

segni e comprensione



**RIVISTA SEMESTRALE
ANNO XXXII NUOVA SERIE
N. 94, GENNAIO-GIUGNO 2018**

ISSN: 1121 6530

e-ISSN: 1828-5368



“SEGNI E COMPRENSIONE”

Rivista fondata da Giovanni Invitto nel 1987*

EDITOR IN CHIEF: Daniela De Leo

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

EDITORS COMMITTEE: Gabriella Armenise (Università del Salento); Alessandro Arienzo (Università di Napoli); Philippe Audegean (University of Nice – Sophia Antipolis); Angelo Bruno (Università del Salento); Antonio Delogu (Università di Sassari); Paola Ricci Sindoni (Università di Messina); Florencio Vicente Castro (Universidad de Extremadura - Spagna); Claudio Ciancio (Università del Piemonte Orientale); Dino Cofrancesco (Università di Genova); Roger Dadoun (Université de Paris VII-Jussieu); Gilberto Di Petta (Università di Napoli); Renate Holub (University of California – Berkeley); William McBride (Purdue University West Lafayette, Indiana); Carmen Guzman Revilla (Universitat de

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

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

<http://www.segniecomprensione.it>

<http://dipfil.unisalento.it/>

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

Barcellona); Claudio Palazzolo (Università di Pisa); Christel Taillibert (University of Nice – Sophia Antinopolis); Christiane Veauvy (CNRS); Sergio Vuskovic Royo (Universidad de Valparaiso); Frédéric Worms (ENS France).

SCIENTIFIC COMMITTEE: Pierandrea Amato (Università di Messina); Giuseppe Annacontini (Università del Salento); Nicola Antonetti (Università di Parma); Francesca Brezzi (Università di Roma 3); Bruno Callierif; Annalisa Caputo (Università di Bari); Gennaro Carillo (Università di Napoli); Hervé A. Cavallera (Università del Salento); Giovanni Cera (Università di Bari); Françoise Collin; Marco Antonio D’Arcangeli (Università dell’Aquila); Ennio De Bellis (Università del Salento); Ferruccio De Natale (Università di Bari); Silvano Facioni (Università della Calabria); Giulia Longo (Università di Napoli); Mariano Longo (Università del Salento); Luca Lupo (Università della Calabria); Roberto Maragliano (Università Roma Tre); Aniello Montano; Fabrizio Palombi (Università della Calabria); Lucia Perrone Capano (Università di Foggia); Marco Piccinno (Università del Salento); Augusto Ponzio (Università di Bari); Nicola Russo (Università di Napoli); Giovanni Scarafile (Università del Salento); Valeria Sorge (Università di Napoli Federico II); Fabio Sulpizio (Università del Salento); Laura Tundo (Università del Salento); Chiara Zamboni (Università di Verona).

EDITORIAL OFFICE: Siegrid Agostini, Margherita Casalino, Lucia De Pascalis, Elena Laurenzi.

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

INDEXING AND EVALUATION:

La Rivista è in:

[DOAJ Directory of Open Access Journal](#)

[Ulrich's](#)

[Journal tocs](#)

[Google Scholar](#)

[Scientific Commons](#)

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

Area 11.

INFORMATIONS

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

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

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

INDICE

EDITORIALE

Daniela De Leo

9

SAGGI

IL DESIDERIO ECCEDENTE E L'UOMO RADICALE

Alessandro Arienzo

14

ESERCIZI D'IMMAGINAZIONE.
NOTE SU ARENDT E LA LETTERATURA

Fina Birulés

34

DUE PROSPETTIVE SUL CONFLITTO TRA I SESSI
MARÍA ZAMBRANO E ROSA CHACEL

Elena Laurenzi

48

LA FORZA DELLA PROFEZIA. NOTE DALL'EPISTOLARIO
DI ILDEGARDA DI BINGEN

Michela Pereira

72

CATERINA DA SIENA NELLA STORIA DELLA
VOCAZIONE RELIGIOSA FEMMINILE TRA QUATTRO E
CINQUECENTO

Anna Scattigno

90

NEOLIBERALISMO E *COMMONS*:
DESIDERIO, CONFLITTO E POLITICHE DI NOI STESSI

Pietro Sebastianelli

108

LA *QUERELLE DES FEMMES*: UNA TRADIZIONE
POLITICA

Ana Vargas Martínez

134

DESIDERIO, LEGGE SIMBOLICA, PRATICHE POLITICHE

Chiara Zamboni

150

NOTE

AL DI LÀ DELLA COMUNICAZIONE E DEL CONTROLLO:
DELEUZE E LA POLITICA DELLA CREAZIONE

Claudio D'Aurizio

168

IL NUOVO ORDINE DEL DISCORSO.
SAPERE E POTERE NELL'ERA DELLA SORVEGLIANZA

Deborah De Rosa

184

VERSO LA «VITA ACTIVA». LA CORRISPONDENZA TRA
HANNAH ARENDT E KURT BLUMENFELD

Stefania Fantauzzi

198

RECENSIONI

Angela Ales Bello: *Il senso dell'umano: tra fenomenologia,
psicologia e psicopatologia*

Cosimo Bianco

212

Michela Pereira: *Ildegarda di Bingen.
Maestra di sapienza nel suo tempo e oggi*

Marilena Panarelli

216

Pio Colonnello: *Fenomenologia e patografia del ricordo*

Daria Baglieri

221

Lila Eva Kampann (a cura di): *Marilynne Robinson*

Antonio Stