraverso l'oggetto filiale e il riconoscimento di una necessaria distanza da esso, consente alla figlia di avvenire, ovvero di costruire un suo destino. Fin dall'inizio del film al flusso monocorde della recitazione degli avvenimenti quotidiani citati nelle lettere seguono silenzi interrotti solo da suoni provenienti dalle strade riprese, come a disegnare uno spazio sonoro denudato da qualsiasi intenzione comunicativa. La ripetizione di alcuni nuclei tematici, quali la speranza da parte della madre di un ritorno prossimo della figlia, la stanchezza e la fatica del vivere, i problemi posti dall'attività lavorativa, i compleanni che si avvicinano, cadenzano una sorta di ripetizione volta a scarnificare e svuotare di senso l'evento¹¹; si fa strada piuttosto una

11 Per un approfondimento di tale composizione espressiva si veda Veronica Pravadelli, "Durata", "Parola", cit., p.34.

sorta di alternanza fluttuante quasi letargica, l'immersione in una sensorialità che ricorda una affermazione della Akerman la quale paragona il film al piacere del corpo "affondato in un bagno caldo".¹²

Ma l'elemento a mio parere più interessante è la forza interna dell'operazione estetica proposta da Chantal Akerman, forza della parola sospesa in "un luogo mitico, non rappresentato" come sostengono Piera Detassis e Giovanna Grignaffini. Per le autrici la regista, operando una scelta radicale parla dei "temi della pulsione, del corpo, del desiderio, della maternità, della sessualità, tracciando un universo immobile, protraendo le sospensioni, evitando ogni identificazione, delimitando geograficamente le inquadrature sullo spazio urbano".¹³

E al tempo stesso proprio perché la parola sorge a partire da uno spazio senza referente se non la ripresa di un luogo, di una strada senza alcuna corrispondenza con la voce fuori campo, là dove, paradossalmente l'immagine sembra proporci una realtà tangibile nella sua esaltazione eccedente, potremmo istituire una sorta di accostamento, forse arbitrario, con un modo di concepire la costruzione del proprio essere proprio a partire da un'origine non definita secondo una topologia fissata in un luogo preciso. Piuttosto esposta allo sradicamento, al flusso nomade, all'alternanza ritmica degli incontri svuotati da intenzioni comunicative e, proprio perché spogli da convincimenti e asserzioni, più vicini al prodursi di un'esperienza.

Una scrittrice belga diversi anni prima, attraverso le parole del protagonista di un suo grande romanzo, ci aveva suggerito che l'origine non è da rintracciare nel luogo geografico in cui si nasce, ma nel primo sguardo consapevole posato sul mondo.¹⁴

Il lungo piano sequenza che chiude il film ci fa percorrere all'interno di un battello l'interno buio di un lungo canale fino all'apertura sul mare che costeggia Manhattan. Il movimento progressivo di allontanamento dalla terra ferma di cui percepiamo insistentemente la durata, il silenzio da cui è dominata la sequenza, il rifrangersi delle onde, lo stormire dei gabbiani, la foschia che appanna la visione dei grattacieli sempre più lontani e indefiniti, ci conduce in mare aperto in una orizzontalità nuda, immagine sospesa nel vuoto dove le rappresentazioni sembrano arretrare. Pur condotti dal movimento lento del battello ci sentiamo quasi trattenuti, là dove il viaggio inizia. Così come la voce, nel corso del film, man mano che la macchina da presa si approssimava al centro della città si spogliava delle qualità affabulatorie e incantatorie per perdersi in pura sonorità ritmica¹⁵, così agli agglomerati urbani, or-

12 Adriano Aprà e Bruno Di Marino (a cura di), *Il cinema di Chantal Akerman*, cit. p.142.

13 Piera Detassis e Giovanna Grignaffini (a cura di), *Sequenza segreta. Le donne e il cinema*, Milano, Feltrinelli, 1981, p.22.

14 Marguerite Yourcenar., *Mémoires d'Hadrien suivi de Carnet de notes de Mémoires d'Adrien* (1951), trad.it., *Memorie di Adriano seguite dai Taccuini di appunti*, Torino, Einaudi, 1985.

15 Per un approfondimento si vedano Veronica Pravadelli, *Il ruolo materno nelle pratiche e nelle teorie filmiche*, in Saveria Chemotti (a cura di), *Madre de-genere. La maternità tra scelta, desiderio e destino*, Padova, Il Poligrafo, 2009 e Veronica Pravadelli, *Performance, Rewriting, Identity. Chantal Akerman's Postmodern Cinema*, Torino, Otto, 2000.

mai lontani, seguono il flusso delle onde nello spazio aperto della natura, puro stato percettivo visivo e sonoro.

Al pari della sequenza finale di *Adèle H.* mi piace pensare che lo spazio indefinito dell'oceano possa evocare quell'Aperto rilkiano dove non è l'origine a mancare, ma sono la mancanza e il vuoto ad essere originarie (mancanza quale azzeramento di sembianti identitari, di moduli finalistici, di protocolli mentali definiti).

Molti critici hanno visto in questo tragitto finale il ritorno a casa della regista, là dove, a mio parere, scorgere un filo narrativo conclusivo mi sembra tradisca il progetto estetico di Chantal Akerman. Le sue parole sul film tracciano, forse meglio delle mie, una direzione: "Tutto quello che di solito mette in moto lo spettatore è l'identificazione con il personaggio. Ora, nel mio film non c'è né un protagonista, né una narrazione classica. Funziona su altri piani, su dei ritmi, su delle pulsazioni, sullo sguardo. Un'immagine ne genera un'altra. È come una musica. Lì si seguono delle note, qui delle immagini. Non si può far altro che guardare, ascoltare, e questo ci mette in discussione".¹⁶

¹⁶ Adriano Aprà e Bruno Di Marino (a cura di), *Il cinema di Chantal Akerman*, cit., 142.

Rileggere Antigone: la donna tra etica e politica Interrogativi, questioni, prospettive

di Francesca Brezzi

Perché ancora Antigone? Se consideriamo le infinite letture, riscritture, interpretazioni che del testo tragico sono state offerte nella cultura occidentale, non solo da parte dei filosofi, si dovrebbe essere scoraggiati dall'affrontare nuovamente tale figura; inoltre dobbiamo chiederci: perché la sua autorità, (come quella di altri miti greci) nell'immaginario dell'Occidente? perché il suo ritornare con intensità quasi ossessiva nell'arte e nel pensiero del Novecento?

Non è possibile fornire precise risposte, ma intendiamo seguire una indicazione preziosa di Hans Blumenberg che ritiene utile «mettere al lavoro e alla prova i miti», per proporre nuovi interrogativi: all'interno del mito, infatti, come in una sorta di caleidoscopio simbolico, emergono i nodi tematici significativi, quale il conflitto di valori, il contrasto tra legge naturale e legge positiva, tra norme e leggi, tra pubblico e privato, tra potere maschile e *pietas* femminile, tra passione e moralità, trasgressione e tradizione, follia e sapienza, nodi che potrebbero essere riassunti nella lotta indecidibile tra etica e potere temporale, tra persona e stato – in cui Antigone rappresenta l'individualismo morale e il sovrano di Tebe il dominio autoritario. Emerge una sorta di circolarità ermeneutica dell'*Antigone*, e non solo come affermava Giorgio Colli in relazione al periodico ritorno dei greci, anzi ad una nuova fiammata in tempi come i nostri di crisi e di inquiete domande, ma circolarità come il suo venire a noi e il nostro cammino verso di lei.

Antigone, donna, ma di stirpe regale, con la sua regalità e debolezza, si fa carico – e diventa simbolo – di una *serie di contraddizioni*, che continuano a lacerare l'essere umano e la storia. Da qui i nostri interrogativi: come agire, quando la legge della comunità particolare in cui si vive è *in contrasto* con un ordine di giustizia universale? Come gestire il *conflitto*, che si crea in conseguenza di ciò, tra chi esercita il potere e chi decide di attenersi ad una giustizia diversa e più ampia? E come e perché *l'essere umano, natura debole e forte insieme*, vive di questi conflitti?

In particolare ai nostri giorni ci sembra urgente re-interrogare Antigone proprio in uno dei suoi temi centrali: l'individuo di fronte a uno Stato e ad istituzioni più o meno autoritarie: se la città del XX secolo è più conflittuale che armonica, il suo equilibrio sarà sempre frutto di tensione tra leggi, norme, usi che si contrappongono: contestataria per eccellenza, è stato detto, Antigone, sempre vinta e sempre risorta, è cifra di ogni chiusura ai despoti e ai carnefici.

In un mio lavoro di qualche anno affrontavo ampiamente tutti questi temi,¹ ma nel presente saggio rispondendo in certo senso alla tesi di una acuta studiosa di Antigone quale Simone Fraisse,² che parla di una femminilità rifiutata nell'eroina di Sofocle, vorrei – lasciando sullo sfondo le note interpretazioni contemporanee di Antigone da parte del pensiero femminista – proporre Antigone quale espressione di una nuova politica e una nuova prassi etica, feconda per donne e uomini e cifra di un pensare ed agire altro.

Stranamente la studiosa francese, infatti, sembra non considerare tutto l'importante settore di studi, nel quale proprio negli anni 70-80 si privilegiava Antigone quale eroina femminile, dimensione colta invece da un altro studioso, George Steiner³.

Il mio scopo pertanto sarà quello non già di presentare unicamente una lettura femminista di Antigone, ma cogliere invece come gli orizzonti ermeneutici si possano dilatare e quindi si possano offrire nuove dimensioni della prismaticità di questa figura, dimensioni che sono femminili nella soggettività che le pone e nell'oggetto che viene indagato.⁴

1 *Antigone e la philia*, FrancoAngeli, Milano 2004.

2 S. Fraisse, *Le mythe d'Antigone*, A. Colin, Paris 1974. L'autrice passa in rassegna varie interpretazioni che concentrano la loro attenzione su questo tema della femminilità o meno di Antigone, e ricorda come la linea predominante dei testi da lei ripercorsi è quella di attribuire, come dice espressamente Alfieri, una virilità ad Antigone: la giovane figlia di Edipo è troppo forte, ardita e imprudente per rientrare nei canoni (o stereotipi) della femminilità; non solo ma anche l'atteggiamento "senza amore" nei confronti di Emone contribuisce ad accentuare questa tesi, la sua freddezza, la sua intransigente severità, mostrano in lei una scala di valori in cui l'Eros cede ora davanti al dovere, ora davanti alla giustizia. La conclusione di Fraisse così suona: «Antigone gira le spalle alla sua vita di donna. Le incarnazioni successive del mito non hanno mai derogato da questa legge del personaggio». cit. p. 78.

3 Cfr. G. Steiner, *Le Antigoni*, Garzanti, Milano 1990. Da un punto di vista più esteriore lo studioso ricorda, come per la prima volta con la Rivoluzione francese si era posto il tema della partecipazione delle donne alla vita civica, il loro diritto all'espressione pubblica, tanto che si comincia ad avvertire come i diritti umani del 1789 siano anche i diritti della donna. Tuttavia la situazione è ben più complessa, se da un lato infatti Antigone è considerata un modello emblematico ed anticipatore di figure del tempo come Madame Roland, Mary Wollstonecraft, Madame de Staël, ed altresì Carlotta Corday, dall'altro effettivamente la condizione femminile permane in uno status di inferiorità, e più rappresentativa sembra la Lucia dei *Promessi Sposi*, afferma Steiner, laddove "Antigone, fantasma inquietante ma innocuo è stata relegata nel discorso idealistico", cit., p. 21. Più contenutisticamente Steiner vede nell'opera di Sofocle uno dei conflitti perenni dell'umano, cioè il rapporto tra uomo e donna, che nei testi antichi "nelle parole che si dicono, si mormorano, si scagliano a vicenda, ci conducono al cuore della nostra condizione divisa e polemica" ivi, p. 264 ed ancora "questi incontri, poiché mostrano l'unità dell'amore e dell'odio, del bisogno di unione tra uomo e donna e della distruzione reciproca inerente a tale bisogno, sono l'essenza del dramma. Incarnano il sentimento manicheo (n.s.) di un'esistenza umana da cui scaturiscono il dialogo e il dramma". A questo sentimento manicheo noi contrapponiamo la *philia*.

4 Su questa stessa linea si veda il bel saggio di Katrin Tenenbaum, *L'alterità inassimilabile*, in

In particolare dilatare gli orizzonti ermeneutici vuol significare evidenziare il possibile ingresso nella *polis*, la presenza della figlia di Edipo nell'*agorà*.

Non posso soffermarmi sul tema dell'irruzione del femminile in filosofia, tema ormai noto e sviluppato, anche se non ancora pienamente acquisito, né approfondire la questione sulla posizione di Sofocle e degli altri due grandi tragici di fronte al tema 'del femminile'. Si può solo rinviare alla grande varietà di figure femminili nel teatro tragico, (da Elettra a Ecuba, da Medea a Fedra, da Elena ad Andromaca), e si può ricordare il significativo scavo psicologico ed esistenziale da parte degli autori, la loro autentica percezione dell'animo femminile, da cui la riflessione contemporanea può ripartire, ma altresì si può indicare "nell'extraterritorialità" della tragedia, nella sua lontananza dalla sfera del pensiero "unico" la possibilità di esprimere quanto era negato alle donne "nella vita quotidiana, nella politica platonica e nella classificazione aristotelica degli esseri organici".⁵

Lo scontro tra Creonte ed Antigone, il loro dialogo concitato e sempre più distanziante diviene in tal modo un *topos*: alla virilità oltraggiata rappresentata da Creonte, che vede in Antigone solo una femminilità indisciplinata e giovanile, virilità che assume un valore universale, dal momento che considera tutti gli uomini della città suoi solidali si contrappone la posizione della fanciulla, che, come le letture femministe mostreranno, appare molto più articolata, non già il notturno amorfo o anarchico, ma un ancoraggio a valori femminili,⁶ sì, ma insieme eterni, come vedremo.⁷

La domanda più ampia allora è in tal modo formulabile: come riflettere su tali tensioni, per fecondare l'elaborazione etico-politica contemporanea?

Riteniamo che dalla specularità di valori e di personaggi – la libertà di Antigone viene a scontrarsi con l'autorità politica, con la "libertà" di Creonte – siamo chiamati a pensare un possibile accordo che eviti l'esito tragico, poiché dall'*Antigone* può emergere (come forse è avvenuto già nel V secolo) un modo nuovo o rinnovato di concepire l'una, l'etica, e l'altro, il problema politico, grazie ad una sorta di

Antigone e la filosofia, a cura di P. Montani, cit., pp. 279-95, in cui si passano in rassegna con acutezza e competenza le interpretazioni di Maria Zambrano, Luce Irigaray e Adriana Cavarero.

5 Steiner, cit. p. 266.

6 Steiner annota come la figura di Antigone si evolva nel corso del dramma: da un gesto virile perché pubblico e politico, anche se la sepoltura era compito femminile, si giunge al rimpianto per una morte verginale e senza spozializio: "una volta vittima Antigone acquisisce una femminilità essenziale", che si conclude in un'aura precisamente femminile quale il suicidio, "una morte liberamente scelta è una risposta primordialmente femminile all'umanità o all'insensibilità loquaci dell'uomo" cit., p. 270 e ss.

7 Un altro interrogativo significativo può essere quello di chiedersi perché Sofocle abbia scelto una donna per incarnare l'antagonismo radicale alla pretesa totalità del politico, e le autrici contemporanee che lo propongono, come per esempio Rossana Rossanda, si rammaricano che nella sterminata bibliografia su Antigone nessuno se lo sia chiesto, cfr., *Antigone ricorrente*, in Sofocle, *Antigone*, Feltrinelli, Milano 1987. L'autrice vede in Lacan uno dei grandi colpevoli di questa dimenticanza, che "scrive serenamente come la tragedia ci presenti l'uomo e lo interroga sulla via della solitudine" (p.15). Il testo di Lacan è *Le seminaire. L'ethique de la psychanalyse*.

rivoluzione morale ed antropologica, che giustifica la mia ipotesi di re-interrogare Antigone, come figura della diversità e paradigma del conflitto, ma anche come cifra di una identità nuova, che non ammette la scissione tra ragione e passione, identità da cui scaturisce una relazione tra soggetti, un modo diverso di vivere e agire nella *polis*, una modalità altra che coniuga temporalità e ideali eterni, azione individuale e universalità in vista di una cittadinanza non indifferente.

Se in tale percorso rinviamo alle interpretazioni della speculazione femminista, riteniamo tuttavia che il tema della cittadinanza nella riflessione contemporanea non abbia unicamente connotazioni di genere; le interpretazioni più note (classiche) non hanno quasi mai fatto entrare la differenza sessuale in gioco, tranne le più recenti (Irigaray, Zambrano, Nussbaum),⁸ tuttavia è da sottolineare il significato del gesto di Antigone nei confronti della legalità, per cercare le risposte in relazione sia ad una possibile assunzione di un/una ribelle nello spazio della legge, sia in riferimento alla reintegrazione di uno specifico femminile in quello stesso spazio, sì da modificarlo.

Si può ricordare il giudizio hegeliano,⁹ allora, non solo per la consapevolezza del fascino esercitato da questo testo nel corso dei secoli, ma insieme per affermarne il valore di 'canone', di paradigma iniziale, da cui deriva in questo mito la capacità di interpellarci ancora: l'*Antigone* condivide con il lettore di oggi le sorprese, i quesiti irrisolti, il legame tra passato e presente, la capacità di problematizzare conflitti ineliminabili.

1. Antigone: l'avventura del Cogito

«Antigone, una millenaria figura mitologica, un'eroina che sembra trapassare come un'ombra inquietante e premonitrice tutte le mura di quei castelli, rocche fortificate, città blindate che nella storia della civilizzazione hanno rappresentato l'edificazione delle barriere tra esseri umani e sentimenti».¹⁰

8 Ho analizzato particolarmente queste letture nel mio volume *Antigone e la philia*, Franco-Angeli, Milano 2004, cui rinvio.

9 L'*Antigone* è «una delle opere d'arte più eccelse e per ogni riguardo più perfette di tutti i tempi, di tutti i capolavori del mondo antico e moderno[...] il più soddisfacente» ed Hegel aggiunge come il contenuto del mito sia il pensiero e che il compito del pensiero sia quello di innalzare (*aufheben*) il discorso mitico a filosofema, percorso a cui l'*Antigone* si presta in maniera esemplare» G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Ästhetik*, in *Werke*, a cura di E. Moldenhauer e K. M. Michel, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1970, vol. II (XIV), p. 60 e vol. III (XV), p. 550 (trad. it., *Estetica*, Torino, Einaudi, 1967, pp. 522 e 1361). Alle parole di Hegel, si possono collegare quelle di Hölderlin che, come è noto, riteneva che l'*Antigone* non fosse solo la più grande opera d'arte, ma l'*opus metaphysicum* per eccellenza. Tra i contemporanei, si pensi a Kerenyi, fra tanti, che afferma con decisione «l'*Antigone* continua ad essere nell'estetica la pietra di paragone di ogni teoria della tragedia» (*Dionysos und das Tragische in der Antigone*, Frankfurt-am-Main, 1935, p.17).

10 M. CALLONI, *Ri-fondare la città(dinanza)*, in *Antigone nella città. Emozioni e politica*, Bologna, Pitagora editrice, 1998, pp. 29-61, p.33, p.29.

Così Marina Calloni, in un acuto saggio, enuncia con chiarezza e poeticamente il tema che anche noi vogliamo rintracciare: l'abbattimento da parte di Antigone di vari steccati, fortificazioni, recinti e il suo ingresso nella *polis*, ma insieme l'affermazione di una serie di valori fondamentali: la priorità del dominio morale,¹¹ una più complessa legge di giustizia, un diverso tipo di riconoscimento fra soggetti umani, valori che confluiscono nel «riconoscere cittadinanza ai sentimenti morali e alle passioni civiche nella/nelle città e pertanto ri-fondare la *polis*, non più basata su atti di violenza».

La mia tesi che disegnerà una Antigone portatrice di *philia* consente di superare dicotomie laceranti, proponendo principi che danno senso alle pratiche, riscoprendo ciò che era stato cancellato, principi che sono iscritti nel registro dell'ordine ideale nel seno tuttavia di una comunità.

Da un lato, Antigone decide di additare l'ingiustizia dell'ordine reale, avviandosi sulla strada dell'universalità: il suo dire insiste infatti sulla portata comune, condivisa dei valori che propone, formulando un principio etico, l'uguaglianza davanti alla morte, il cui adempimento trasforma anche il suo ruolo di sorella; d'altra parte, si manifesta ancora la complessa ambivalenza di Antigone, che esprime una solitudine estrema, a partire dal momento della scelta, infatti la fanciulla è isolata, ma con ciò ribadisce la propria identità, costruisce una dimensione del proprio sé.

Se il dissidente ha un'alta consapevolezza di sé, 'pensa grande', come sottolinea Sofocle – e in Grecia questo significava la *hybris* o la smisuratezza –, diversa è l'accezione che noi intravediamo: l'atteggiamento di Antigone esprime «l'avventura del cogito» di cui parlano molti filosofi contemporanei – per esempio Paul Ricoeur –, non già l'affermazione del vuoto Cogito cartesiano, né l'annullamento dell'io, ma la ricerca di un 'senso' dell'esistenza di sé attraverso il senso che in primo momento sta fuori, quindi nel confronto con la cultura e le istituzioni; bisogno vivo proprio in questa fine secolo che ha attraversato varie crisi di significati, quali la morte del soggetto e dell'identità personale, nelle sue diverse forme (cogito ferito o umiliato, presente sia nella filosofia di Nietzsche come nell'analisi freudiana, nella critica francofortese come nella filosofia di Lévinas).

Si tratta allora di re-interrogare Antigone per interpellare nuovamente il soggetto se non si vuole interrompere il cammino che, iniziato in Grecia più di duemila anni fa, costituisce ancora l'itinerario più proprio dell'uomo: la riflessione su se stesso, il ri-pensamento filosofico dell'essere umano. Quello che un certo filone del pensiero novecentesco delinea e che forse riusciamo a scorgere in Antigone, è pertanto un umanesimo non individualistico o umanesimo dell'età post-moderna: infatti rifiutare l'ebbra filosofia dell'assoluto per la sobria ricerca limitata non comporta un proposito brutalmente antiumanista, ma l'urgenza di ridare voce alla complessità del soggetto, riattivare potenzialità nascoste, illuminare zone in ombra e lasciare emergere l'altro

11 Ovviamente l'Atrice non confonde gli ambiti, la politica e la morale, ma cerca, attraverso Antigone e i suoi gesti, la possibilità di evitare la collisione e gli antagonismi fra i due piani e auspica una interazione.

in sé, – la differenza sessuale e le passioni – riallacciando i molteplici fili di quella tessitura espressa troppo sbrigativamente in una concezione monadica del soggetto.

Se il gesto di Antigone assume un valore sovversivo, al termine non c'è opposizione tra la dimensione individuale e quella sociale dell'atto: la figlia di Edipo è mossa da una questione personale, da una scelta soggettiva della sua libertà, ma la sua diventa, poi, la rivolta contro un ordine ingiusto, e quindi ella manifesta la reazione come cittadino-attore, che a differenza di Ismene, e della gran parte del popolo, non si chiude nel proprio privato e non accetta un'autorità che appare ingiusta: «Sofocle forse ha voluto mostrare (con Antigone e Elettra) proprio la forza morale che può avere ogni individuo nel campo sociopolitico, di fronte al degrado della vita civica»,¹² forza che può evitare la degenerazione di una società anche democratica.

Ma l'esito tragico indica per l'autore classico – e per noi oggi – che la dissidenza è lo scenario ultimo, quando il ricorso istituzionale sembra insufficiente. Pertanto, con un approfondimento ulteriore e con una lettura prospettica si può cogliere l'attualità di Antigone nel suo voler iscriverla nella città una scelta dissidente, nel farla divenire espressione della cittadinanza, quindi nell'operare per non scavare un fossato tra l'universo etico e quello politico: se nella modernità abbiamo assistito a tante varianti della dissidenza¹³, la polis democratica ha inventato istituzioni intermedie o mediatrici, che rispondono alle istanze dell'individuo, evitando scelte radicali e violente di contrapposizione, bilanciando interesse e felicità privata con il bene pubblico.

Infine, si può sottolineare un'ulteriore cifra della nostra interpretazione: con la fanciulla e nel suo agire, le donne finora situate sulla frontiera dello spazio pubblico, esprimono la volontà di porsi al centro di quello ed è significativo il fatto che Sofocle privilegi una donna, cioè chi non ha nessun posto nella città, come espressione di rivolta, e tale scelta sta a dimostrare che lo scenario riguarda tutti, cioè si fonda e si richiama a principi che hanno valore ideale per la comunità.¹⁴

12 M. DAVID-JOUGNEAU, *Antigone ou l'aube de la dissidence*, L'Harmattan, Paris 2000, p. 142.

13 M. David-Jougnéau, riconosce giustamente come Sofocle rappresenti un'età di passaggio nel momento in cui avverte il fatto civico minacciato e quindi ne riafferma il valore con un 'superimpegno' dell'individuo all'interno dei carichi sociali e con l'affermazione dei poteri reali, di cui ciascuno dispone, poteri che sono di ordine etico, con la triplice esigenza di rifiutare la separazione tra ideale e reale, pensare e agire, tra persona privata e essere sociale; passa poi in rassegna i vari tipi di dissidenza: quella etico-religiosa, espressa da Sofocle, e che si ritrova successivamente in Socrate, l'opposizione politica, presente per esempio nei paesi dell'Est, conflitto che si richiama pertanto ai Diritti dell'Uomo, infine la dissidenza istituzionale che si volge ad un codice deontologico, a un'etica professionale (cfr. cit., p. 136-37).

14 Cfr. M. DAVID-JOUGNEAU, *Antigone ou l'aube de la dissidence*, cit., p. 80.

2. Antigone nell'agorà: la donna e la legge. La *philia*

Se scegliamo la prospettiva ora indicata, cioè se leggiamo gli atti di Antigone come tentativi di strategia politica ci si deve interrogare sul rapporto delle donne alla legge aggiungendo nuove domande: da dove parlano le donne? di cosa parlano? e infine se possano parlare. Antigone non compie un gesto riconducibile unicamente alla famiglia, all'*oikos*: poteva, infatti, secondo la consuetudine limitarsi ad un atto privato, invece ella si iscrive nello spazio pubblico; pertanto, come affermano Hegel e Lacan, emerge un problema topografico, due territori si fronteggiano, quello della città e quello della famiglia, la tradizione chiede che si debbano rispettare le divisioni mediante la sottomissione, e il dramma irrompe perché non c'è una soluzione. Tuttavia la tragedia, a nostro parere, mette in scena una doppia questione: l'accesso delle donne (e non solo le madri) all'agorà, quindi il loro diritto ad una parola più articolata che non il canto dell'usignolo, e la tematica di ciò che le donne vogliono esprimere attraverso questo grido.¹⁵ Antigone si pone 'topograficamente' nell'agorà, le leggi cui si richiama, l'ordine degli inferi evocato a suo alleato, non sono sufficienti per i nostri interrogativi, e la sua azione fa emergere un altro piano di referenze possibili, che relativizza e dialettizza l'ordine politico di Creonte e i principi su cui si basa (come poi avverrà nel dialogo socratico).

Dalla rivalità di due leggi, dalla discussione che la fanciulla suscita circa il rapporto tra *dike* e *nomos*, irrompe la *philia*, che riceve un posto nella politica e nell'etica, un'etica eretica, un'arte che assume valenza simbolica e sociale.¹⁶ La *philia* consente di aprire nuove mappe concettuali, o meglio evidenziare ulteriori nodi, cogliendo la prospettiva politica e l'ambito del diritto, nodi tutti da comprendere in stretto intreccio.

Una domanda si propone in via pregiudiziale: perché la *philia*? Con altri studiosi possiamo affermare che si è verificata nella storia dei concetti una 'estromissione' della *philia* dal piano politico – come in Grecia – al mondo privato nella cultura e nei sistemi sociali moderni, venendo ad assumere le connotazioni dell'*amicizia*.¹⁷

15 F. DUROUX, *Antigone encore, Les femmes et la loi*, Coté-femmes editions, Paris 1993.

16 In questa complessità Duroux coglie la triplice attualità di Antigone: innanzi tutto ella non rinvia ad un arcaismo, ma ad una legge dell'avvenire, in secondo luogo è significativa la 'complicità' degli ordini chiamati in causa, quello della città e quello della famiglia, complicità secondo la quale il *genos* obbedisce alla *themis* e non alla *dike*. Infine il suo gesto mostra un orizzonte al di là della famiglia e della patria – come notava già Lacan – e non solo l'ambito etico (ivi, p. 40). Qualche pagina prima, inoltre, la studiosa aveva esplicitato come nelle varie letture-interpretazioni di Antigone si sia realizzato un insostenibile chiasmo, da un lato il riconoscimento della differenza dei sessi si conclude con la riduzione complementarista, dall'altro l'esaltazione della figura di Antigone è fatta al prezzo della cancellazione della differenza (ivi, p.21).

17 «Qui è il grande spartiacque... mentre la prima (la *philia*) è l'intero cemento nella città e quindi presupposto di ogni vita politica... la seconda (l'*amicizia*) non replica il proprio modello comunitario, ma lo separa, lo differenzia da esso quasi immunizzandosi dall'estraneità se non

Estromissione che ha altresì impoverito il concetto stesso che proprio nei testi greci – tragedie e opere filosofiche – mostra la ricchezza del termine, il suo essere una galassia concettuale feconda di positivi legami, ma anche di separazioni, con altre nozioni, come amore, fiducia, intimità, «disponibile in tal senso ad essere colta da varie discipline, non ultime quelle scientifiche, l'amicizia è incapace di farsi costringere dentro steccati rigidi custodite da impenetrabili guardie confinarie».¹⁸

La nostra tesi vuole focalizzare la polisemanticità del termine *philia*, il suo essere «un diagramma variabile di forze che si combinano in modi diversi nella geometria della *polis* ateniese»,¹⁹ in altre parole la possibilità di leggere, attraverso Antigone, la *philia* come virtù politica, ovvero quale modalità diversa di abitare nella città; si intravede, pertanto, nella politicità della *philia* un modo differente di concepire le molteplici relazioni (familiari, sociali, istituzionali) che differenziano una comunità (*koinonia*) da un dominio tirannico.

È difficile esplicitare in breve tale ricchezza, si può anticipare che la *philia* come prassi politica indica un'assunzione di responsabilità nella costruzione di connessioni (seguo le suggestioni di una studiosa statunitense Jodi Dean²⁰), quindi nel costituirsi di una soggettività e autorappresentazione – di donne e uomini – come soggetti politici. Una pratica di *philia* supera dicotomie ancora oggi presenti e cristallizzate quale universale/particolare, inclusi/esclusi: Antigone non accetta il compromesso consueto, ovvero la formale e asettica scissione tra politica e moralità, tra pubblico e privato, ma la sua affermazione della non-separazione (e la condanna che ne segue), delinea nuove azioni che superino la disgregazione.

In tal senso Antigone, pur essendo una donna, parla a nome di tutti gli offesi e non solo del fratello ucciso e insepolto, anche se mossa da una prospettiva di genere, la critica della barbarie travalica la sua determinazione empirica e rimanda da sempre alla possibilità di rapporti più equi e giusti fra gli individui.

Da un lato, si può richiamare quanto Aristotele afferma della *philia*, dall'altro seguendo le interpretazioni che alcune filosofe del nostro tempo – Zambrano, Irigaray, Cavarero, Nussbaum – hanno dato di Antigone, si può focalizzare la reintegrazione di uno specifico femminile nello spazio pubblico, nello spazio della legalità, sì da modificarlo.

dall'inimicizia che attraversa la sfera pubblica» (E. RESTA, *Amicizie paradossali*, in *Philia*, a cura di M. Paola Fimiani, La città del sole, Napoli 2001, p. 44). Anche F. PIRO in *Amicitia e socialitas: una difficile separazione*, in *Philia*, cit., p. 106, sottolinea come nel lessico della politica l'amicizia sia stata sostituita dal concetto di 'ragion di stato' e l'amicizia, caratterizzata sempre più con elementi di irrazionalità è considerata un legame puramente personale. Cfr. anche F. FUSILLO, *Philia/Stasi*, in *Philia*, cit., p. 145 e ss.

18 E. RESTA, *Amicizie paradossali*, cit., p. 43.

19 F. FUSILLO, *Philia/Stasi*, in *Philia*, cit., p. 146. In questo saggio si esamina la *philia* nel mondo greco disegnandola come spazio di relazioni anche conflittuali che non si «scindono tuttavia in una *stasi*»; l'autore analizza due momenti cruciali del processo di democratizzazione della *polis* (Solone e Clistene), attraverso il diverso articolarsi di *koinonia* e *politeia*, concetti che per Aristotele costituiscono il piano della *polis*.

20 J. DEAN, *Feminism and the New democracy: Resiting the Political*, Sage Publication, 1997.

Per tale motivo Antigone è tuttora significativa per tutti coloro che di fronte ad un'ingiustizia combattono per il diritto, e la sua gloria e la sua perennità risiede nell'essere cifra paradigmatica dell'umano, quando questi introduce la giustizia come valore o regola della sua azione, anche se è uno solo a farlo, e quindi ella dà voce all'emergenza dell'individuo di fronte alle leggi, ai *nomoi*; il cammino della riflessione politica, come è noto, ha cercato un giusto equilibrio tra il riconoscimento dei valori della coscienza individuale e i precetti validi per la comunità o collettività

3. Le passioni nella città

Nella ricca costellazione della *philia*, dopo quanto ora affermato, ci sembra feconda di spunti ulteriori la prospettiva sopra definita della socialità dell'atto, poiché la *philia* esprime una dimensione pubblica e comunitaria, diremo poi un 'ethos condiviso', dimensione intravista da Sofocle, che coglie come l'azione di Antigone sia l'opera che sconvolge proprio i rapporti nella città e questo si offre ancora al nostro 'da pensare'.

Deriva da ciò il valore dirompente di una scelta da compiere, e la sua valenza simbolica, così come la forza trascinate per il sistema politico: «quale un verme che dall'interno può minare l'ordine sociale e Creonte l'avverte e non cambia idea».²¹ Vogliamo far emergere tale capacità transtemporale di Antigone in quella che Charles Taylor chiama la 'cultura del sentimento', essenziale nella costruzione dell'identità e nel vivere pubblico; in tal modo non solo ci si collega ad un significativo interesse intorno al ruolo delle passioni presente nella riflessione dei nostri tempi,²² ma si ribadisce lo stretto legame tra tragedia ed etica, tra filosofia e opera letteraria, nel momento che quelle sono colte nel «concreto fondare orientare e guidare l'azione stessa oppure, al contrario, interferire pesantemente e in modo fatale con essa».²³

21 M. DAVID JOUGNEAU, cit., p. 75.

22 Cfr. W. B. STANFORD, *Greek tragedy and the Emotions. An introductory Study*, London 1983, D. LANZA, *I tempi dell'emozione tragica*, in «Elenchos», 16 (1995), p. 5-22, L. NAPOLITANO VALDITARA, *Ethics and Passions in the Ancient Philosophy*, Jahresbericht Societas Ethica 1999, Aarhus 2000, pp. 135-54, M. NUSSBAUM, *Terapia del desiderio. Teoria e pratica nell'etica ellenistica*, Milano 1998. Più in generale sul rapporto filosofia-passioni: R. BODEI, *Geometria delle passioni*, Milano 1991, S. VEGETTI FINZI, *Storia delle passioni*, Milano 1995, E. FRANZINI, *Filosofia dei sentimenti*, Milano 1997, T. MAGRI, (a cura di) *Filosofia ed emozioni*, Milano 1999.

23 L. NAPOLITANO VALDITARA, (a cura di) Introduzione a *Antichi e nuovi dialoghi di sapienti e di eroi*, Edizioni Università di Trieste, Trieste 2002, p. 17. La studiosa a tal proposito ricorda, ovviamente, da un lato la critica di Platone alla eccessiva emotività delle opere tragiche, e dall'altro l'analisi puntuale di Aristotele nell'*Etica Nicomachea* delle virtù etiche come giusto bilanciamento delle emozioni; il suo invito, che condividiamo, è di ripensare la produzione tragica come eticamente rilevante, non unicamente con funzione pedagogica, ma in maniera più essenziale come "guida del nostro stesso agire".

Non affrontiamo l'argomento in tutta la sua vastità, ma solo coniugandolo al *telos* proposto: concepire un modo altro di risolvere situazioni etico-politiche conflittuali, quindi richiamando anche il tema dell'esclusione-inclusione nella città.

Innanzitutto è interessante sottolineare, che non si tratta più di proporre dicotomie superate e semplicistiche come ragione/passione, sfera razionale/sfera emotiva, da cui poi il contrasto *polis/oikos* per concludere con maschile/femminile. Il dibattito contemporaneo è molto ampio, in particolare si è rilevato come fin dall'antichità il *discrimen* passa all'interno delle passioni stesse, per cui, per esempio, nella *polis* si può trovare «opposizione tra passioni superiori (maschili) e passioni inferiori (femminili)»,²⁴ ed anche la modernità, da parte sua, con Hobbes, Smith, ma altresì Locke e Rousseau non ha difficoltà a caratterizzare le passioni nella sfera pubblica, 'passioni acquisitive', o amore di sé o amore dell'utile, laddove le donne relegate nel privato sviluppavano una affettività diversa, con caratteristiche di reciprocità e tenerezza, che connotano, per quanto già detto, la costruzione stessa dell'identità.

Con Rousseau, secondo Elena Pulcini, tale teoria dell'affettività muliebre trova non solo una formulazione chiara, ma anche una valutazione positiva della *philia*, dalle donne esercitata, ancora e sempre, come «riconoscimento dell'altro come *amico* di cui prendersi cura, verso cui assumersi una costante e capillare responsabilità».²⁵ Si tratta, pertanto, di una emotività altra rispetto alle passioni e conflittualità maschili, evidente nella conseguenza che tale riconoscimento non porterà all'ingresso del femminile nello spazio pubblico, ma manterrà l'esclusione, e la privazione altresì della passionalità dell'*eros*. Le possibili soluzioni che Pulcini intravede aiutano a completare il nostro quadro di una *philia* come categoria politica, e quindi consentono di focalizzare il valore della vita emotiva nella coesione sociale;²⁶ è necessario assumere riflessivamente il sentimento della *philia*, elaborandone altri significati, o un nuovo ordine simbolico.

Innanzitutto tutto la *philia* deve essere caratterizzata quale frutto di una scelta autonoma e 'razionale' (anche se il termine può sembrare una contraddizione) e come non ri-leggere in questa ottica Antigone e il suo atto? La figlia di Edipo, per la sua decisione dirompente, è definita da Sofocle *autonomos* e *autognotos*: *autonomos*, cioè colei che si dà la legge senza riferirsi ad altri che a sé; *autognotos*, vocabolo inventato dall'autore tragico, è un giudizio pronunciato dal Coro, per indicare che Antigone ha deciso (*gnotos*) da sola, invece di seguire chi è abilitato socialmente a dire il giusto.

24 E. PULCINI, *Incluse nella polis: le ragioni della Passione*, in *Antigone nella città*, cit., p. 21, ora in *Il potere di unire*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, pp. 149-159. Della stessa autrice si veda: *L'individuo senza passioni*, Bollati Boringhieri, Torino 2001, in cui, il titolo non inganni, si mostra la parabola dall'*homo oeconomicus* all'*homo democraticus* come passaggio verso un indebolimento della soggettività, cui si può porre rimedio, con l'apprezzamento del ruolo delle passioni che consentono la riabilitazione del legame sociale e quindi il disegno dell'*homo reciprocus*.

25 Ivi, p. 24.

26 Si veda anche E. PULCINI, *L'utile e il dono. I fondamenti emotivi del legame sociale*, in *Philia*, cit., p. 263 e ss.

In secondo luogo, su questa linea interpretativa ritroviamo l'autonomia di Antigone come cifra della modernità: a differenza di altri personaggi delle tragedie che sono mossi – da un dio per esempio –, la figlia di Edipo agisce con tutto il suo essere, *autos*²⁷. Anche se si richiama agli dei dell'Ade, non sembra spinta solo da furore religioso, è lei stessa che decide di dare valore a queste leggi non scritte, che poi formula alla sua maniera, o meglio, mostrando anche i dubbi che l'assalgono, riflettendo, volgendo cioè lo sguardo al suo sé interiore, ora chiedendosi se la distinzione nemico-amico, che fonda l'ordine politico, non sia empia per gli dei del basso – e quindi fornendo una risposta sul valore morale che la obbliga –, ora interrogandosi disperata, poco prima di morire, perché gli dei non le inviino un segno della bontà del suo gesto di vera pietà – e questo dimostra che la fanciulla avverte il suo agire e il suo decidere autonomo, e si è detto come questa sia l'avventura del Cogito' dei nostri giorni.

Antigone, in tal senso, è paradigma di un'ulteriore cifra dell'umano, l'individualità e la responsabilità individuale: se il diritto mette l'accento sulla responsabilità del singolo soggetto, la tragedia consente di intravedere una acquisizione della nostra modernità, l'individuo può essere sorgente, fonte di diritto, non perché inventa il contenuto, ma perché manifesta – con un gesto – un altro ordine, più giusto dell'ordine imposto; in questo caso, si tratta di un mutare di segno ai sentimenti, affermandoli come valori, costitutivi dell'identità, ma anche di una nuova etica, cioè di un modo diverso del vivere in comune. Evidenziando questa etica fondata sui sentimenti la si deve intendere non in senso normativo, ma, ricordando Foucault, quale 'estetica dell'esistenza', tale che valorizzi «l'aspetto soggettivo del percorso e della costruzione di sé rispetto alla dimensione universale della legge e della norma».²⁸

In tale nuova etica nascono parole inedite, si formula un lessico finora ignoto, si delineano mappe di territori sconosciuti, che via via si vanno esplicitando nei nostri difficili tempi.²⁹

27 Giustamente Jean-Pierre Vernant e Pierre Vidal-Naquet riassumono il significato di questo prefisso secondo Aristotele: "*Autós* si riferisce all'individuo umano preso nel suo complesso, concepito come l'insieme delle disposizioni che formano il suo carattere particolare, il suo *ethos*". (J.-P. VERNANT, P. VIDAL-NAQUET, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, cit., p. 47). N. Loraux, con sottile notazione filologica, ricorda che se Sofocle usa spesso la parola *autós* e tutti i suoi composti, ciò si evidenzia maggiormente nell'*Antigone*. Ma *autós* non designa solo lo stesso, cioè l'identità opposta all'alterità, ma anche il permanere di una stessa identità in soggetti diversi e per quanto riguarda il nostro tema si tratta dell'identità dei Labacidi, per i quali "vuol dire dibattersi senza fine nel conflitto fra l'uno e il due", come osserva Lacan. Cfr., *Le séminaire. L'éthique de la psychanalyse*, t.VII.

28 PULCINI, *Incluse nella polis: le ragioni della Passione*, cit., p. 24.

29 Il dizionario di tali parole inedite è ancora incompleto, rinvio al mio saggio *L'occhio della pietà. Giustizia, compassione, philia*, in *Amicizia e ospitalità*, Babelonline print, n. 2, Mimesis Milano 2006, pp. 137-148, nel quale, sulla scia di Antigone e delle sue riletture, traccio solo una morfologia essenziale, cioè alcuni di tali concetti, fondatori di senso per un'etica che tesse e ritesse legami con il politico, quale l'amore, la compassione, la fiducia.

4. La *philia* come parola e prassi nella città. La cittadinanza non indifferente

«Più che la legge del *genos* è quella della *philia*, legame sociale iniziale, anteriore certo alla sua ripresa nella gerarchia patriarcale, ma ugualmente tellurico, caotico, fuori dall'ordine e fuori dalla legge che è chiamata in causa. Con la sua azione Antigone proclama nel diritto della città la legge della *philia* (il *symphilein* del v. 523)».³⁰

Se il diritto di ogni soggetto è pertanto il riconoscimento della propria singolare e irripetibile identità, ne seguono altre conseguenze, oppositive e ricreative insieme, che consentono il disegno di una cittadinanza compiuta; per comprendere il contributo positivo che si può dare a un diverso concetto di cittadinanza, in via pregiudiziale vanno fatte due osservazioni: innanzi tutto non si tratta di avanzare nuove rivendicazioni, ottenere 'ulteriori uguaglianze', ma, compito ben più fecondo seppure difficile, si deve *pensare altrimenti*, proporre paradigmi finora ignorati, far emergere significati inesplorati, formulare inedite riconcettualizzazioni. E questo, in secondo luogo, è un compito a cui sono chiamati e a cui danno il loro contributo pensatrici e pensatori, come vedremo.

Se abbiamo parlato di Antigone come figura della *philia*, adesso possiamo aggiungere che la *philia* sul piano della cittadinanza, cioè al livello politico, si arricchisce di altre dimensioni e viene a raffigurare nuove mappe concettuali.

Innanzitutto, oltrepassando i ruoli prefissati e codificati nella cittadinanza quale si è affermata nell'Ottocento, si possono negare gli stereotipi sessuali emotivi che dicono l'aggressività del maschio e la passività della femmina, e questo, facendo tesoro di tutti i risultati della riflessione femminista e femminile che ha dato un ruolo centrale al tema del corpo, tema che non possiamo affrontare, ma di cui ribadiamo ora il forte valore simbolico, la ricca fecondità linguistica ed ermeneutica, nel momento che se ne scorge l'ambiguità e meglio la duplice caratterizzazione biologica e culturale, come, per primo, il femminismo ha sottolineato.

Più in profondità *philia* richiama quanto Hannah Arendt diceva della spontaneità, che è l'opposto del conformismo, tipico dei totalitarismi: «la spontaneità cioè la capacità dell'essere umano di dare inizio coi propri mezzi a qualcosa di nuovo che non si può spiegare con la reazione all'ambiente e agli avvenimenti».³¹ Spontaneità, che i regimi assolutisti e totalitari volevano annientare, dice anche critica all'autoritarismo in nome del valore delle mediazioni sempre in *fieri*; da tempo, infatti, la riflessione sulla cittadinanza denuncia i pericoli di un autoritarismo competitivo e gerarchico, proponendo una significativa distinzione tra ragione autorità e ragione autorevole,³²

30 F. DUROUX, *Antigone encore*, cit., p. 34.

31 H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, Ed. di Comunità, Torino, 1999, p. 624.

32 È questa la proposta di MIRANDA FRICKER, in *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, p.160. L'autrice parte da una critica molto determinata del post-modernismo, cioè delle ultime posizioni femministe che sono giunte a negare ogni validità ai concetti chiave del femminismo (sesso, genere, differenza), rendendo

che consenta una prassi di reciprocità; in altre parole, considerando concretamente le aporie del politico, «il labirinto del politico», come afferma Ricoeur, si deve perseguire il sogno – non impossibile – di combinare il gerarchico con il conviviale, o per dirla con Max Weber e Hannah Arendt, scrutare il nocciolo della questione democratica, nel tentativo di comporre la relazione verticale di dominio e la relazione orizzontale del vissuto condiviso.

Da qui anche le riflessioni di Habermas sull'agire comunicativo, sia in ambito etico che politico, o lo sforzo di Apel per fondare un'etica del discorso, tutti percorsi che si ricollegano a monte a un concetto di giustizia su basi etiche che è quello delineato da Antigone e a valle a una nozione diversa di universalismo, che chiameremo in contesto o situato,³³ ma tra monte e valle si apre la *polis* come spazio relazionale, *l'in-fra* che unisce e separa insieme, direi quel pensare ampio di cui parlava Kant, ripreso con acutezza e originalità ancora da Arendt: se il filosofo auspicava un pensiero dal punto di vista altrui, Arendt, con forte esigenza pratica e politica aggiunge «essere e pensare con la mia propria identità *dove io non sono*» (n.s.); non generica immedesimazione, né accattivante empatia, ma dal sé fare spazio all'altro, con la mia identità intraprendere il viaggio politico e pubblico verso ciò che non sono, accettando il cambiamento di me che ne deriverà.³⁴

Da quanto finora affermato derivano altri elementi da focalizzare all'interno di questa mappa concettuale: la *philia* infatti si traduce in un'etica relazionale, e quindi in una prassi del riconoscimento reciproco, del rispetto della dignità psicofisica degli esseri umani e animali, "si tratta di riconoscere non una cittadinanza incompiuta per

anche impervia una qualsiasi elaborazione sul piano epistemologico; per evitare radicalismi ed incomprensioni ella individua l'errore del post-modernismo e la soluzione: l'errore consiste nel non aver distinto i due significati di ragione-autorità e ragione autorevolezza, se la prima va rifiutata, per la sua rigidità che esclude ogni pluralismo, per la sua tendenza alla *reductio ad unum* (e ritornano le critiche "classiche" formulate dal pensiero della differenza sessuale), la seconda può aiutare il pluralismo, senza sfociare nel relativismo (come avviene, secondo Fricker, nel pensiero post-moderno «il nostro pluralismo promuove una pratica della ragione che permette a differenti prospettive di venire in primo piano non meramente allo scopo di conquistare espressione, ma allo scopo di contribuire alla continua pratica discorsiva e critica»). Su questo ultimo femminismo si veda l'analisi molto completa ed acuta di F. RESTAINO, *Femminismo e filosofia: contro, fuori dentro*, in A. CAVARERO-F. RESTAINO, *Le filosofie femministe*, Bruno Mondadori, 2002, pp. 221-242.

33 Rinviamo al nostro *Antigone e la philia*, in cui abbiamo trattato questo tema, cfr. op. cit. pp. 288 e ss. Gli autori di riferimento, tra tanti, sono E. BALIBAR, *Ambiguous universalism*, in «Differences», "Differences: Journal of Feminist Cultural Studies" Spring 1995, 7(1), Indiana University Press, pp. 47-74; R. ESPOSITO, *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologna 1988; G. MARRAMAIO, *Passaggio ad Occidente*, Bollati Boringhieri, Torino 2003; ANNA MARIA RIVERA, *Multiculturalismo e femminismo*, in «La società degli individui», n.9, 2000, pp. 153-161.

34 Arendt ancora da Kant assume una immagine significativa: «educare la propria immaginazione a visitare». Sono debitrice di questo spunto alle pagine di ANGELA TARABORELLI, *Pensiero ampio e corporeità. Dal corpo come metafora al corpo come condizione*, in «Sofia»1997, n.3, pp. 26-29.

le donne, ma una pratica difficile di cittadinanza, perché si sta assumendo il compito non iscritto nei codici, di introdurre nella convivenza regolata della *polis*, vissuti, esperienze e valori che appartengono alla prassi privata femminile”.³⁵

Si è detto come il percorso della cittadinanza si sia costituito progressivamente, mirando a un difficile equilibrio tra istanze della individualità e quelle della collettività: fin da Antigone questo è stato uno dei nodi aporetici più difficile da risolvere, in particolare il pensiero femminista è da sempre nella paradossale situazione, come ritiene Rosi Braidotti, di ricerca ed *elaborazione collettiva* (n.s.) di una nuova definizione dell’individualità soggettiva di ciascuna, di un ‘io’ che rimbalza sullo sfondo di un ‘noi’ che lo legittima e lo sostiene, insomma di un singolare che è innestato nel collettivo.³⁶

Se la critica all’individualismo, visto come erede del cartesianesimo si è svolta con ampiezza da parte del pensiero femminista, a partire proprio dal rifiuto del soggetto cartesiano, quindi nel contesto del processo alla *ratio univoca*, al *logos* sistematico, etc., ne è derivata una più facile vicinanza con le tesi e i valori del comunitarismo, con i quali si avvertiva consonanza non solo in relazione alla concezione di soggetto sociale, con tutta la concretezza, contingenza contestualità che questo comporta, ma si concordava altresì con “la promozione di pratiche e istituzioni che riaffermino e sviluppino gli aspetti comuni e di mutuo supporto della vita umana”,³⁷ con il richiamo a valori come solidarietà, fraternità o reciprocità.

Più recentemente tuttavia si è colta l’angustia della contrapposizione, liberali-comunitaristi, ed anche i rischi di certe soluzioni di questi ultimi³⁸ e pertanto la riflessione contemporanea, femminista e non, sta elaborando una etica della relazionalità, a nostro parere di grande rilevanza, anche per uscire da quella opposizione di cui si è detto. Non possiamo approfondire come il tema meriterebbe, ma solo richiamare gli sparsi accenni già disseminati nelle nostre pagine precedenti in una proposta più coerente che rappresenti una conclusione.

Dire etica della relazionalità significa partire dalla dualità antropologica, presente in ogni individuo, che comporta tuttavia la necessaria apertura ai legami interpersonali (sia affettivi che pratici) senza annullare le differenze.

35 M. FORCINA, *Una difficile cittadinanza in una politica indifferente*, in *Spostando mattoni a mani nude. Per pensare le differenze*, a cura di F. BREZZI e G. PROVIDENTI, Franco Angeli, Roma 2003, pp. 27-38. Della stessa autrice si veda *Una cittadinanza di altro genere*, Franco Angeli, Roma 2003, con ricchissima bibliografia cui rinviamo.

36 R. BRAIDOTTI, *Io vedo, nel tempo, una bambina*, in “DWF” 2 (1986), pp. 45-50.

37 E. FRAZER - N. LACEY, *The politics of community*, Harvester Wheatsheaf, New York- London 1993, p. 110, con estesa bibliografia; acuto il saggio di CATERINA BOTTI, *Verso un’etica relazionale. Il confronto tra femministe e comunitari*, in “Sofia” luglio dicembre 1996, pp. 7-20.

38 Caterina Botti, sulla scia del libro di Frazer e Lacey citato, passa in rassegna tali rischi con chiarezza: una soggettività altamente frammentaria, senza unità, prodotta delle circostanze e condizionata dalla società e dalla cultura in cui viene a nascere (p.16); scarsa considerazione della complessità delle nostre società, da cui segue una insufficiente coscienza e potenzialità critica nei confronti di quelle (p.17).

Ormai le teorie psicoanalitiche, ma anche la filosofia, hanno mostrato l’irruzione dell’altro nello spazio dell’identico o del sé, hanno evidenziato come il soggetto fin dalle sue prime esperienze formi la propria identità e coscienza grazie ad una rete di relazioni, di identificazione e di separazione, senza perdere tuttavia i ‘confini’ del suo esistere. Se il tema dell’esclusione e dell’inclusione delle donne (ma anche ‘degli schiavi e dei meteci’) nella città ha generato un complesso dibattito, come si è visto, se in qualche modo possiamo dire che la conquista della cittadinanza pur essendo un dato non completamente acquisito, è un evento diffuso e rilevante, le soluzioni definitive tra una inclusione *tout court* e una presenza nella *polis* che sia portatrice di differenza non è stata ancora raggiunta ed è l’aporia del mondo in cui viviamo.

La proposta della *philia* come nuova modalità di vivere nella città sceglie la seconda prospettiva, ma è un itinerario ancora in corso.

Seguendo Antigone nelle infinite interpretazioni, nel suo diverso affacciarsi sulla scena dei significati, possiamo affermare che con *philia* si aprono una molteplicità di sensi non completamente esplorati nel pensiero contemporaneo, ma intravisti, a sprazzi nel lungo cammino della speculazione; con Hannah Arendt sottolineiamo il valore politico dell’amicizia, valore che ci giunge da Aristotele – come si è detto – che parla della amicizia tra i cittadini come una delle condizioni di benessere della città.

Quali le istanze che la *philia*, non intesa come sentimento personale, rivolge alla politica? Quale allora la città in cui Antigone vuole entrare?

Innanzitutto Antigone superando i limiti dell’essentialismo ontologico della differenza sessuale, come nota Calloni, parla a nome di tutti gli offesi della terra e non solo del fratello insepolto, e chiede rapporti nuovi, più giusti ed equi fra gli individui nella città; nel suo atto si deve cogliere, paradossalmente, il commiato dalle strettoie dello *jus sanguinis*, e l’ingresso in una nuova idea di cittadinanza, cittadinanza negoziata, retta da rapporti flessibili e malleabili, non edificata su identità etniche rigide, ma interculturale;³⁹ non solo, ma è cittadinanza che intreccia nel suo fondamento una giustizia che si richiama sia a principi morali universali, quali pretese di validità, sia ad un’etica, come riconoscimento dell’irriducibile dignità del singolo.

Etienne Balibar offre suggestioni interessanti al riguardo: dopo aver ricordato la necessità di abbandonare un’idea astratta di cittadinanza, ma anche di uscire da alternative anguste come universalismo/particolarismo, liberalismo/egualitarismo, repubblicanesimo/comunitarismo, sottolinea come «la cittadinanza sia una nozione complessa, che si definisce e si costruisce sempre a *molteplici livelli, in contesti molteplici* secondo differenti articolazioni». ⁴⁰ Tratteggia, pertanto, due vie filosofiche

39 «La parentela e dunque il *legame sociale* potranno avvenire solo sulla base dei diritti umani e di forme di *cittadinanza negoziata*, anche perché viviamo ormai simultaneamente in differenziati ‘circoli di cittadinanza’ che possono interagire positivamente come ‘multiple identità collettive, in quanto non più basate sul diritto di sangue» (M. CALLONI, cit., p. 54).

40 E. BALIBAR, *Verso la cittadinanza imperfetta*, in *Philia*, cit., p. 307-316, p. 311; il filosofo fa riferimento al testo di HERMAN VAN GUNSTEREN, *A Theory of Citizenship*, Westview Press, Boulder Usa e Oxford UK, 1998.

da percorrere: quella che chiama della 'cittadinanza' come prodotto di una storia e di una politica, e l'idea di 'comunità di destino', con forte rilievo della casualità del nostro essere gettati in un contesto piuttosto che in un altro, con significativa vicinanza con Ricoeur, che a sua volta afferma che la nostra nascita è «una casualità che diventa destino». Da qui deriva tuttavia l'accento sulla cittadinanza attiva del cittadino/a sia nel rapporto con sé (la virtù aristotelica), sia nel rapporto con gli altri (solidarietà, cooperazione, riconoscimento), ed emerge il rilievo della cittadinanza come processo e come pratica, di cui il pensiero femminista ha fornito molte e significative esemplificazioni, disegnando una sfera pubblica come zona in cui si intrecciano, diritti, passioni e interessi sociali.

Antigone si iscrive, come afferma giustamente Maryvonne David-Jougneau, in un percorso di riconoscimento, e il termine francese, *reconnnaissance*, meglio esprime i vari significati del termine, ricognizione e rivalutazione, riconoscere ed essere riconosciuto: «la voce della dissidenza, inaugurata da Antigone, non è voce arcaica o finita, espressione di un dissenso sociale, rimane lo scenario regolatore nel cuore delle società moderne».⁴¹

Antigone quale manifestazione sia della difesa istituzionale dei diritti, ma anche della *poiesis*, creazione o invenzione di modi altri per opporsi ad un ordine dominante ingiusto. E la stessa Arendt invita ad aprire la strada alla 'poesia', nel senso ampio del termine, in quanto potenzialità umana, attenta alla sua irruzione nell'essere umano, che si manifesta nell'agire compiuto e non nel rinchiudersi nell'interiorità, da cui deriveranno cambiamenti nel vivere di ognuno/a.

Philia infine come cifra di una relazione nuova tra cittadini, in cui avviene «il riconoscimento dell'altro che non sia all'insegna della rivalità, dell'inimicizia e della competizione... ma come realtà interna e costitutiva dell'Io», non rapporto di possesso, ma come legame con l'altro in cui nessuno dei termini è annullato, bensì rispettato, perché compreso attraverso l'ottica della fiducia. *Philia*, esperienza morale primaria, nella quale la comunicazione del soggetto con l'altro è essenziale, come molte pagine di Lévinas ci hanno mostrato.

A tale proposito se Jean-Luc Nancy afferma che davanti agli scontri identitari e alle città straziate può esservi una nuova base ontologica nell'essere insieme senza divisioni, nell'essere /a/ molti che riconosca il radicale *singolare plurale* del nostro stesso esistere, Antigone non oppone la forza all'editto di Creonte (anche se violento ed impietoso), non entra nella sua logica, ma si muove su un altro piano, cercando di affermare un diverso ordine di senso, e un'altra pratica che conquisti i cuori e le menti: *philia* come cammino differente sia da una azione politica violenta, anche nelle sue istituzioni, sia da un atteggiamento prepolitico, cioè di chiusura nel privato.

41 M. DAVID JOUGNEAU, cit., p. 145.

Sessione IV

Per un lessico al femminile / Dialoghi



Nascere/Morire

di Umberto Curi

Nel mio intervento parlerò del tema del morire e, come sono solito fare, partirò da un classico, certamente noto, anche se, probabilmente, il passaggio specifico dal quale voglio prendere le mosse non sempre è ricordato nell'enfasi evocativa che esso possiede. Si tratta, in realtà, di tre versi tratti dal dramma di Euripide "Alcesti".

La vicenda – a cui si ispira il dramma euripideo – parla di Admeto che, avendo in passato offerto, con generosità, ospitalità ad Apollo, viene assistito da Apollo stesso, che gli consente qualcosa di straordinario che a nessun'altro mortale era mai stato concesso. Infatti, essendo giunto il giorno della morte di Admeto, Apollo potrebbe sottrarre l'amico a questo destino solo ad una condizione, ossia quella che Admeto, appunto, trovi qualcuno che sia disposto, volontariamente, a sostituirlo.

Admeto, allora, comincia la sua ricerca affannosa, travagliata, per vedere di trovare qualcuno che sia pronto a morire al suo posto.

Ovviamente, si rivolge ai suoi genitori, da un lato perché egli suppone che, avendogli essi donato la vita, siano anche pronti a un sacrificio che gli consentirebbe di proseguire nella sua di vita; e dall'altro, perché, essendo essi molto avanti negli anni, secondo Admeto dovrebbero essere più pronti e più disponibili a cedere questi frammenti di vita che a loro erano ancora riservati, e così salvare la vita del proprio figlio.

Ma così non è! Nel senso che, in maniera molto onesta, sia il padre che la madre di Admeto, si rifiutano di sostituire il figlio in punto di morte e, in un passaggio, il padre di Admeto afferma con rabbia che: "Di vita ve n'è solo una!", e proprio perché non mancano loro molti giorni essi vogliono viverla senza sconti o sottrazioni.

Il destino di Admeto sembra dunque segnato, quando, invece, la sua giovane, bella moglie, Alcesti, si offre di sostituire il marito e di morire al suo posto. Ed è proprio in questo punto del dramma che è situata la citazione dalla quale vorrei partire. Ma prima di far ciò mi preme introdurre alcuni brevi elementi di riflessione. Il primo: compare, qui, un tema che non a caso ricorre costantemente nel pensiero contemporaneo – vale a dire, il tema relativo al proprio morire e al rapporto tra soggettività e morte.

A molti di voi sarà venuto subito in mente un passaggio molto intenso del testo di Derrida "Donare la morte", nel quale il filosofo francese sottolinea che ciò che caratterizza la morte è il rapporto tra l'individuo – la sua singolarità – e l'insostituibilità per quanto riguarda il suo morire.

Ci può essere sì qualcuno che muoia al posto nostro, ma nessuno può morire la mia morte! Rispetto alla morte, di fronte ad essa, ciò che si offre è, appunto, la sua insostituibilità.

Un secondo punto, che a mio giudizio, merita una riflessione è questa idea secondo la quale la morte, attraverso la sua personificazione in Thanatos, evidenzia una sorta di antagonismo tra Apollo, che vorrebbe salvare Admeto e Thanatos che, invece, esige sempre e comunque il suo tributo. A Thanatos non importa chi muoia, ma deve comunque morire qualcuno! La morte ha una dimensione quantitativa anziché qualitativa. Non sta a badare chi conduce con sé nelle profondità tenebrose dell'Ade. L'importante è che ci sia qualcuno che venga catturato.

Un terzo ordine di considerazioni, inerenti all'intelaiatura dei temi trattati nel Convegno, riguarda la figura di Alceste che, spontaneamente, liberamente e volontariamente – pur in giovanissima età – sceglie di morire al posto del suo amato consorte. E questa scelta non è una novità nel mondo greco classico – anzi, nella cultura del teatro attico, permeata certamente di misoginia, ossia da un atteggiamento discriminatorio nei confronti della donna. Sono le donne che, comunque, riescono ad emergere come protagoniste di gesti eroici come quello di Alceste.

Infatti, quando pensiamo alla *virtù* nel mondo greco, ma anche in quello latino, i termini sono rispettivamente *aretè* e *virtus*.

Virtus appunto è la virtù riferita all'uomo maschio – *vir* – e non alla donna. Non è concepibile una virtù riferita alla moglie, anche perché la virtù per antonomasia è quella guerresca, quella bellica.

Anche *aretè* è un termine simile a *virtus* e si riferisce all'uomo e non alla donna.

Quando, però, si devono cercare degli esempi di *aretè* e *virtus*, allora che cosa emerge?

Cito solo tre riferimenti che mi sembrano fondamentali. Il primo è Alceste. Mentre il padre di Admeto nega al figlio la sostituzione nel viaggio verso l'Ade, l'unica che si immola per il marito è Alceste, la quale fa solo una richiesta – quella che una volta raggiunto l'Ade, il marito non la sostituisca immediatamente nel talamo con un'altra donna.

Al di là di Alceste, vi sono altri noti classici significativi come Ifigenia, che si immola per consentire ciò che altrimenti non sarebbe stato possibile, ossia la spedizione degli Achei contro Troia. Ella affronta serenamente la morte per qualcosa che ha a che vedere con l'ambito maschile, vale a dire la guerra.

Un'altra figura – totalmente trascurata, sulla quale mi sono intrattenuto in un mio libro recente – è la figura che compare nella tragedia di Euripide intitolata "Gli Eraclidi", dove si parla, ancora una volta, di trovare qualcuno disposto ad immolarsi per ottenere il favore degli dei e, quindi, la vittoria in battaglia. Anche qui ritorna l'ambito maschile per eccellenza, che è quello della guerra. Ebbene, non c'è nessuno tra i maschi presenti che prenda l'iniziativa ad eccezione di Macaria – una giovanissima vergine che si offre, si immola per ottenere che i maschi vincano poi la battaglia.

Macaria in greco vuol dire felicità. Dunque, è la felicità che accetta di essere sacrificata allo scopo di ottenere la vittoria in battaglia.

Vi è anche un passo del "misogino" Platone che rinalza ulteriormente questa idea della superiorità delle donne nei passaggi cruciali. Nel momento in cui non si tratta più di chiacchierare sull'*aretè*, ma di mostrare la capacità di essere soggetti di virtù, Platone, nel "Simposio", ci riporta la prima citazione di Orfeo, mettendolo in contrapposizione ad Alceste. Mentre Orfeo è andato sì all'inferno per recuperare la sua donna, ma c'è andato vivo e, quindi, aveva in qualche modo la garanzia di ritornare vivo, in questo modo ha mostrato di non avere il coraggio di Alceste, la quale ha invece sacrificato la sua vita per la vita dell'amato.

Sicché la contrapposizione è nettissima tra un eroe maschile – noto tra l'altro per aver partecipato alla spedizione degli Argonauti – che mostra tutta la sua codardia, e un'eroina femminile – Alceste – capace di sacrificare la propria vita.

Nella "Medea" – rispetto alla mia traduzione – ella dice: "Preferirei cento volte abbracciare lo scudo in battaglia piuttosto che partorire una volta sola". Questi riferimenti non sono casuali. C'è una stretta simmetria, poiché sia nello scenario del parto che in quello della battaglia – entrambi cruenti – vi è spargimento di sangue. Solo che è infinitamente più doloroso lo scenario del parto rispetto allo scenario della battaglia. È anche su questo fondamento che noi troviamo le motivazioni per le quali quello che può essere chiamato il curriculum formativo dei maschi e delle femmine nell'Atene classica era identico fino al compimento del diciottesimo anno di età.

Con lo stesso processo formativo – *dynastiche e musike*, ossia le arti del corpo e le arti dello spirito – venivano formati sia i maschi che le femmine almeno fino al compimento del diciottesimo anno di età. I maschi erano ora pronti alla battaglia e le femmine pronte al parto. L'idea di fondo è che tra le due scadenze non c'era alcuna differenza di qualità o di impegno. Anzi, nelle parole di Medea, "meglio cento volte la battaglia che il parto".

In questo contesto, c'è un passaggio dell'"Alceste" che pare particolarmente significativo. Ormai Alceste è avviata nel suo cammino, che si suppone essere senza ritorno, verso l'Ade ed Admeto è riuscito a sottrarsi al suo destino. Il destino non è altro che un filo tessuto dalle Moire per Admeto – filo giunto ormai al termine. Questa è l'idea, cioè, che a ciascuno di noi tocchi un semplice pezzo, un solo filo. Moira deriva, infatti, dal greco *meiron* che vuol dire "aver parte".

A ciascuno di noi tocca una parte specifica. Quando questa parte è finita? Quando il filo è giunto al termine anche noi siamo arrivati al capolinea.

In Admeto c'è questa interruzione della norma, della normalità, perché c'è questa eccezione, perché pur essendo finito il suo filo non va lui agli inferi, ma Alceste.

In questo passaggio Admeto ha un sussulto e una presa di coscienza, e dice letteralmente "Ati mentano" / "Ora capisco" o, più intensamente, "Solo ora me ne rendo conto ...". E di cosa si rende conto? Del fatto che avrebbe dovuto *saper morire*, per essere andato oltre la parte assegnatagli, ossia per essere andato oltre il filo che per lui era stato tessuto, avrà ora una vita infelice. La parte fondamentale è questa: "Io avrei dovuto saper morire!".

Dunque, il morire non è un atto, ma un processo – ossia un'attività, e così com'è importante saper vivere altrettanto importante è saper morire.

Ciò che Admeto rimprovera a se stesso è di non aver saputo morire! Dentro questo ragionamento, emerge con evidenza il fatto che il morire è una parte della vita, ossia non è qualcosa che si situi al di fuori della vita stessa. Come certamente si ricorderà, il pensiero epicureo tendeva ad allontanare dall'orizzonte della vita il pensiero stesso della morte – ossia quando ci siamo noi non c'è la morte e quando c'è la morte non ci siamo noi. Al contrario, nel pensiero dei tragici, nel grande pensiero classico, e in Platone in particolare, la morte al non è solo ciò che fa parte della vita, ma ciò che alla vita conferisce significato.

Ciò che ci caratterizza è, infatti, il fatto che noi siamo mortali/*protoi*. E ciò che caratterizza specificatamente la vita umana è il morire. Salvo che, riprendendo le parole di Admeto, bisogna saper morire.

In cosa si può esprimere questo “bisogna saper morire” e come questi due verbi, “sapere” e “morire”, possono mettersi in relazione tra loro?

Alla domanda cosa significa “il saper morire”, possiamo riferirci ad un altro testo classico che meglio risponde a questa domanda. È una delle lettere di Seneca a Lucilium – la lettera 65 – la quale si conclude, dopo aver attraversato un repertorio pressoché completo di grandi questioni filosofiche, appunto con un interrogativo secco: “La morte che cos'è?”, e con un'altrettanto secca risposta: “La morte o è la fine oppure è passaggio”.

Da un lato, la morte come “transito”, che, come accade anche in molti altri autori latini, questo *transitus* è un *reditus*, ossia un ritorno, e dall'altro la morte come *finis*, come punto d'arrivo, come momento terminale e irrevocabile.

In un modo o nell'altro si tratta di imparare a morire, ad affrontare questo processo che può essere appunto concepito come *transitus-reditus* oppure *finis*.

Del primo, l'esempio più compiuto, più noto, è la conclusione del “Fedone” di Platone, nel quale si parla della morte di Socrate. Socrate parla della morte mentre sta morendo. Qui non si sta discutendo della morte in astratto. Socrate parla della morte mentre il curaro lo ha paralizzato dalla cintola in giù. Nella concezione della morte intesa come *transitus/reditus*, Platone utilizza un termine straordinario – che nella traduzione viene a perdere di pregnanza – per intendere la morte come cambiamento di casa. Ed è sottinteso che la nuova casa, ove stiamo andando, è più confortevole rispetto a quella che stiamo lasciando.

L'altra prospettiva è quella che ha come protagonista Prometeo. In modo specifico, nella trilogia di Eschilo, ma soprattutto il “Prometeo” del frammento della trilogia, che doveva appartenere al “Prometeo liberato”.

Egli, essendo di natura divina, è immortale. È legato alle rocce del Caucaso con un'aquila che ogni tre giorni gli divora il fegato – l'unico organo del corpo umano che si riforma e che, dunque, si ripropone come pasto feroce dell'aquila – ed il tempo gli appare, come dice Kafka, “indefinito”.

In questo tempo indefinito, nella rilettura del “Prometeo liberato” di Kafka, tutti si sono stancati!

Si è stancata l'aquila di divorare il fegato, si è stancato il fegato di ricrescere, si è stancato Zeus di essere guardiano di questa lunga punizione, si è stancato Prometeo

stesso. L'unico che non si è stancato, dice Kafka, è la roccia dove è stato incatenato Prometeo.

Ed è proprio nel frammento del “Prometeo Liberato” che si trova la prospettiva della morte intesa come *finis*, che si esprime in questo verso: “Prometeo non ne può più!”. Egli che aveva strappato l'umanità dalla morte, ora non ce la fa più e aggiunge: “Cerco nell'amore per la morte il termine alle mie sofferenze”. Dunque, lui – il grande obiettore della morte – sceglie l'amore per la morte come termine per la sua sofferenza.

In questi due passaggi, si possono trovare le due differenti risposte alla morte come *transitus/reditus* nel “Fedone” platonico, e come *finis* nel “Prometeo Liberato”.

Ecco le due alternative dell' “imparare a morire”.

Nascere/Morire

di Francesca Rigotti

Immaginiamo una scena di nascita. Di un fiore, di un insetto, di un pulcino, o magari di uno, di tanti bambini. Penso che sia meglio però immaginare un mammifero, perché è più facile pensarlo, è più simile a noi. Prendiamo la nascita di una pecora. Abbiamo, su questa scena, due protagonisti principali (ce n'è anche un terzo qui, che è il pastore facente funzioni di levatrice, ma non è essenziale alla scena stessa): chi dà la nascita e chi riceve la nascita, chi nasce, l'agnello, e chi partorisce, la pecora. La lingua italiana, al pari delle altre lingue romanze e del latino da cui derivano, esprime i due atti con due termini molto diversi: *nascere*, nascita (da *nascor*) e *partorire*, parto (da *pario*). Le lingue anglo-sassoni e germaniche invece hanno un termine solo per i due eventi (es. ingl. *birth*, ted. *Geburt*), e un solo verbo *to bear*, *gebären*, che all'infinito e nelle altre forme significa partorire, e al participio passato invece, usato con la copula, essere partorito, nascere: *to be born*, *geboren sein-werden*. E questo è già un aspetto significativo della faccenda, come se alcune lingue/culture tendessero a separare i momenti, altre a unificarli.

Un altro aspetto importante della storia è che la scena della nascita è una «scena originale» e anche qui, enunciando questo semplice aggettivo, semplice ma pieno di senso e di sensi, stiamo dicendo molte cose, almeno tre:

- che la nascita dà origine a qualcosa che nasce in quel momento, quindi è originale perché sta alle origini, è vicino alle origini;
- che ciò o chi sta nascendo è originale perché non è una copia, una riproduzione o un'imitazione, dunque è autentico;
- che ciò o chi nasce infine è originale perché è nuovo, fuori dal comune, in qualche caso anche stravagante e fuori dall'ordinario.

Chi o quello che nasce insomma, il nostro agnellino, sta all'origine, è autentico ed è nuovo. Buon per lui. E la pecora? Di lei non si dice nulla: è lì, la vedete, sfinita dalla mostruosa fatica, vuota, forse anche un po' depressa, chi lo sa. Quello che voglio dire è che la nascita è sempre e comunque un movimento a due, un *paso doble*, una *endiadi*, per usare un concetto caro a Curi e che vuol dire «in due uno», ma anche uno da due. Nella nascita, evento unico, scena originale, si è in due, ciò che era uno diventa due, e uno dei due è sempre, necessariamente, inesorabilmente, una donna.

Al momento del morire invece, che è la scena finale, terminale, conclusiva, per alcuni soltanto della vita fisica, per altri, come me, di tutta la faccenda, c'è un protagonista solo.

Se nelle «cose prime» si è in due, e dei due una è donna; nelle «cose ultime» si è soli, come ci ricorda De André ne *Il testamento*: «questo ricordo non ci consoli, quando si muore si muore soli...».

La filosofia – Curi e io che siamo stati chiamati a parlare di queste cose siamo filosofi, anzi lui è un filosofo e io, a vostro rischio e pericolo, una filosofa, e quindi parleremo di nascere e morire da filosofi, non da medici o da biologi e nemmeno da psicologi o da teologi - la filosofia ha, a mio parere, trascurato il momento del parto, cioè dello specifico femminile della scena originale; qualcosa ha detto del nascere, molto di più del morire. Del morire dopo: per adesso parleremo del nascere, che la filosofia ha tenuto sì in considerazione, ma quasi esclusivamente dalla parte dell'infante, e dell'infante maschio, della cui nascita ci si compiace e si esulta («Ecco ci è nato un pargolo/ ci fu largito un figlio»).

Tutto quel che del pensiero è non soltanto vicino all'origine ma anche e soprattutto autentico e nuovo, ha ricevuto una qualificazione maschile. Un solo ma significativo esempio: quando Francesco Bacone, un filosofo inglese del '600, vuole salutare la nascita della scienza moderna, parla del «parto maschio del tempo», *temporis partus masculus*. E in ogni caso tutti i prodotti dell'ingegno sono stati considerati parti senza madre, come vediamo nell'esempio della mitologia greca che vi illustro ora e dove assistiamo a un caso di nascita straordinaria senza parto di madre che è quella di Erichthonio, eroe greco nato dall'amore inappagato di Efesto per Pallade Atena¹. Atena infatti (nata a sua volta, come tra poco vedremo, da parto non materno) si recò nell'officina di Efesto per procurarsi delle armi ma il dio, sopraffatto dal desiderio, cercò di sedurla, e poiché questa, desiderosa di conservare la sua verginità, fuggì, si mise ad inseguirla. La raggiunse, nonostante la sua lentezza e goffaggine (Efesto era zoppo), probabilmente per «la forza dell'amore» e mentre lottava con lei il suo seme cadde sul fianco di Atena, che lo tolse, disgustata, con un pezzetto di lana, gettandolo poi a terra. Quel seme impregnò la terra fecondandola, e così Gaia (la terra) partorì un figlio, che portò ad Atena. Questa lo chiamò Erichthonios (dal gr. *chthon*, terra), lo chiuse in una cesta ecc. Ovidio definisce Erichthonio «*prolem sine matre creata*» (fanciullo creato senza madre) e furono questi versi che Montesquieu premise come epigrafe alla sua opera principale, *L'Esprit des lois*. La mia opera è la mia creatura, voleva dire Montesquieu, questo libro è nato dal mio spirito, la mia opera è una creazione autoctona, nuova, autentica, originale.

Sembra quindi, ma sembra soltanto, che il momento della nascita sia un'esaltazione del ruolo femminile, materno ecc, ma al di là della retorica c'è sempre lì qualcuno pronto a rovinare la festa e a portarci via anche questa competenza.

Esagerato, non credo. Vorrei fare due esempi, uno remoto e uno contemporaneo, di «espropriazione della maternità». Partiamo da quello recente, prima che si dica

1 Cfr. Ernst Robert Curtius, *Letteratura Europea e Medio Evo latino*, a cura di Roberto Antonelli, La nuova Italia, Firenze 1992, p. 639 (ed. orig. *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Frank Verlag, Bern 1948).

che sono storie vecchie e il mondo è cambiato. Nelle pagine di un articolo uscito sull'Espresso di pochi mesi fa, *Papà è bello, mamma meno*, l'autrice, Angiola Codacci Pisanelli, individua il curioso fenomeno per cui le donne perdono autorevolezza e dignità anche nel campo di cui avevano, volenti o nolenti, il monopolio, quale la maternità. Mentre le madri appaiono stanche, sfinite, demotivate, i neopadri sembrano trovare nei figli un nuovo senso alla vita, al lavoro, all'impegno sociale e politico, e infatti alcuni politici usano elettoralmente i figli, cosa che avrete notato che le donne non fanno.

Adesso l'esempio remoto, anzi due esempi, molto affascinanti dal mondo della mitologia greca, come la storia della nascita non materna di Erittonio, che raccontano questa volta di parti maschili. In entrambi i casi il genitore è Zeus, che aveva una moglie anzi due, Era e Latona ma aveva pure molte, moltissime amanti da cui ebbe un sacco di figli.

In una delle sue imprese di corteggiamento il padre degli dei, Zeus, ci aveva messo del bello e del buono – narrano sia Omero sia Esiodo – per sedurre la dea Metis, riuscendo infine a fecondarla. Il nome non era casuale: la *metis* era infatti una forma di intelligenza: non il *logos*, la ragione astratta di competenza degli uomini, ma il suo risvolto pratico, che nasceva dall'esperienza e dall'astuzia. Ora, poiché l'oracolo aveva predetto che Metis avrebbe avuto da lui un secondo figlio che l'avrebbe spodestato, Zeus divorò in un boccone la povera Metis incinta. Qualche tempo dopo il dio cominciò a soffrire di terribili mal di testa. E qual era la causa, se non la lancia di Atena che picchiava dall'interno del capo come il becco del pulcino nell'uovo? Con l'aiuto di Efesto in veste di ostetrico la testa viene aperta e ne esce fuori la dea, vestita e bardata di tutto punto, non soltanto con la lancia, ma anche con l'elmo e lo scudo.

Una nuova scappatella del dio, questa volta con Semele, figlia di Cadmo e Armonia, è all'origine di un'altra nascita molto particolare. Dopo aver ingravido la ragazza, Zeus la incenerì col fulmine giacché la poverina gli aveva chiesto di apparire a lei con le sue vere sembianze e non con quelle mutevoli che usava per nascondersi dalla moglie Era. Zeus si prese però carico del bimbo ch'ella portava in seno, uscito indenne dal fulmine: Hermes infatti, dopo aver praticato al dio un'incisione nella coscia, vi infilò dentro il bambino, lo fece crescere per i mesi necessari e al momento giusto tirò fuori, perfettamente vivo e formato, il piccolo Dioniso, il fanciullo nato due volte.

In entrambi i casi il padre degli dei manteneva una specie di controllo sulle nascite usurpando il ruolo femminile del parto. Del resto tutte le storie di parti maschili, come pure quelle che raccontavano che i bambini li portano le cicogne o si trovano sotto i cavoli, hanno in comune l'eliminazione della coprotagonista del parto: la madre. Le fantasie degli antichi greci erano facilitate da nozioni sulla riproduzione dei sessi che riducevano il ruolo della madre a poco più di quello di un'incubatrice: la madre svolgeva il ruolo del campo che riceve il fertile seme, del terreno arato dall'aratro in cui crescono i teneri virgulti. Il tutto godeva di una illustre sanzione filosofica, dal momento che Platone, nelle ultime pagine del *Timeo*, esplicitamente spiega che il desiderio e l'amore dell'uno e dell'altro sesso li fa accoppiare insieme «come se cogliessero frutti dagli alberi: allora nella matrice, come in un campo arato,

seminano esseri viventi invisibili per la loro piccolezza ed infirmi, e separandoli di nuovo li fanno crescere nel proprio seno, e dopo di ciò, dandoli alla luce, portano a compimento la generazione dei viventi»². E noto poi che anche Aristotele nelle sue opere assegnava alla madre il compito di disporre semplicemente la materia al quale il maschio avrebbe fornito l'elemento vitale della forma, determinando la razionalità della creatura, *logos* se maschio, *metis* se femmina³.

E la morte? Muoiono sì le donne, *Le donne muoiono*, come recitava il titolo di una bellissima raccolta di racconti di Anna Banti. Ma prima un'osservazione sociologica: le donne muoiono molto meno degli uomini, a guardare i necrologi dei giornali, che vedono una netta prevalenza di morti maschili sulle morti femminili. E comunque le donne non soltanto muoiono, ma muoiono completamente perché non lasciano nulla dietro di sé; non opere dell'ingegno che potrebbero garantire loro l'immortalità dal momento che le donne non sono considerate tradizionalmente creative ma procreative; non il nome, perché i loro discendenti portarono e porteranno, se non si cambiano rapidamente le leggi, un cognome maschile, del marito o del padre.

Alle donne sono stati lasciati, della morte, i riti funebri. Non il dare la morte, attenzione, che è invece prevalentemente maschile soprattutto nella attività che è degli uomini per definizione, la guerra. E che molti ancora oggi, uomini ma anche donne, ritengono di giustificare perché innata in quella strana cosa che è la natura umana. Due apologeti della guerra a noi strettamente contemporanei: la prima è Oriana Fallaci, che scriveva nel 2004: «la guerra non è una maledizione insita nella nostra natura: è una maledizione insita nella Vita. Non ci si sottrae alla guerra perché la guerra fa parte della Vita» (*La forza della ragione*, Milano, Rizzoli, 2004, p. 23). Il secondo l'autorevole psicoanalista americano, un maître à penser della nostra epoca, James Hillman: «La guerra è normale, è sempre esistita e sempre esisterà [perché] la necessità della guerra è iscritta nel cosmo» (*A Terrible Love of War*, New York, The Penguin Press, 2004, tr. it. *Un terribile amore per la guerra*, Milano, Adelphi, 2005, pp. 260 e 58). Fallaci, dopo aver pronunciato la sua frase ad effetto «la guerra fa parte della Vita», passa subito alle vie di fatto: l'Islam ci invade, ci conquista e ci soggioga, ergo intraprendiamo nuove crociate contro l'Islam.

Hillman invece non invita alla battaglia (si dice pacifista, democratico e progressista) ma si diffonde in analisi teoriche di grande suggestione, dedicate alla forza di attrazione di un evento terribile e sublime come – a suo dire – la guerra. «Dio, che splendore!», che spettacolo meraviglioso e appagante ammirare «un bombardiere nemico che si schianta in fiamme con i suoi occupanti contro il fianco della montagna!» (p. 144). E via così. La verità, la «verità tutta intera» di Hillman è che la guerra è necessaria, è il fondamento dell'essere, «la guerra è bella, anche se fa male»

² Platone, *Timeo*, XLIV.

³ Aristotele, *Parti degli animali. Riproduzione degli animali*, in *Opere*, 5, Laterza, Roma-Bari 1990.

anzi è sublime ed è sacra. E la morte maschile data e ricevuta in guerra altrettanto, immagino, sacra e sublime.

Perché, chiederei a Hillman in conclusione, se la guerra è tanto bella anzi sublime, perché le donne, che secondo Hillman sono altrettanto guerrafondaie degli uomini, ne sono escluse? Perché non eravamo anche noi là, sotto le mura di Troia, con i bronzei schinieri, a far sventolare i nostri pennacchi terribili, a trapassare e a farci trapassare con lance e frecce, ma ci toccava stare chiuse in casa a filare e tessere, se andava bene, e se andava male a farci stuprare da Achille e compagni? Perché nemmeno la morte possiamo dare, però possiamo fare le crocerossine e le infermiere, rimembrare i cadaveri che i guerrieri avranno s-membrato, lavarli, vestirli e piangerli.

Sto con Odisseo, dice Camus quando quello, allettato da Calypso a diventare come lei immortale (*ámprotos*, divino), sceglie di rimanere *brotós*, mortale, umano⁴. Anche a me piacerebbe dire sto con Odisseo, preferisco rimanere *brotè*, anche se nemmeno la forma femminile dell'aggettivo c'è, e perché temo che nel momento in cui lo dirò non mi lasceranno nemmeno morire.

⁴ Da *Cahier V*, 1942, in A. Camus, *Oeuvres complètes*, cit., II, p. 945.

Potere/Responsabilità¹

di Elena Pulcini

Premetto che il nesso potere/responsabilità è stato tematizzato, nel pensiero filosofico, solo di recente, e precisamente a partire dalla seconda metà del '900, da Hans Jonas e da Günther Anders nell'ambito della loro riflessione sugli effetti che lo sviluppo della tecnica produce sul piano antropologico, etico e sociale.

Ne *Il principio responsabilità*, Hans Jonas teorizza il passaggio da una nozione giuridica (e weberiana) di responsabilità ad una nozione propriamente etica; vale a dire dalla responsabilità come *imputabilità* che implica il "rispondere di" qualcosa, il rendere conto delle proprie azioni e delle loro conseguenze, alla responsabilità come "risposta a" qualcuno, che implica l'attenzione, la cura, *il farsi carico dell'altro*.

Ora la domanda è: che cosa c'è all'origine di questo mutamento?

C'è soprattutto, sul piano sociologico, la comparsa sulla scena di due eventi epocali che, in prospettive diverse, favoriscono entrambi, drammaticamente, l'irruzione dell'idea dell'*altro*: il genocidio della Shoah, e i rischi cui viene esposta la vita stessa dell'umanità a causa dello sviluppo della tecnica (Leccardi). Eventi che non a caso sono all'origine delle due più rilevanti proposte etiche del '900 fondate su un'idea *relazionale* di responsabilità: quella di Emmanuel Lévinas che mi limito qui solo a richiamare, e quella di Jonas, appunto, che più direttamente ci interessa in quanto pone proprio l'accento sul nesso tra potere e responsabilità, proponendo un'etica per l'età globale.

Il potere tecnologico ha raggiunto proporzioni tali da trasformare le promesse della tecnica in minacce, mettendo in pericolo, attraverso una crisi ecologica senza precedenti, il futuro stesso dell'umanità e del pianeta. Privo ormai di ogni limite, il potere dell'*homo faber*, trasformatosi in un "Prometeo irresistibilmente scatenato", mette a repentaglio la *sopravvivenza* stessa dell'umanità e dell'intero mondo vivente, creando così una situazione del tutto *inedita* rispetto al passato: "Tutto è qui nuovo – dice Jonas – dissimile dal passato sia nel genere che nelle dimensioni: ciò che l'uomo è oggi in grado di fare e, nell'irresistibile esercizio di tale facoltà, è costretto a continuare a fare, non ha eguali nell'esperienza passata, alla quale tutta la saggezza tradizionale sul comportamento giusto era improntata".

¹ Per una trattazione più ampia dei tempi qui affrontati, cfr. il mio *La cura del mondo. Paura e responsabilità in età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.

Tutto qui è nuovo..., premette dunque Jonas.

Ma in che cosa consiste, propriamente, questa novità che impone di ripensare radicalmente i fondamenti stessi dell'etica e di proporre un'etica che sia in grado di tenere conto della "condizione globale della vita umana" e del suo futuro?

In primo luogo essa consiste, appunto, nell'assumere il nesso tra *potere e responsabilità*: l'obbligo di farsi carico delle sorti del mondo e del futuro dell'umanità deriva dal fatto che il futuro stesso dipende dalle "modalità interamente nuove del potere" dell'uomo prodotte dalla tecnica: un potere illimitato che, per dirla con Ulrich Beck, produce effetti "inintenzionali e indesiderati"; e tanto più pericolosi quanto più essi sono appunto inintenzionali, cioè non volontariamente né consapevolmente prodotti.

Possiamo riassumere tutto questo nel concetto di "rischi globali": vale a dire, per richiamare i due rischi più rilevanti dell'età globale, il rischio ambientale (Global warming ecc.) e il rischio nucleare.

Ma cosa c'è all'origine di questi effetti inintenzionali del potere? Qui troviamo l'importante intuizione di Anders: all'origine c'è la scissione del soggetto tra la sua capacità di fare e la sua capacità di immaginare le conseguenze del proprio fare.

Il soggetto in altri termini è scisso: la sua capacità di immaginare e di prevedere non è all'altezza della sua illimitata possibilità di fare. Questo è ciò che Anders chiama "dislivello prometeico", che allude appunto ad una scissione della coscienza in virtù della quale l'uomo risulta "antiquato", inadeguato, in ritardo rispetto al mondo che egli stesso ha prodotto.

La nostra immaginazione e le nostre emozioni non sono più all'altezza del nostro potere, l'anima dell'uomo è ormai irrimediabilmente "antiquata" rispetto alle sue produzioni e prestazioni titaniche; non riusciamo insomma ad essere *up to date* con la nostra produttività prometeica e con il mondo da noi stessi costruito: "...siamo sul punto -dice Anders- di edificare un mondo con cui non siamo capaci di mantenerci al passo e, per 'afferrare' il quale, si pongono esigenze assolutamente esorbitanti dalle capacità della nostra fantasia, delle nostre emozioni e della nostra responsabilità".

Il soggetto prometeico - metafora dell'homo faber, produttore, calcolatore, progettuale e lungimirante - ha subito una sorta di perversione (in quello che Anders chiama *homo creator*). Esso si presenta, nella contemporaneità, incapace di porre un limite al proprio agire in quanto attraversato da una *scissione tra la sfera produttiva e la sfera emotiva* che lo rende incapace di controllare il *telos* e il senso dell'agire, in quanto incapace di immaginarne le conseguenze.

Da questa scissione deriva in altri termini l'incapacità di riconoscere i rischi, o meglio l'incapacità di *percepirne* l'entità e le potenzialità distruttive; e di conseguenza l'incapacità di *provare emozioni* e sentimenti adeguati all'entità del pericolo. Non c'è nessuno infatti che non sappia che cos'è la bomba e che non ne *conosca* le possibili, catastrofiche conseguenze; così come sappiamo, oggi, attraverso l'informazione massmediale, cos'è il *global warming*. Ma appunto, lo sappiamo e basta. Questo *sapere* cioè non genera reazioni, non si traduce in azione. Perché accade questo? Perché

al sapere non corrisponde adeguatamente un *sentire*, una consapevolezza emotivamente fondata; perché, "al paragone di ciò che sappiamo e che possiamo produrre, possiamo immaginare e sentire troppo poco". Insomma, "nel sentire siamo inferiori a noi stessi", siamo inferiori al "Prometeo che è in noi" (Anders).

La scissione tra la sfera produttiva e la sfera emotiva si complica dunque ulteriormente, diventando scissione tra *la sfera cognitiva e la sfera emotiva*, tra ciò che *si conosce* e ciò che siamo in grado di *sentire*.

È qui, dunque, nell'inadeguatezza delle nostre risorse emotive rispetto al nostro potere di produrre e al nostro stesso sapere che si annida la radice antropologica della nostra cecità di fronte alla possibile catastrofe. E questa inadeguatezza, che vale in generale per tutte le emozioni, riguarda in prima istanza *la paura*. Conosciamo tutti gli enormi rischi della civiltà tecnologica; eppure non c'è paura: "...tutti - dice Anders - parlano oggi di paura. Ma per paura parlano oggi molto pochi". Proviamo semmai, per riprendere la distinzione freudiana, un sentimento di *angoscia*, cioè paura rispetto a pericoli che sono indeterminati e inafferrabili; avvertiamo una diffusa sensazione di ansia e di insicurezza che domina peraltro le nostre vite, ma non quella paura salutare che ci farebbe reagire, cambiare rotta.

Mettiamo in atto in altri termini un *diniego della realtà* (Cohen) che si traduce in una *anestesia delle emozioni*.

Cosa possiamo dedurre da questa diagnosi? Che ogni possibile prospettiva morale che si faccia carico delle sorti dell'altro, dell'umanità e del mondo, deve oggi, preliminarmente, fare i conti con questa scissione psichica, deve affrontare appunto il problema delle patologie del soggetto e della necessità, direbbe Honneth, di una loro "correzione".

La riattivazione della capacità di immaginare le conseguenze del proprio agire e di provare le emozioni adeguate (in primo luogo la paura come passione attiva e mobilitante) richiede dunque la ricomposizione di questa scissione; la quale consente di recuperare la percezione del pericolo, e dei propri limiti, quale presupposto di un agire responsabile.

È dunque necessaria una *teoria delle emozioni e dei sentimenti*, il cui obiettivo è quello di ristabilire un contatto tra le facoltà, tra la sfera cognitiva e la sfera emotiva. Se c'è un compito morale dell'individuo - afferma Anders - questo consiste in una sorta di apprendimento emotivo che lo porti ad "aumentare l'estensione delle prestazioni comuni della sua fantasia e del suo sentimento". In questo invito, egli aggiunge, non c'è niente di mistico né di utopico, poiché qui si tratta di afferrare e di comprendere un mondo oggettivo che noi stessi abbiamo fabbricato e che noi stessi abbiamo il potere di cambiare. I sentimenti infatti non sono storici, bensì cambiano col mutare delle condizioni sociali, culturali, antropologiche.

Ampliare la sfera del sentire significa riportare l'immaginazione all'altezza della nostra capacità di produzione. È soprattutto l'immaginazione infatti, come ci insegna Hannah Arendt, che ci consente di rappresentare intuitivamente qualcosa che non è attualmente presente (Arendt, *Seminari su Kant*).

Si tratta evidentemente di un compito che non dà alcuna garanzia di successo e che, possiamo aggiungere, prevede probabilmente tempi più dilatati di qualsiasi provvedimento istituzionale; si tratta tuttavia di un compito dal quale non possiamo esimerci se vogliamo non solo tenere viva la speranza, ma produrre una radicale inversione di rotta. Bisogna, in altri termini, operare in condizioni di incertezza, misurandosi concretamente e sperimentalmente con la possibilità di “dilatare volontariamente il volume della nostra immaginazione e del nostro sentire” (Anders). Dall’ampliamento e dalla dilatazione volontaria della nostra psiche, possiamo dunque legittimamente aspettarci, insieme al superamento della scissione, la *creazione* di “sentimenti nuovi, adeguati al nostro mondo odierno”; di sentimenti cioè che siano all’altezza delle trasformazioni inedite da noi stessi prodotte.

L’immaginazione –intesa come la capacità di prefigurare le conseguenze del nostro fare e del nostro potere – può dunque restituire agli uomini la percezione del pericolo; e, di conseguenza, può risvegliare le nostre emozioni, riattivando in primo luogo quella *paura produttiva* che ci spinge a mobilitarsi contro lo spettro della catastrofe.

È dunque fondamentale rientrare in contatto con le nostre emozioni. Ma come farlo? Non può essere un processo volontaristico (qui c’è il limite di Anders). Che cosa consente allora di ricomporre la scissione e di mobilitare l’immaginazione, restituendo al soggetto la consapevolezza dello scopo e del senso dell’agire?

Interviene a questo punto il secondo elemento di novità che ci riporta a Jonas, e che vorrei definire sinteticamente, con una sorta di ossimoro, la *potenza della vulnerabilità*: il nuovo sta nel fatto che noi siamo chiamati, oggi, a rispondere ad un *altro che sta fuori del soggetto*, ad un’*alterità* che ci rivolge il suo appello e la cui forza consiste, paradossalmente, nella sua vulnerabilità. Questo *altro* – è bene aggiungere – è il mondo stesso, il pianeta, le generazioni future *che sono esposte ai rischi prodotti dal nostro potere*.

Si tratta dunque di un altro assolutamente *vulnerabile*, a cui noi dobbiamo rispondere se vogliamo preservare la vita dell’umanità e del mondo. Il soggetto insomma deve rispondere all’appello dell’altro in quanto l’altro è vulnerabile ed è esposto alle conseguenze del nostro agire e del nostro potere che sono ormai illimitati e che possono produrre effetti catastrofici.

La responsabilità si configura come il *dovere di rispondere a*, di farsi carico della vulnerabilità dell’altro; si configura cioè come quella che definirei *responsabilità per*. Qui, sia detto per inciso, c’è una convergenza tra la tesi di Jonas e la riflessione di Paul Ricoeur laddove questi insiste appunto sulla “fragilità” dell’altro come ciò che ci chiama alla responsabilità. La responsabilità, fondata su un appello cogente che proviene dall’altro, torna al soggetto e al suo *dovere* di rispondere a quest’appello.

Qui però nasce un problema che impone una domanda: disponiamo oggi di un *soggetto capace di recepire la chiamata dell’altro e di rispondere alla sua vulnerabilità*?

È necessaria in altri termini una riflessione sul *soggetto*. La risposta di Jonas è su questo piano insoddisfacente in quanto si limita a presupporre – e lo fa peraltro

implicitamente – un soggetto doveristico e “altruistico”. Dunque un soggetto forte, sovrano, capace, direbbe Judith Butler, di dar conto di sé; di rispondere ad un astratto imperativo etico e di porsi in modo oblativo verso l’altro.

Si configura qui una sorta di contraddizione: come è possibile che quello stesso soggetto – il soggetto prometeico, diventato, a causa delle sue patologie, indifferente allo scopo e al senso dell’agire – che, a causa del suo illimitato potere, è responsabile del rischio di distruzione dell’umanità possa farsi carico della preservazione della sua vita? Quali sono le motivazioni, le strategie, le risorse antropologiche che ci consentono di prefigurare un soggetto responsabile?

Jonas indica, come è noto, nella relazione parentale l’“archetipo atemporale” della responsabilità e vede nel “neonato” il paradigma della cura. Con la sua “semplice esistenza”, il neonato incarna simbolicamente il modello dell’altro vulnerabile, la cui stessa vita dipende dalla nostra attenzione e dalla nostra cura. Il fatto è però che la responsabilità parentale, unico esempio, dice Jonas, di “un comportamento del tutto altruistico”, trova una sua motivazione nell’*amore* che lega i genitori ai figli e soprattutto nella *natura*, nel *vincolo naturale*: “Qui sta l’archetipo di ogni agire responsabile che per fortuna non necessita di alcuna deduzione da un principio, ma ci viene potentemente inculcato dalla natura”. C’è insomma un fondamento biologico o una motivazione affettiva nella preservazione della vita del lattante che fonda la capacità del soggetto di rispondere all’appello dell’altro.

Non si può tuttavia dire lo stesso della responsabilità verso il mondo vivente e le generazioni future a cui non siamo legati né da un rapporto naturale e biologico né da un rapporto d’amore.

Ma se non c’è né un vincolo naturale né un legame affettivo, dove trova il soggetto le motivazioni alla responsabilità verso l’umanità e il mondo? Bisogna, a mio avviso, presupporre non solo la vulnerabilità dell’altro, ma la *vulnerabilità del soggetto*.

E qui veniamo al terzo elemento di novità.

L’età globale pone infatti le condizioni oggettive perché il soggetto percepisca la propria costitutiva vulnerabilità, rimossa dall’egemonia dell’homo faber e del suo prometeismo. Quali sono queste condizioni?

L’interdipendenza degli eventi: questa è forse la caratteristica saliente della globalizzazione. Ciò che accade in una parte del mondo ci riguarda tutti, come abbiamo visto purtroppo di fronte all’evento simbolico per eccellenza che è stato l’11 settembre. La forza dell’evento – di un evento distruttivo – ci restituisce la percezione della propria fragilità e finitezza; può produrre perciò un risveglio della *paura*, intesa come l’emozione che ci restituisce il senso della nostra *vulnerabilità*. E riappropriarsi del sentimento della propria vulnerabilità può diventare il presupposto per porre limiti al nostro potere.

L’interdipendenza delle vite (Butler): il vero elemento di novità dell’età globale è quello di renderci tutti un’unica umanità, vincolati dagli stessi eventi e sfide e legati da uno stesso destino. Nell’età globale – dice Edgar Morin, cogliendo l’ambivalenza del nostro presente – coesistono paradossalmente “la peggiore minaccia e la più

grande promessa". La nostra epoca *accomuna* potenzialmente l'umanità in un'unica condizione attraverso quegli stessi rischi che ne producono la possibile autodistruzione. Essa pone le premesse per superare l'opposizione Io/altro in quanto restituisce al soggetto (individuale) la consapevolezza di essere parte di un'unica umanità, vale a dire di essere parte di un soggetto più ampio, di un soggetto collettivo esposto ad un unico e comune destino.

I rischi globali, in questo senso, proprio in quanto espressione inequivocabile di una condizione planetaria di *vulnerabilità* e di *interdipendenza* possono costituire il *fattore unificante* per eccellenza, possono diventare il *medium simbolico* di un inedito senso di appartenenza e di condivisione; tanto più oggi in quanto essi acquistano sempre più visibilità e pervasività, ponendoci ormai urgentemente, qui ed ora, di fronte al moltiplicarsi dei loro effetti distruttivi (non solo il nucleare e il global warming, ma catastrofi ecologiche, virus letali, terrorismo, crisi finanziarie ecc.). I rischi, in altri termini, costituiscono paradossalmente la *chance* dell'età globale: un'opportunità, che si può cogliere ma che, come abbiamo visto, si può anche rimuovere e de-negare (sebbene oggi il diniego sia reso sempre più difficile da un inaspettato e inquietante precipitare di eventi).

In questa *chance* risiede in ogni caso la possibilità di pensare – o meglio ripensare- la responsabilità non come ciò che trova la sua fonte in un astratto imperativo etico o in un sentimento altruistico, ma nella percezione (emotivamente fondata) da parte del soggetto della propria vulnerabilità e nel riconoscimento della propria dipendenza (o interdipendenza).

Potremmo dire allora che solo un soggetto consapevole della propria vulnerabilità può essere capace di rispondere alla vulnerabilità dell'altro. Solo un soggetto che si riconosce come costitutivamente *in relazione* può essere capace di farsi carico dell'altro. Bisogna insomma pensare un soggetto che risponde alla chiamata e si fa carico della *vulnerabilità dell'altro* (umanità, mondo, generazioni future) non in quanto assolve ad un dovere (Lipovetsky), e neppure in quanto è spinto da un sentimento di benevolenza e di amore; ma *in quanto si percepisce esso stesso come vulnerabile* e legato all'altro da un indissolubile vincolo di reciprocità.

Pensare la responsabilità (*responsabilità per*) richiede dunque di pensare un soggetto in grado di correggere le patologie prometeiche in quanto consapevole della propria vulnerabilità e dipendenza; capace di farsi carico dell'altro proprio in quanto è egli stesso esposto all'altro ed è incapace di dare pienamente e sovraneamente conto di sé: un soggetto che si riconosce parte di una rete di vincoli e di reciproche connessioni che lo costituiscono, appunto, come *soggetto in relazione*.

Ma cosa vuol dire esattamente farsi carico dell'altro? Vuol dire – ed è quanto vorrei sottolineare a questo punto – non solo *pre-occuparsi* delle sue sorti, ma anche, e soprattutto, *occuparsene*, porvi attenzione, *prenderlo in cura*.

Questo secondo aspetto resta indubbiamente in ombra finché parliamo di "responsabilità", mentre emerge pienamente se usiamo il termine "cura": è proprio questo termine infatti a coniugare, nella sua stessa etimologia, il doppio significato di *apprensione* e *sollecitudine*. Non è un caso che il concetto di "cura" (*Sorge*) compaia

già in Jonas, accanto a quello di responsabilità e soprattutto a proposito della responsabilità per il neonato, come a voler sottolineare quell'aspetto *in più* rispetto alla preoccupazione per l'altro che consiste, appunto nell'impegno concreto e attivo dell'aver cura. Ma i due significati tendono per lo più, in Jonas, a sovrapporsi e a confondersi, e comunque non sono mai oggetto di una esplicita distinzione.

Ritengo allora fondamentale tematizzare questa distinzione per fare emergere più chiaramente le possibili implicazioni relative all'accezione di *cura* come *sollecitudine*, la quale ci consente di fare un passo ulteriore e a mio avviso necessario: vale a dire di misurare il concetto di responsabilità con l'ambito *concreto e operativo dell'esperienza*.

Propongo in altri termini di ripensare la *responsabilità* come *cura*.

Il che vuol dire sottrarre l'etica della responsabilità al rischio di restare confinata in un ideale astratto e puramente di principio. Presupponendo un soggetto relazionale, fondato cioè sull'idea di quella che Carol Gilligan definisce una costitutiva "interdipendenza tra sé e l'altro", la prospettiva teorica della cura sostiene non solo l'universalità del bisogno di cura che ci rende tutti reciprocamente bisognosi dell'attenzione dell'altro, ma la necessità di pensarla anche come *pratica*: come pratica concreta e capillare che agisca quotidianamente nei vari contesti di vita.

Ma questo vuol dire sottrarre la cura alla sua tradizionale svalutazione da parte del pensiero occidentale e moderno e alla sua riduttiva identificazione con la sfera privata e con una morale solo femminile, per riconoscerla come principio (e bisogno) universale, capace di operare efficacemente nella sfera pubblica.

Bibliografia

- Anders G., *L'uomo è antiquato*, I, Bollati Boringhieri 2003
- Anders G., *L'uomo è antiquato*, II, Bollati Boringhieri 2003a
- Anders G., *Uomo senza mondo. Scritti sull'arte e la letteratura*, Spazio Libri, Ferrara 1991
- Arendt H., *Vita activa*, Bompiani, Milano 1964
- Arendt H., *Politica e menzogna*, Sugarco 1985
- Bauman Z., *Le sfide dell'etica*, Feltrinelli, Milano 1996
- Bauman Z., *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano 2000
- Beck U., *La società del rischio*, Carocci, Roma 2000
- Butler J., *Vite precarie*, Meltemi, Roma
- Butler J., *Critica della violenza etica*, Feltrinelli, Milano 2006
- Cohen S., *Stati di negazione*, Carocci, Roma 2002
- Curi U., *Introduzione a B. Giacomini (a cura di), Il problema responsabilità*, Cleup, Padova 2004
- Gilligan Carol, *Con voce di donna*, Feltrinelli, Milano 1987
- Honneth A., *Patologie del sociale*, in "Iride", 18, 1996
- Jonas H., *Il principio responsabilità*, Einaudi, Torino 1990
- Leccardi C., *Responsabilità*, in A. Melucci (a cura di), *Parole chiave*, Carocci, Roma 2000
- Lipovetsky G., *Le Crépuscule du devoir, l'éthique indolore des temps démocratiques*, Gallimard, Paris 1992
- Morin E., *Al di là della globalizzazione e dello sviluppo*, in "Mauss", 2, 2004 (*Quale altra mondializzazione?*)
- Pulcini E., *La cura del mondo. Paura e responsabilità in età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009
- Ricoeur P., *Le sfide e le speranze del nostro comune futuro*, in Id., *Persona, comunità e istituzioni*, ed. Cultura della pace, Fiesole (FI) 1994
- Weber M., *La politica come professione*, in Id., *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino 1989 (7a ed.)

Potere/Responsabilità

di Carlo Galli

Il concetto di Responsabilità – da cui dipende quello di Cura (si ha cura di colui del quale si è responsabili) – ha a che fare con il rispondere: implica cioè una capacità di domanda, e di risposta, dalla quale ha origine il prendersi Cura: è uno sporgersi dei soggetti oltre sé, dapprima nella parola e poi nell'azione, fino all'incontro. Non necessariamente, però, responsabilità implica un diritto di domanda e un dovere di risposta (responsività). Perché tale diritto e tale dovere si diano, è necessario che ci sia la mediazione del riconoscimento. Ad esempio, quando in *Genesi* 4, 8 Dio chiede ragione a Caino di Abele, Caino si dichiara irresponsabile, non riconosce la propria responsabilità verso Dio, e si rifiuta di rispondere (se non con la sfuggente domanda "sono forse il custode di mio fratello?"). Dio, d'altra parte, in *Genesi* 9, 5 promette che chiederà conto del sangue versato anche dagli animali (rende così tutto il creato, in particolare l'uomo, responsabile verso di Lui), mentre al contrario si dichiara irresponsabile – si sottrae cioè al dovere di rispondere, è irresponsivo – davanti a Giobbe che gli chiede conto delle proprie sventure; alla sua domanda Dio offre, per tutta risposta, l'esaltazione della onnipotenza divina e la sottolineatura dell'impotenza umana, in un'ulteriore domanda (come aveva fatto Caino, ma ben più diretta e intimidatoria): *ubi eras quando ponebam fundamenta terrae?*

Caino avrebbe dovuto rispondere a Dio, ma non comprendeva il fondamento della sua obbligazione: essere responsabile di Abele davanti a Dio implicava anche riconoscere la insopprimibile alterità, paritetica, di Abele. Al Tre (Dio, Abele, Caino), che sarebbe scaturito da un atto di riconoscimento, Caino si è sottratto, rifugiandosi nella logica dell'Uno, del solipsismo. D'altra parte, Dio avrebbe potuto ma non dovuto rispondere a Giobbe, perché chi gli poneva la domanda – Giobbe – non riconosceva, in quel momento, la Sua insopprimibile alterità, e lo riteneva responsabile secondo una logica di causa-effetto, remunerativa e punitiva, autocentrata, che nel caso concreto era del tutto fallace (è Satana che colpisce Giobbe). Se risponde, Dio risponde per Grazia, non per responsabilità.

Se responsabilità è così un dialogo al quale è necessaria la parità fra gli interlocutori (la responsabilità sta insieme alla responsività, da entrambe le parti); se le è pertanto necessario il riconoscimento, cioè quell'autotrascendimento (non però un auto-annullamento) del Sé che rende possibile la relazione con l'Altro, il prendersi Cura alla pari; allora responsabilità è un atto di libertà, un'apertura del solipsismo, dell'interesse rivolto esclusivamente verso di sé. Nel dominio dell'etica questa apertura si dà nella forma del diritto e del dovere, al di fuori delle re-

lazioni di potere, mentre in politica il potere è sicuramente implicato. Se invece la risposta alla domanda accade in modo necessario – non come decisione di apertura – non si tratta di responsabilità bensì di un automatismo, di un riflesso condizionato. Se infine la risposta alla domanda non c'è, allora questa mancanza di relazione è la libertà dell'Anarca, o dello stato di natura.

La questione della responsabilità – la responsabilità come nesso, mediato dal riconoscimento, di questione e risposta, con la conseguente reciproca Cura – va quindi posta così: a chi, e perché, possiamo fare domande? A chi, e perché, dobbiamo rispondere? Ovvero: chi è responsivo verso chi, e perché? Chi è responsabile di chi o di che cosa, perché? Chi, infine, si prende Cura di chi, a quali fini, con quali limiti e modalità?



È vero che sotto il profilo intellettuale già il mondo antico aveva elaborato la teoria di una responsabilità libera, coincidente con l'umanità; l'affermazione di Te-renzio (*Heautontimoroumenos*, v. 77) *homo sum, humani nihil a me alienum puto* ne è la prova. Ma, dal punto di vista politico, la responsabilità premoderna si struttura essenzialmente come *auctoritas*: quella della famiglia, della *gens*, dell'*Urbs*, e poi quelle della *respublica christiana*; in età cristiana, particolarmente, il vertice di un legame sociale organicistico, superiore al singolo, è responsabile davanti a Dio del suo prendersi cura dei sudditi, per farli vivere e per farli crescere secondo la loro 'vera' natura. In parallelo a questo dovere di Cura del superiore, il singolo ha solo un dovere di risposta nella forma dell'obbedienza: il potere non può essere interrogato dal basso, e non ha il dovere di rispondere (è responsabile ma non responsivo). Fino al XVIII secolo il termine *polizey* esprimeva la logica profonda di questa politica che vede il monarca responsabile per il suddito davanti a Dio; una politica, quindi, che implica la minorità dei sudditi e l'azione politica paternalistica (tanto aspramente criticata da Kant), la censura, ecc.

La modernità, nel suo versante proto-liberale e razionalistico, non è altro che – primariamente – l'idea (e la prassi che ne discende) che la responsabilità vada ridefinita e molto ridimensionata: nessuno ha diritto di rivolgere domande e di ottenere risposta in via autoritativa. Anzi, l'uomo è immaginato autonomo, responsabile di sé: si interroga e si risponde da sé, scegliendo a proprio rischio la propria via, per nulla fissata *a priori*. Infatti, la modernità è caratterizzata dall'assenza di un Ordine dell'Essere condiviso, di gerarchie riconosciute, di quell'orizzonte comune (e cogente) di civiltà che era il fulcro della responsabilità premoderna. Un uomo solo e isolato, quindi, è quello moderno; che in realtà è anti-Prometeico, poiché rifiuta la grandiose visioni dell'Assalto al Cielo e della redenzione dell'umanità come anche gli interrogativi ultimi che, privi di soluzione, sono solo portatori di angoscia (non a caso nel *Leviatano* di Hobbes, al XII capitolo, intitolato *Della religione*, Prometeo, legato al Caucaso, guarda troppo avanti ed è torturato quindi non solo nel corpo ma anche dalla consapevolezza del suo triste futuro). Un uomo attento a sé, alla propria contingenza, che gioca la propria autonomia e libertà contro il paternalismo e

l'autorità, ma che non riconosce l'Altro: lo incontra e lo teme, o ne ha fastidio, o ne ha bisogno; ma se ne fa un problema solo esterno, non esistenziale né morale. Anche la filosofia politica moderna, quindi, conosce la responsabilità, ma la interpreta come un'obbligazione che il singolo impone a se stesso, col costruire egli stesso la Legge (la rappresentanza hobbesiana ne è l'esempio più calzante) a cui rispondere. Soprattutto, questa responsabilità è un'obbligazione giuridica che non consiste nel render conto a una persona specifica, a un Altro: si risponde alla Legge, creata dal potere politico sovrano, rappresentante dei soggetti, a sua volta responsivo verso i cittadini – almeno perché da essi legittimato. Anzi, in generale il soggetto moderno è tanto poco sollecitato a uscire dal proprio solipsismo metodologico che rischia di cadere (e la tarda modernità ne è la prova), in quella negazione della responsabilità che è l'informe narcisismo dei consumi.

Il potere politico moderno, da parte sua, non è, di conseguenza, paterno: anzi, è costruito dagli uomini – separati tra di loro (Hobbes) e incapaci di promessa efficace – per uscire dallo stato di natura e per essere protetti sotto il profilo dei diritti naturali (da trasformarsi in civili e politici), ma anche per essere lasciati liberi per ogni altro aspetto. Il potere corre piuttosto il rischio di essere un agire tecnico, che è responsabile tanto quanto un automa (cioè per nulla responsabile); che cioè è responsivo perché obbedisce alla programmazione ricevuta, e nulla più; e che quindi ha Cura dei cittadini nel senso che ne protegge meccanicamente la vita e i beni, come da loro gli è richiesto, sottomettendoli a un'unica legge. Un automa costruito per essere dispensatore di Cura non individualizzata ma universale *a priori*; e che chiede a sua volta di essere oggetto di una responsabilità solo tecnica, di ricevere cioè le dovute manutenzioni, e di essere utilizzato razionalmente. Questa è la responsabilità 'verticale' che esige lo Stato-macchina moderno; mentre la responsabilità 'orizzontale' è, all'interno di questa logica, che ciascuno sappia fare oculatamente i propri interessi individuali, ossia non infranga la legge nel rapportarsi agli altri, e sia capace di calcolare ragionevolmente all'interno dello spazio del mercato. L'etica della responsabilità, opposta da Weber (*La politica come professione*, 1919) a quella della convinzione, è anch'essa impersonale, è un'analisi delle compatibilità sistemiche delle conseguenze delle azioni individuali: è un interesse personale temperato da interesse per un'istanza superiore di valore strutturale (lo Stato e la sua potenza). In generale, nella modernità la responsabilità è personale, è una scommessa su se stessi, è un confrontarsi solitario con la Legge (umana); la responsabilità si estende ad altri soltanto in ambiti non politici (la famiglia) e in circostanze che implicano la incapacità di qualcuno (minore o minorato) di essere responsabile di sé.

Naturalmente, c'è anche un'altra autonarrazione della modernità, più complessa di quella razionalistica, e ad essa alternativa: quella dialettica. Che vede gli uomini non separati tra di loro (e uniti solo artificialmente nella legge) ma relazionalmente interdipendenti in un riconoscimento (tematizzato esplicitamente come tale) che si dà non nell'orizzonte aprioristico del Dio della metafisica, sì nella storia e segnatamente nel lavoro. È da questo e dal potere che scaturisce dalle sue connaturate asimmetrie (le figure fenomenologiche del servo e del signore) che è reso possibile il

legame sociale; il potere non è un artificio razionale ma una struttura – inevitabile e al contempo determinata – che attende di essere resa trasparente e umanizzata nella storia dello Spirito (Hegel). In quest’ottica in cui il riconoscimento è un progressivo farsi dei soggetti (un prendersi Cura di Sé e degli Altri) attraverso la dialettica, la contraddizione, la responsabilità è l’interrogarsi e il risponderci concreto degli uomini, ovvero il loro sfidarsi e confliggere, sempre più consapevole della umana spiritualità del reale; e implica quindi un dovere di emancipazione e di progresso, una responsabilità davanti allo Spirito (che è l’insieme delle relazioni dialettiche di riconoscimento, rese consapevoli). E questo rispondere Sì alla necessità dello sviluppo dialettico dell’umanità, questa responsabilità verso l’avvenire, è, in Marx e nel pensiero che ne deriva, la responsabilità verso il comunismo, e verso la lotta per realizzarlo. Si tratta quindi di responsabilità del singolo verso dimensioni sovraperpersonali e progressive, quali sono lo Spirito, la storia e il comunismo (a cui si affianca, in ambito non dialettico, la responsabilità del singolo verso la Nazione – un’altra entità sovraindividuale che però è spesso, anche se non necessariamente, regressiva e arcaica –). Una responsabilità, in ogni caso, verso istanze che da parte loro non sono responsive, che tendono a nullificare il soggetto, riportandolo alla dimensione dell’obbedienza, o della conciliazione col corso del mondo.

L’età moderna nega quindi ogni responsabilità *a priori*; ma pare destinata a oscillare fra il solipsismo e la tecnica, oppure il riemergere di nuove dimensioni dell’autorità (Legge, Storia, Progresso, Nazione): un’autorità che divide (la legge della tradizione razionalistica) o che unisce (il pensiero dialettico e l’ideologia della nazione), ma che è impersonale e immanente, a differenza di quella della tradizione cristiana. Una responsabilità che non si manifesta verso l’Altro, ma, nel versante dialettico, verso un Assoluto (è qui, semmai, e non nel razionalismo, l’aspetto prometeico del Moderno: una responsabilità priva di concretezza che diviene facilmente un incentivo alla irresponsabilità, all’obbedienza al Partito o al Capo, anche alle estreme inumane conseguenze).

Infine, la modernità può interpretarsi – nel pensiero negativo – come estranea sia al calcolo sia al dialogo; come sottratta a qualsiasi riconoscimento. E come fondata sul rapporto abissale (cioè infondato) amico/nemico (Schmitt), un rapporto che mette in causa il soggetto, il quale non può chiudersi in se stesso e che anzi deve specchiarsi nell’Altro. Anche da questo punto di vista, il pensiero negativo ha l’andamento di un liberalismo rovesciato: là la responsabilità è negata da un individualismo che scivola nel narcisismo; qui è negata da un rispecchiamento, non in sé quanto piuttosto in un Altro che è il nemico, e che quindi non genera alcun legame. Infatti, in questo rispecchiamento nessuno dei due si costituisce come persona, nessuno dei due interroga l’altro, né lo riconosce; piuttosto, si tratta di un muto rispecchiarsi di due enigmi, di due incomprendimenti radicali (*Der Feind ist unsere Frage als Gestalt*). E quindi nel rapporto amico/nemico è implicita un’incompletezza del soggetto che non è autotrascendimento, né apertura; un legame negativo e non razionale che – poiché nulla è in comune – non dà luogo ad alcuna responsabilità né ad alcuna responsività.

Davanti a queste tre modalità della responsabilità nella politica moderna – tutte aporetiche, benché diversamente – si comprende perché Nietzsche (*Genealogia della Morale*, 1887, II, 2) parli della necessità di allevare un tipo d’uomo che sappia fare promesse, ma non “l’uomo necessario, uniforme, uguale fra gli eguali”, sì l’uomo concreto – “l’individuo sovrano”, non seriale, non calcolabile né calcolante – capace di assumersi responsabilità verso altri uomini concreti, in modo libero, cioè non spinto dalla necessità, né dal dovere di rispondere a una qualche domanda. Un uomo – un’umanità, un sistema di relazioni – estraneo alla logica della domanda e della risposta, ma anche della Cura e dell’Autorità. Una provocazione intellettuale, quella di Nietzsche, che allude a un riconoscimento disinteressato e non servile (semmai signorile) dell’Altro come via d’uscita dalle aporie moderne della responsabilità.

Quella capacità di fare promesse è individuata da Hans Jonas (*Il principio responsabilità*, 1979) – che opera una sorta di ri-moralizzazione di Nietzsche e di Heidegger – nella stessa struttura ontologica del Mondo: l’essere responsabile deriva immediatamente dall’essere-nel-mondo. Per lui, infatti, il muto stupore davanti al mondo è già un’obbligazione: il mondo è costitutivamente un appello. La responsabilità è quindi un dovere ontologico, non logico: contro la legge di Hume che vieta di dedurre un dovere dal semplice essere, l’esserci della Vita è quindi già in sé una domanda, a cui il soggetto può e deve liberamente rispondere, nelle più diverse modalità. Naturalmente, la responsabilità archetipica è quella dell’uomo per l’uomo, che dà voce alla trama relazionale dell’Esserci, alla responsabilità dell’Io per gli Enti nella forma della Cura: alla responsabilità pertiene quindi la consapevolezza tanto del limite (senza la quale c’è solipsismo, egolatria) quanto dello scopo, che non è un universale prometeismo ma che consiste nel fatto che è Bene che la potenzialità relazionale del mondo trovi attuazione. Al contrario, nemico della responsabilità è il nichilismo, ossia tanto la pretesa (razionalistica) che oltre il soggetto non ci sia nulla, quanto la nullificazione dialettica del soggetto davanti a un’Autorità universale e assoluta, quanto, ovviamente, la teorizzazione del ‘nulla in comune’ propria del pensiero negativo.



Ma c’è anche un altro modo di intendere la responsabilità, tanto quella verticale del potere verso di noi, e nostra verso il potere, quanto quella orizzontale di ciascuno di noi verso gli altri. Un modo concreto e personale – non assoluto e astratto – che passa attraverso la politica e non la morale, e che implica una re-interpretazione della modernità, e della sua origine a due lati: da una parte, infatti, è vero che nel Moderno il soggetto è tendenzialmente solipsistico e anomico, sordo alla responsabilità, e che quindi vede la politica in modo meccanico (oppure che, per converso, sovraccarica la politica di istanze tanto responsabilizzanti da essere deresponsabilizzanti, tanto assolute da schiacciare ogni singolarità); ma d’altra parte è anche vero che proprio l’età moderna pone come centro e obiettivo della politica il libero fiorire, in uguale dignità, dei diversi progetti di vita umana, nella loro piena e incoercibile diversità (C. Galli, *Perché ancora destra e sinistra*, 2010).

In quest'ottica, il soggetto immaginato dalla modernità è in se stesso un appello, una pretesa di fiorire rivolta a sé e a tutti (il soggetto moderno sa di non poter volere istituire supremazie o gerarchie qualitative fra gli umani); e poiché ciò vale per ogni soggetto, l'appello è tanto individualizzante quanto generalizzabile. Il soggetto moderno non può non volere la fioritura di tutti e di ciascuno, e non può quindi non sentirsi responsabile verso questo obiettivo, universale ma anche concreto e determinato. Insomma, i singoli sono l'un l'altro responsabili – moralmente e politicamente – di questo progetto, che non li trascende come un'autorità, che non li affratella forzatamente sotto un unico Padre, ma che è nell'origine stessa (troppo spesso dimenticata) e nella finalità (troppo spesso obliterata) della politica moderna. Che della modernità è la ragion d'essere, e al contempo l'energia propulsiva: l'essere e il dover essere. Analogamente, il potere moderno è responsabile, verso i cittadini, di una Cura non autoritaria, ma per dir così umanistica e liberale (appunto, rivolta al libero fiorire dei singoli, che non devono essere coltivati o allevati, ossia fatti fiorire secondo una loro 'natura' presunta 'vera', ma trattati gli uni come Altri rispetto a ogni altro, cioè come diversi in pari dignità). Ed è anche 'responsivo', ovvero può e deve essere chiamato a rispondere delle sue azioni politiche, se esse siano o non indirizzate a questo obiettivo (tutt'altro che facile e scontato, anzi, probabilmente irrealizzabile ma ugualmente cogente come orizzonte trascendentale dell'agire).

Ciò che nel Moderno può diventare nichilistico solipsismo è qui libera contingenza; ciò che può diventare meccanismo è responsabilità e responsività; ciò che può essere astrattezza dell'ideale a cui obbedire diventa la consapevolezza che la responsabilità e la libertà coincidono, poiché sono due nomi delle stesse relazioni concrete fra individui che si riconoscono diversi ma pari in dignità; relazioni, quindi, di collaborazione, di contesa e anche di conflitto – con l'esclusione della violenza e del dominio: un'esclusione del tutto logica, che può e deve diventare politica – nelle quali consiste una coesistenza umana degna dell'uomo. Il riconoscimento, qui, non è infastidito incontro, e non è neppure mediato dal lavoro e dal potere: è ontologico (ossia immanente a questa interpretazione moderna del soggetto) e politico al contempo, perché nasce dalla singola, comune e concreta consapevolezza dell'esser uomo, e orienta il potere al fine del libero fiorire degli uomini, in uguale dignità. Il riconoscimento, qui, dà vita a una responsabilità immanente (anch'essa un'ontologia che è in sé politica) a cui non ci si può sottrarre: l'ontologia della libera fioritura del singolo, che implica la continua domanda e risposta a noi stessi, e simultaneamente a ogni altro, sul nostro essere capaci di vivere liberi in dignità, e di vivere fra liberi in uguale dignità. È, questa, come si vede, la responsabilità verso la democrazia: verso l'ideale concreto, umanistico, civile, istituzionale, potestativo, del reciproco riconoscimento come uguali e come diversi, che non può non accomunarci pur senza legarci, che non può non interpellarci pur senza comandarci. È la politica della fedeltà a noi stessi, del prenderci Cura (senza interferire) tanto dell'Io quanto dell'Altro, di tutti e di ciascuno.

biografie



Quaderni
festival femminile



RELATRICI / RELATORI

Donatella BARAZZETTI (Università della Calabria)

Insegna Politiche per le Pari Opportunità, e Studi sulla costruzione sociale del Genere presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'Università della Calabria. È direttrice del Centro Interdipartimentale di *Women's Studies* "Milly Villa" dello stesso Ateneo. Tra le sue pubblicazioni recenti: *C'è posto per me? Lavoro e cura nella società del "non lavoro"*, Milano, 2007; *Gli studi delle donne in Italia. Una guida critica*, Roma, con P. Di Cori (a cura di), 2001.

Laura BOELLA (Università di Milano)

Insegna Filosofia morale presso l'Università Statale di Milano. Fa parte della redazione della rivista "aut-aut" e del comitato scientifico della rivista "La società degli individui". I suoi campi di ricerca ruotano intorno ai concetti di empatia, simpatia (Husserl, Stein, Scheler), neuroscienze e riflessione morale, Hanna Arendt, nuovo umanesimo e capacità di giudicare. Oltre al classico *Hanna Arendt. Agire politicamente, pensare politicamente*, ha pubblicato di recente *Sentire l'altro. Conoscere e praticare l'empatia*, Raffaello Cortina, Milano 2006; *Neuroetica. La morale prima della morale*, Raffaello Cortina, Milano 2008; *Umanità*, in O. Guaraldo (a cura di), *Il Novecento di Hannah Arendt. Un lessico politico*, Ombre Corte, Verona 2008; *Il valore della differenza e l'esperienza morale*, in P. Ricci Sindoni - C. Vigna (a cura di), *Di un altro genere. Etica al femminile*, Vita e Pensiero, Roma 2008; *Empatia*, in N. Vassallo (a cura di), *Donna m'apparve*, Codice Edizioni, Genova 2009.

Francesca BREZZI (Università Roma Tre)

È docente di Filosofia morale e Direttore del Dipartimento di Filosofia della Facoltà di Lettere dell'Università di Roma Tre. Inoltre, è Delegata del Rettore per le Pari opportunità - Studi di genere.

La sua ricerca si è inizialmente concentrata sulle tematiche filosofico-morali, con particolare attenzione alla filosofia francese contemporanea, nelle sue varie correnti (esistenzialismo, fenomenologia esistenziale, filosofia riflessiva, ermeneutica). Successivamente, in anni più recenti, ha approfondito temi e problemi del pensiero della differenza, o filosofia di genere. Tra le principali pubblicazioni relative a queste tematiche: *La passione di Pensare. Angela da Foligno, Maddalena de' Pazzi, Jeanne Guyon*, Roma, 1998; *Gli altri siamo noi. Esplorazione di nuovi territori*, in *Il Filo(sofare) di Arianna*, Padova, 2002; *E la politica fermò le signore professoressa* in *Presenze femminili tra Ottocento e Novecento: abilità e saperi*, Napoli, 2002; *Antigone e la philia. Le passioni tra etica e politica*, Milano, 2004. Ha curato *Amore e Empatia*, Milano, 2003; e, con G. Providenti, *Spostando mattoni a mani nude*, Milano, 2003.

Umberto CURI (Università di Padova)

È professore ordinario di Storia della Filosofia presso l'Università di Padova. È stato per un decennio membro del Consiglio Direttivo della Biennale di Venezia. Visiting professor presso le Università di Boston e Los Angeles, ha tenuto conferenze e lezioni in molte università straniere. Nella sua più matura attività di ricerca, si possono individuare tre linee di indagine: la riflessione sul nesso politica-guerra e sulla nozione teoretica di *polemos*; la valorizzazione della narrazione come *mythos* e opera cinematografica; la meditazione

su alcuni temi fondamentali dell'interrogazione filosofica: l'amore e la morte, il dolore e il destino. Fra le sue numerose pubblicazioni, di particolare rilievo: *Endiadi. Figure della duplicità*, Milano, 1995; *Polemos. Filosofia come guerra*, Torino, 2000; *La forza dello sguardo*, Torino, 2004; *Meglio non essere nati*, Torino, 2008 (Premio Capalbio per la filosofia); *Miti d'amore*, Milano, 2009. Al cinema ha dedicato importanti saggi come *Lo schermo del pensiero*, *Un filosofo al cinema* ed il recentissimo *L'immagine-pensiero*.

Pina DE LUCA (Università di Salerno)

Pina De Luca è professore associato di Estetica presso il Corso di laurea in Filosofia dell'Università degli Studi di Salerno. Dopo essersi occupata dei rapporti fra psicoanalisi e religione è da tempo impegnata alla decifrazione dell'esperienza di pensiero che avviene nell'opera e come opera. Problema questo indagato in particolare nella poesia di Rilke. L'interesse per un pensiero altro l'hanno condotta ad occuparsi della filosofa spagnola María Zambrano nella cui riflessione ha individuato il prendere forma di quello che può definirsi un logos sensibile. La sua ricerca è attualmente volta alla decifrazione dello statuto dell'opera d'arte nella contemporaneità con particolare attenzione al modo in cui l'opera testimonia di un rinnovato nesso tra estetica ed etica. Cura per la Fondazione Filiberto Menna di Salerno, di cui è membro del Comitato Scientifico, la sezione di Estetica. Tra le sue pubblicazioni, ricordiamo: *Movimenti del limite. Il sapere della poesia*, Milano, 1995; *Il cuore dello spazio. Considerazioni su Rilke*, Napoli, 2000; *Il logos sensibile di María Zambrano*, Cosenza, 2004. Ha, inoltre, curato: *Attraversamenti Pittura, filosofia, poesia*, Bologna, 1998; *Filosofia e poesia di María Zambrano*, Bologna, 1998; *Rilke. Lettere a Magda*, Milano, 2006; *L'immagine e i sensi*, Milano, 2008; *Intorno all'immagine*, Milano, 2008.

Carla FARALLI (Università di Bologna)

È ordinario di Filosofia del Diritto all'Università di Bologna, Facoltà di Giurisprudenza. Membro del Consiglio di Amministrazione e della Giunta di Ateneo, è vice Direttore (Direttore dal 2000 al 2006) del CIRSFID (Centro Interdipartimentale di Ricerca in Storia del Diritto, Filosofia e Sociologia del Diritto e Informatica Giuridica dell'Università degli Studi di Bologna). È editor e/o coeditor di varie riviste: "Ratio Juris", "Sociologia del diritto", "Droit et Société". Ha focalizzato la sua ricerca sulla Filosofia del diritto nel XIX e XX secolo, studiando il positivismo ed il realismo nei paesi scandinavi, in America ed in Italia (*Diritto e magia. Il realismo di Hägerström e il positivismo filosofico*, Bologna 1987; *J. Dewey: una filosofia del diritto per la democrazia*, Bologna 1988; *Diritto e scienze sociali. Aspetti della cultura giuridica italiana nell'età del positivismo*, Bologna 1993) e sulla Filosofia del diritto contemporanea (*La Filosofia del diritto contemporanea. I temi e le sfide*, Roma-Bari, 2002). Ha condotto ricerche sull'analisi teorica di concetti fondamentali del pensiero giuridico come Stato, certezza del diritto e fonti del diritto, e su temi di carattere socio-antropologico e bioetico. A questi temi ha dedicato numerosi articoli, pubblicati in riviste sia italiane sia straniere, a testimonianza della rilevanza anche internazionale di tali studi.

Marisa FORCINA (Università di Lecce)

È professore associato di Storia delle dottrine politiche presso l'Università di Lecce. È stata delegata del Rettore per le Fasce Deboli dal 2004 al 2007, e per le Pari Opportunità dal 2001 ad oggi. Docente nel dottorato di ricerca "Forme e Storie dei Saperi filosofici"

Università del Salento - Paris IV Sorbonne. Dal 2002 promuove e dirige la "Scuola estiva della differenza" nell'Università del Salento. Dal 2004 coordina il corso "Donne politica e Istituzioni" promosso dall'Università del Salento in collaborazione con il Ministero per le Pari Opportunità e la Scuola Superiore della Pubblica Amministrazione. Le sue ricerche tendono ad analizzare il senso della soggettività femminile in rapporto al pensiero e alla politica. Nelle sue ultime pubblicazioni, ha analizzato i temi della corporeità, dei diritti e della cittadinanza, in particolare di quella femminile. Tra i suoi saggi, ricordiamo: *Ironia e saperi femminili. Relazioni nella differenza*, II edizione, Milano, 1998; *Soggette. Corpo, politica filosofia, percorsi nella differenza*, Milano, 2000; *Una cittadinanza di altro genere. Discorso su un'idea politica e la sua storia*, Milano, 2003; *Rappresentazioni politiche della differenza*, Milano, 2009.

Carlo GALLI (Università di Bologna)

È professore ordinario di Storia delle dottrine politiche presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bologna. Membro della redazione de "il Mulino", nel 1987 fonda la rivista "Filosofia politica" (insieme a Nicola Matteucci, Roberto Esposito e Giuseppe Duso) ed il "Centro per la Ricerca sul Lessico Politico Europeo".

È ideatore nonché direttore di diverse collane editoriali: "Libertà nella storia", "Lessico della politica", "L'identità europea", "Comunità e libertà". Con Roberto Esposito ha curato l'*Enciclopedia del pensiero politico*. Ha scritto numerosi e importanti saggi sulla Scuola di Francoforte, su Machiavelli, Hobbes, Weber, Arendt, Strauss, Voegelin, Löwith, Jünger, Schmitt. Inoltre, ha pubblicato saggi su alcuni dei principali concetti della teoria politica, quali autorità, rappresentanza, tecnica, Stato, guerra, etica, natura, politica, totalitarismo, modernità, cittadino/straniero, nichilismo, male, spazio, globalizzazione, multiculturalismo.

Tra le sue ultime pubblicazioni, ricordiamo: *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, Bologna, 2001; *La guerra globale*, Bari, 2002; *Enciclopedia del pensiero politico*, Bari, 2005; *L'umanità multiculturale*, Bologna, 2008; *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, Bologna, 2008; *Contingenza e necessità nella ragione politica moderna*, Bari, 2009. Attualmente è editorialista politico per il quotidiano "La Repubblica" e per il Gr3.

Bruna GIACOMINI (Università di Padova)

È professore associato di Storia della filosofia presso l'Università di Padova e membro del Forum di Ateneo per le politiche e gli studi di genere istituito dalla stessa Università nel 2003.

Tra i suoi scritti più recenti, ricordiamo: *Relazione e alterità. Tra Simmel e Lévinas*, Padova, 1999; *Pensare l'azione. Aspetti della riflessione contemporanea*, Padova 2000; *Xenos. Filosofia dello straniero*, in collaborazione con Umberto Curi, Padova, 2002; *Il problema responsabilità*, Padova, 2004; *In cambio di nulla. Figure del dono*, Padova, 2006. Per la collana "Soggetti ritrovati. Ritratti, storie, scritture di donne", ha contribuito ai volumi collettanei *Corpi di identità. Codici e immagini del corpo femminile nella cultura e nella società*, Padova, 2005; *Donne mitiche. Mitiche donne*, Padova, 2007; *Madre de-genera*, Padova, 2009; *Padri nostri* (di prossima pubblicazione) e ha curato, assieme a Saveria Chemotti, gli atti del convegno *Donne in filosofia* svoltosi presso l'Università di Padova nel giugno del 2004.

Elena PULCINI (Università di Firenze)

È professore di Filosofia sociale presso il Dipartimento di filosofia dell'Università di Firenze. Ha conseguito il titolo di Nouveau Doctorat nel giugno 1991 presso l'Università di Paris III-Sorbonne Nouvelle di Parigi. È membro della redazione della rivista "Iride" e fa parte del Comitato scientifico della rivista "La società degli individui". È membro del progetto europeo "Athena" (European Thematic Network Project for Women's Studies ATHENA) diretto da Rosi Braidotti (Università di Utrecht).

La sua ricerca verte su temi di antropologia filosofica e di filosofia sociale e politica. Al centro dei suoi interessi è il tema delle passioni nell'ambito di una teoria della modernità e dell'individualismo moderno, con un'attenzione anche al problema della soggettività femminile. Tra i suoi lavori più recenti: *Amour-passion e amore coniugale. Rousseau e l'origine di un conflitto moderno*, Venezia, 1990; *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Torino 2001. Le sue ricerche attuali vertono sulle trasformazioni dell'identità e del legame sociale in età globale. Su questi temi ha curato il volume collettivo *Filosofie della globalizzazione*, Pisa, 2002. Sulla teoria del soggetto femminile ha pubblicato *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*, Torino, 2003. Con il saggio *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale* ha vinto, nel 2009, il Premio di Filosofia "Viaggio a Siracusa".

Rosella PREZZO (Saggista)

Filosofa, saggista, redattrice di "aut aut", già professore a contratto di Estetica al Politecnico (Facoltà di Architettura) di Milano, tiene lezioni in varie Università. È stata tra i primi a introdurre e promuovere in Italia il pensiero di María Zambrano, di cui ha anche curato l'edizione italiana di *La tomba di Antigone, Verso un sapere dell'anima, Delirio e Destino, Luoghi della pittura*. Oltre che di numerosi articoli e saggi in riviste e opere collettive, è autrice di: *Veli d'Occidente. Temi, metafore, simboli*, Bruno Mondadori 2008; *Pensare in un'altra luce. L'opera aperta di Maria Zambrano*, Cortina 2006; (con P. Redaelli), *America e Medio Oriente: luoghi del nostro immaginario*, Bruno Mondadori 2002; *Ridere la verità. Filosofia e scena comica*, Cortina 1994; *Il primato di un paradosso*, introduzione a M. Merleau-Ponty, *Il primato della percezione e le sue conseguenze filosofiche*, a cura di R. Prezzo e F. Negri, Medusa 2004; *Nottetempo*, postfazione a J.-L. Nancy, *Cascare dal sonno*, a cura di R. Prezzo, Cortina 2009.

Francesca RIGOTTI (Università di Lugano)

Dopo aver insegnato presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Göttingen, visiting fellow al Department of Politics dell'Università di Princeton e docente all'UZH, è attualmente docente di Dottrine e Istituzioni Politiche alla Facoltà di Scienze della Comunicazione dell'Università di Lugano. Ha pubblicato diverse monografie dedicate alla metaforologia filosofico-politica e all'etica.

I suoi saggi sono comparsi in numerose riviste italiane e straniere. Svolge attività di consulenza editoriale e di recensione libraria, soprattutto per "Il Sole 24Ore". Tra le sue più recenti pubblicazioni, ricordiamo: *La filosofia in cucina*, Bologna, 2004; *La filosofia delle piccole cose*, Novara, 2004; *Il pensiero pendolare*, Bologna, 2006; *Il pensiero delle cose*, Milano, 2007; *Le piccole cose di Natale. Un'interpretazione laica*, Novara, 2008; *Gola. La passione dell'ingordigia*, Bologna, 2008.

Rosamaria SALVATORE (Università di Padova)

È professore associato di Storia e critica del cinema presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Padova. Lavorando in campi disciplinari differenti, ha approfondito gli studi relativi alle interferenze fra psicoanalisi e modelli teorici cinematografici. Nell'ambito di questi interessi, ha partecipato a vari convegni e pubblicato diversi saggi. Tra gli ultimi, ha curato il volume monografico *Schermi Psicoanalitici* per la rivista "La Valle dell'Eden" e *Cinema* per la rivista "La Psicoanalisi". Ha scritto la monografia *Traiettorie dello sguardo. Il cinema di Philippe Garrel*, Padova, 2002. Gli ultimissimi saggi riguardano l'analisi di alcune opere di Ingmar Bergman, Michael Haneke, Krzysztof Kieslowski e Joseph Losey. Da anni fa parte del Forum di Ateneo per le politiche e gli studi di genere dell'Università degli Studi di Padova, partecipando all'attività ideativa e - in qualità di relatrice - ai convegni organizzati.

Wanda TOMMASI (Università di Verona)

Insegna Storia della filosofia contemporanea all'Università di Verona. Fin dalla fondazione, fa parte della comunità filosofica femminile "Diotima", con cui ha contribuito all'elaborazione del pensiero della differenza sessuale in Italia. Fra i suoi lavori, ci sono due volumi su Simone Weil (*Segni, idoli e simboli*, Milano, 1993; e *Esperienza religiosa, esperienza femminile*, Napoli, 1997), uno su Etty Hillesum (*L'intelligenza del cuore*, Padova, 2002), un testo sulla differenza sessuale nella storia della filosofia (*I filosofi e le donne*, Mantova, 2001) e uno su malinconia e creatività femminile (*La scrittura del deserto*, Napoli, 2004). Il suo ultimo libro è dedicato a Maria Zambrano (*La passione della figlia*, Napoli, 2007).

Mariolina VENEZIA (Scrittrice)

È nata a Matera, vive e lavora a Roma. Ha pubblicato tre libri di poesie in Francia. Collabora con varie riviste letterarie e lavora come sceneggiatrice per il cinema e la televisione (sua la fiction "La squadra"). Nel 1998 ha pubblicato la raccolta di racconti *Altri miracoli* (Theoria, 1998; Einaudi, 2009). Con il romanzo - pubblicato da Einaudi - *Mille anni che sto qui* ha vinto il Premio Campiello nel 2007. Sempre per Einaudi ha pubblicato *Come piante tra i sassi* (2009).



parallelamente

Quaderni

festival femminile



Bianco-Valente
Complementare
 2010, video, 2'40"



Bianco-Valente con l'opera video *Complementare* intendono evidenziare le differenti prospettive da cui uomini e donne guardano agli eventi, alle altre persone e al mondo.

Questi differenti modi di vedere l'esistente sono sì dovuti a differenze organiche, ma soprattutto al ruolo imposto dalla società, che tramite l'educazione porta alla caratterizzazione di genere femminile e maschile. Solo unendo i due differenti punti di vista, si ottiene una visione complementare e sicuramente più equilibrata della realtà.

Per *Complementare* Bianco-Valente, insieme nella vita e nel lavoro, eseguono un'azione in cui ognuno definisce il compagno dal proprio punto di vista, tracciando dei segni sulla mano dell'altro. Alla fine del video questi segni si riveleranno essere la trama dei legami che unisce le due persone, fra loro e con il mondo esterno.

Elisa Laraia
More Memory
 Installazione
 ad hoc



Concept - *More Memory*, una scritta al neon illumina di rosso uno dei palchetti del teatro "Stabile", teca immaginaria che racchiude memorie private e pubbliche.

Nella Sala degli Specchi 5 teche contengono elementi della memoria femminile, come uno specchio, dal quale vengono coinvolti i fruitori, immaginati nel gioco del dentro/fuori, e quindi nell'enigma, motore di ogni esperienza dinamica, dell'inclusione/esclusione.

L'identità e la memoria, immaginate nel loro farsi, nel loro costante modificarsi, implicano il concetto di crescita, ma anche quello di perdita. La memoria, infatti, nel suo gioco di ricordi e dimenticanze costruisce un *puzzle* delle nostre vite, in cui ciascuno può cercare la tessera mancante, quella che potrebbe ridare senso al tutto dell'esperienza, per bloccare la vita in immagini e sensazioni che emblematicamente la rappresentino. La riflessione sul trascorrere del tempo come costruzione dell'identità nello spazio dell'esperienza, riconduce ad un tempo "proprio" che può riassumere linearità e continuità solo attraverso oggetti-ricordi. Questa riflessione abbraccia il passato ma anche il futuro, facendosi consapevolezza della perdita e paura della perdita, ecco allora l'idea di catturare i ricordi, di imprigionare gli oggetti, quelli che possono potenziare il potere della memoria, in uno spazio simbolico che li contenga e li conservi, sottraendoli al suo gioco ambiguo, teche polisemantiche, che costruiscono una *wunderkammer*.

Descrizione - *Installazione per il Palchetto* - Scritta al neon, di colore rosso, *More Memory*, sospesa al centro del palchetto.

Installazione Sala degli Specchi - 5 teche di cristallo infrangibile supportate da 5 strutture in acciaio inox satinato contenevano opere-oggetti della memoria, elementi della vita femminile come il busto ligneo di donna oggetto di affezione di Cecilia Salvia.

Nella sala era diffuso audio di musica originale composta da Canio Pepe e parole di Elisa Laraia.

Giovanna BIANCO (Artista)

È nata a Latronico (Potenza) nel 1962. Nel 1993 inizia la collaborazione con Pino Valente (Napoli, 1967) come duo Bianco-Valente. Il tema centrale del loro progetto artistico è la dualità corpo-mente e le connessioni fra il naturale e l'artificiale, mentre da alcuni anni stanno orientando la loro ricerca sul concetto di relazione. La loro produzione artistica spazia dal video alle stampe digitali, dalle installazioni computer based a quelle ambientali. Hanno esposto le loro opere in importanti musei e gallerie private, in Italia e all'estero. Fra le mostre personali si segnalano "Visibile invisibile. Bianco-Valente. Opere video e ambienti 1995-2008", a cura di E. Zanella e V. Broggin; "Entità risonante", a cura di V. Tanni, Fondazione Pastificio Cerere, Roma (2009); "Bianco-Valente" (con Mass), a cura di S. Bianchini; Artprojx Space, Londra (2009); "Mindscapes", Factory 798, Pechino, 2007. Tra le numerose mostre collettive si ricordano: "Barock", a cura di E. Cyce-lin e M. Codognato, Museo Madre, Napoli (2009); Beyond Body Boundaries, Qui Vive?, a cura di M. Vescovo e A. Carrer, Fabrika Project, Mosca; "Vesu-vius", a cura di Gigiotto Del Vecchio, Pechino, 2006; "Allineamenti", a cura di L. Aiello e S. Risaliti, Trinitatiskirche, Colonia, 2005; La Biennale di Venezia, 48. Festival di musica contemporanea, 2004; "Le Opere e i Giorni", a cura di A. Bonito Oliva, Certosa di Padula, 2004. Hanno realizzato installazioni permanenti presso la Metropolitana di Napoli - nella Stazione Rione Alto - e al Palazzo delle Papesse, Centro per l'Arte Contemporanea a Siena.

Elisa LARAIA (Artista multimediale)

È nata a Potenza. Vive e lavora tra Bologna ed il capoluogo lucano. Nel 2001 consegue il diploma di laurea in Scenografia presso l'Accademia di Belle Arti di Bologna, approfondisce i suoi studi presso l'Università Parigi 8 e la Wimbledon School of Art di Londra. Nel 2000 realizza il primo dei suoi numerosi interventi di Arte Pubblica nella manifestazione "Oltre il Giardino" a cura di Roberto Daolio, che a tutt'oggi segue la sua ricerca. Critici tra i quali Mili Romano, Dede Auregli, Antonella Marino, Eleonora Frattarolo, Marta Massaioli, Rosalba Branà, Rosalba Paiano hanno scritto di lei e curato le sue maggiori esperienze espositive personali e collettive dal 2000 ad oggi in Gallerie Private e Musei - come la GAM di Bologna. Ha partecipato alla "Biennale Giovani artisti del Mediterraneo", Sarajevo, ed alla "XIV Quadriennale di Roma". Nel Gennaio 2004 crea a Bologna Orfeo Hotel contemporary art project, opera d'arte *in progress* sul concetto di *Scambio Identitario*, oggi project room a Potenza ed in Second life - www.orfeo-hotel.com. La sua attività artistica dal 2006 si sviluppa tra Bologna, dove cura la manifestazione annuale Art for Art's Shake, e Potenza, dove è parte della rete Art Factory Basilicata.

**Marco Nereo
Rotelli**

Diventare luce



Realizzato con il contributo di tutti gli amici di Cecilia
collaborazione di Pina De Luca
coordinamento Elena Lombardi
produzione Pietro Grandi – Sensitive Mind
fotografie Salvatore Laurenzana
musiche a cura di Giovanna D'Amato
tecnico del suono Olindo Linguerra

Diventare Luce: tre tentativi per “fermare la luce”, una video-instal-
lazione che l'artista Marco Nereo Rotelli ha dedicato all'amica sua e
amica di tanti amici, Cecilia Salvia.

Rotelli, ispirandosi al libro *Movimenti del limite. Il sapere della poesia*
di Pina De Luca, individua le tre figure centrali alla ricerca di un sape-
re proprio dell'essere. A venire interrogata è una dimensione ulteriore,
dove il limite com-prende passato e futuro: la figura del giardino come
luogo della vita e della coesistenza delle differenze; lo spazio-di-mez-
zo, dove le cose - per corrispondenze magiche - si compenetrano, dove
l'uno si rovescia nell'altro; la figura dell'angelo, come sapere dell'a-
timo che si fa spazio della visibilità del “passato con il suo carico di
futuro” in una concentrazione del tempo. È il sapere assoluto dell'illu-
minazione pensato nel ricordo di una persona che emanava *simpatia*,
vicinanza - e dove il suo addio è un a-Dio. Un viaggio del pensiero per
tutti gli amici verso la vetta estetica.

L'installazione è scandita musicalmente da strumenti che hanno un
significato metaforico - la fisarmonica e gli archi, ed è accompagnata
dalla proiezione di parole donate dagli amici.

L'evento è di per sé unico e rappresenta, oltre ogni nostalgia, un mo-
mento costruttivo in nome di un riferimento puramente umano.

Marco ROTELLI (Artista)

È nato a Venezia nel 1955, dove si è laureato in architettura nel 1982.
Attualmente vive e lavora a Milano. Da anni persegue una ricerca sul-
la luce e sulla dimensione poetica, che Harald Szeemann ha definito
come “un ampliamento del contesto artistico”. Ha creato negli anni
una interrelazione tra l'arte e le diverse discipline del sapere. Da qui il
coinvolgimento nella sua ricerca di filosofi, musicisti, fotografi, registi,
ma principalmente il suo rapporto è con la poesia che, con il tempo,
è divenuta un riferimento costante per il suo lavoro. Nel 2000 fonda
il gruppo Art Project composto da giovani artisti ed architetti, con il
quale realizza numerosi interventi e progetti di installazione urbana.
Ha partecipato a quattro edizioni della Biennale di Arti visive di Vene-
zia oltre a numerose mostre personali e collettive. Le sue opere sono
presenti in musei e importanti collezioni private di tutto il mondo.
Attualmente è autore di un progetto sostenuto da Louis Vuitton. Di
lui hanno scritto alcuni tra i più importanti critici d'arte, oltre a poeti,
scrittori, filosofi e personalità della cultura internazionale, alimentando
una importante raccolta bibliografica sul suo lavoro.

ASSOCIAZIONI / ARTISTI

ASSOCIAZIONE CULTURALE L'ALBERO. L'Associazione Culturale L'Albero eredita e porta
avanti in Basilicata l'esperienza de L'Albero di Minerva, nata a Melfi nel 1993. Molteplici
sono le attività svolte dall'associazione lucana: formazione in discipline dello spettaco-
lo; ideazione e organizzazione di eventi e progetti socio-culturali; produzione di spetta-
coli dal vivo e cortometraggi; casting per cinema, televisione e spot pubblicitari.
Vocazione originaria e principale dell'associazione è il teatro: moltissimi sono gli spet-
tacoli portati in scena dai giovani allievi dei suoi corsi e dalla compagnia professionale
e i laboratori realizzati presso scuole pubbliche, centri diurni per minori e disabili ed
istituti penitenziari. Fiore all'occhiello dell'associazione è la sua scuola di teatro, danza
e canto - La Scuola sull'Albero - che conta ogni anno circa 100 allievi.

L'ATENEUMUSICA BASILICATA - organismo non lucrativo di utilità sociale - è stato
fondato nel 1987 dal prof. Angelo Lucano Larotonda, docente di antropologia culturale
presso l'Università di Basilicata. L'Associazione, divenuta Ente morale nel 1993, ha pro-
mossa sin dalla costituzione una stagione concertistica annuale che giunge nel 2011
alla sua ventiquattresima edizione. A partire dal 2006, su proposta formulata dal grande
M° Claudio Abbado, Ateneo Musica Basilicata ha inoltre promosso e realizzato l'Accade-
mia Mahler, Scuola di alto perfezionamento per strumenti ad arco.

L'Ente è riconosciuto e finanziato dal Ministero per i beni e le attività culturali, dalla
Regione Basilicata, dalla Azienda di Promozione Turistica, dalla Provincia di Potenza
e dagli altri Enti territoriali locali. Attualmente Ateneo Musica Basilicata è presieduto
dalla dott.ssa Giovanna D'Amato, che ne è anche il direttore artistico, violoncellista e
docente al Conservatorio “V. Bellini” di Palermo.

La **COMPAGNIA GOMMALACCA TEATRO** nasce a Potenza nel 2005 dall'incontro con l'attore
campano Mimmo Conte. La compagnia si occupa della produzione di spettacoli teatrali e
della formazione in ambito giovanile e sociale con attenzione all'handicap e all'inclu-
sione. Nel suo percorso la compagnia contamina gli stili in “ricerca” di una dimensione
artistica tra innovazione e tradizione.

Fondatrice della Compagnia è Carlotta Vitale, attrice che si è formata con Eugenio Bar-
ba, Teatro del Lemming, Massimo Verdastro, Emmanuel Gallot-Lavallée, Paolo Nani.

La **COMPAGNIA TEATRALE ABITO IN SCENA**, attiva da diversi anni, è risultata finalista in
rassegne di Teatro Ragazzi ed è presente nelle stagioni di prestigiosi teatri di sperimen-
tazione come il Teatro dell'Orologio (Roma), Teatro San Genesio (Roma), Tinta di Rosso
(Napoli), Teatro Sancarlucio (Napoli), Teatro CTS ecc. Hanno parlato di Abito in Scena
l'Unità, il Corriere della sera, il Messaggero, il Mattino, Roma, Quaderni Radicali, la rivi-
sta milanese WU - Magazine, la RAI, la Nuova Tv, la Gazzetta del Mezzogiorno, il Quoti-
diano della Basilicata, La Nuova del Sud, Controsenso, nonché diverse radio nazionali.
Attrice e autrice della Compagnia, oltreché responsabile della programmazione delle at-
tività, è Monica Palese.

ISABELLA URBANO, psicologa e attrice si occupa da tempo di lettura espressiva.
Lettrice di poesie.

La **NOELTAN FILM** è uno studio indipendente di produzione, distribuzione e formazione audiovisiva fondato in Basilicata nel 2000 da Antonello Faretta. Al suo interno si muovono artigiani dell'immagine, del suono e della parola protesi nella creazione di lungometraggi, documentari, film brevi, poetry films e videoinstallazioni. Le opere prodotte con il marchio Noeltan Film sono state presentate in festival, musei e gallerie d'arte di tutto il mondo ricevendo importanti riconoscimenti tra cui l'ultimo Zebra Poetry Film Award di Berlino per il poetry film *Just Say NO to Family Values* con il poeta beatnik italo-americano John Giorno e per la regia di Antonello Faretta. Dal 2004 organizza il Potenza International Film Festival che si è guadagnato l'attenzione internazionale per la sua formula innovativa, per la capacità di investigare le nuove forme cinematografiche della contemporaneità e di scoprire i giovani talenti internazionali.

L'**ONYX JAZZ CLUB** è un'associazione culturale senza fini di lucro, nata nel 1985 con l'intento di promuovere e divulgare a Matera la cultura musicale jazzistica. Nel corso di questi anni, l'Associazione si è imposta non solo sul territorio regionale ma anche su quello nazionale come una delle più interessanti realtà nell'organizzazione di concerti, seminari, stages, conferenze, mostre, eventi realizzati in collaborazione con gli assessorati alla cultura della Regione Basilicata, della Provincia e del Comune di Matera e con l'Azienda di Promozione Turistica della Basilicata.

ULDERICO PESCE è nato a Rivello (PZ). Si è diplomato come attore presso l'Istituto del Dramma Antico di Siracusa e poi come regista presso l'Accademia d'Arte Drammatica di Mosca. Dirige il Centro Mediterraneo delle Arti compagnia teatrale riconosciuta dal Ministero delle Attività culturali. Ha firmato molte regie teatrali, fra le quali: *Storie di scorie: il pericolo nucleare italiano* di Ulderico Pesce (spettacolo vincitore dei seguenti premi: Premio Franco Enriquez 2008 per un teatro e una comunicazione d'impegno civile; Premio Calandra 2008; Premio Nazionale Legambiente 2005); *FIATo sul collo: i 21 giorni di lotta degli operai della Fiat di Melfi* (con cui ha vinto il Premio Marisa Fabbri sez. Premio Riccione Teatro 2005); *Asso di monnezza: i traffici illeciti di rifiuti* coprodotto con Legambiente e il teatro dei Filodrammatici di Milano. Ha lavorato anche come attore in fiction e produzioni televisive.

programma
festival

Quaderni
festival femminile



Programma Festival
28/31 gennaio 2010

Anteprima

Giovedì 28
.....

> ore 17,00

Ridotto Teatro Francesco Stabile

Tre figure del limite

(nel sapere della Poesia)

Pina De Luca (Università di Salerno)

e Marco Nereo Rotelli

presentano

Diventare luce

Interviene

Angelo Pietro Paolo Nardoza

(Direttore Generale Presidenza della Giunta)

Introduce

Paolo Albano

> ore 19,00

Piazza Mario Pagano

Diventare luce

Istallazione dell'artista Marco Nereo Rotelli
in ricordo di Cecilia

Musiche a cura di Giovanna D'Amato

Apertura del festival

Venerdì 29
.....

> ore 16,00

Vito De Filippo (Presidente della Regione
Basilicata)

Nunzia Caiazzo (Autorità per i Diritti e le
Pari Opportunità Regione Basilicata)

Bruna Giacomini (Università di Padova)

Introduzione al Festival

> ore 16,30

La lezione delle pensatrici

Laura Boella (Università di Milano)

Hannah Arendt

voce recitante Carlotta Vitale

> ore 17,00

Wanda Tommasi (Università di Verona)

Simone Weil

voce recitante Monica Palese

> ore 18,00

Rosella Prezzo (Saggista)

Maria Zambrano

voce recitante Isabella Urbano

> ore 21,00

Spettacoli

Sabato 30
.....

Partecipazione / Diritto, Politica, Lavoro

> ore 9,30

Carla Faralli (Università di Bologna)

Genere e diritto

Introduce

Antonietta Giacoia (Consigliera di Parità
Provincia di Matera)

La politica

> ore 10,15

Marisa Forcina (Università di Lecce)

Una cittadinanza di altro genere.

Potere e politica delle donne

Introduce

Liliana Santoro (Autorità di Gestione del
P.S.R. 2007/13)

Il lavoro

> ore 11,00

Donatella Barazzetti (Università della Ca-
labria)

**Maternità e lavoro: la sfida della doppia
presenza**

Introduce

Maria Anna Fanelli (Consigliera regionale
di Parità)

Sabato 30

Tavola rotonda conclusiva

> ore 11,45

Coordina

Maria Teresa Lavieri (Dirigente Generale Dipartimento Formazione, Lavoro, Cultura e Sport / Autorità di Gestione del P.O. F.S.E. 2007/13)

Una stanza tutta per sé

> ore 16,00

Mariolina Venezia (Scrittrice)

Scrivere da donne

Introduce

Cinzia Marrocchi (Presidente Associazione "Telefono Donna" Casa delle donne "Ester Scardaccione")

> ore 17,00

Rosamaria Salvatore (Università di Padova)

Davanti e dietro la macchina da presa

Giovanna Bianco (Artista)

Elisa Laraia (Artista)

Immagine e video-arte

Coordina

Antonietta Botta (Presidente Commissione regionale Pari Opportunità)

> ore 18,00

Francesca Brezzi (Università Roma Tre)

L'importanza di chiamarsi Antigone.

L'interpretazione delle filosofe

Introduce

Liliana Guarino (Consigliera di Parità Provincia di Potenza)

> ore 21,00

Spettacoli

Domenica 31

Per un lessico al femminile / Dialoghi

> ore 9,30

Nascere/Morire

Francesca Rigotti (Università di Lugano)
Umberto Curi (Università di Padova)

Coordina

Viviana Cappiello (Dirigente Generale Dipartimento Ambiente, Territorio, Politica della Sostenibilità)

> ore 10,30

Potere/Responsabilità

Elena Pulcini (Università di Firenze)

Carlo Galli (Università di Bologna)

Coordina

Patrizia Minardi (Autorità di Gestione del P.O. FESR 2007/13)

> ore 11,30

Vito De Filippo

conclusioni

> ore 19,30/21,00

Spettacoli

Parallelamente

Marco Nereo Rotelli

Diventare luce

Istallazione in ricordo di Cecilia

Piazza Mario Pagano

28 gennaio ore 19,00

Bianco-Valente

Complementare

Istallazione

Teatro Stabile, 29-31 gennaio

Elisa Laraia

More Memory

Istallazione ad hoc

Teatro Stabile, 29-31 gennaio

Spettacoli

> 29 gennaio ore 21,00

Teatro Stabile

Noeltan Film

Il giardino della speranza

di Antonello Faretta

con Marco Lopomo

Onyx Jazz Club

Tributo a Joni Mitchell

con Maria Pia De Vito, voce

Julian Mazzariello, pianoforte

Enzo Pietropaoli, contrabbasso

> 30 gennaio ore 21,00

Teatro Stabile

Associazione Culturale L'Albero

Canciòn Cantada

Suoni e parole di Spagna

Testi a cura

di Valentina Tramutola

Musiche di Federico Garcia Lorca

e Manuel De Falla

Alessandra Maltempo, soprano

Donato Rigillo, chitarra

Carlotta Vitale di Gommalacca Teatro,

voce recitante

Onyx Jazz Club

Una piccola ape furibonda

Poesie in musica di Alda Merini

Simona Guarini, voce recitante

Pasquale Mega, pianoforte

Gianfranco Menzella, sax

Camillo Salerno, contrabbasso

Giovanni Scasciamacchia, batteria

> 31 gennaio

Ateneo Musica Basilicata

Beethoven inedito

Ensemble U. Giordano

Ida Fratta, soprano

Cüneit Unsal, baritono

Gianpiero Mancini, voce recitante

> Auditorium del Conservatorio

ore 19,30

Francesca Scotellaro

Amelia Rosselli

Laura Lamberti

Tre donne nella Basilicata che cambia

di e con Ulderico Pesce

> Teatro Stabile, 31 gennaio

ore 21,00

Premio Cecilia Salvia

Bando per la selezione di idee progettuali

per la promozione della parità di genere

I edizione - 2010



Premio "Cecilia Salvia"

Promosso dal Presidente della Regione Basilicata e dall'Autorità per i diritti e le pari opportunità, nell'ambito della I Edizione del "Festival al femminile", il Premio "Cecilia Salvia" ha l'intento di creare un appuntamento significativo e di qualità, che si rinnovi nel tempo, al fine di promuovere – in coerenza con il Patto Europeo per la parità di genere e la tabella di marcia per la parità tra donne e uomini 2006/2012 – la non discriminazione ed il benessere delle persone, attraverso la valorizzazione di idee ed azioni positive.

Oggetto del bando, le idee progettuali, elaborate fino allo stadio della prefattibilità, per:

1. realizzare campagne di sensibilizzazione, informazione ed educazione all'alterità, coinvolgendo le giovani generazioni sui temi delle pari opportunità (*Area della comunicazione*);
2. proporre politiche, strategie e strumenti d'azione, atti a rafforzare il quadro giuridico ed amministrativo regionale, assumendo il dialogo e la mediazione quali strumenti indispensabili ed efficaci per consentire alle istituzioni ed ai cittadini di essere protagonisti responsabili di nuove relazioni sociali fondate sul rispetto e la parità di trattamento (*Area delle politiche*);
3. individuare ambiti di analisi socio-economica, metodologie o indicatori statistici in grado di fornire informazioni affidabili e confrontabili in materia di parità di genere (*Area della ricerca socio-economica*).

I premiati della I Edizione sono:

I premio
Caterina D'ELIA
progetto:

Donne e mercato del lavoro. Quali politiche pubbliche per affrontare le discriminazioni di genere in Basilicata.

II premio
Maria PALESE e Marianna LO SASSO
progetto:

A scuola di... parità.

III premio
Carlotta VITALE
progetto:

Scegli il rispetto, non la violenza.

Finito di stampare nel mese di luglio 2010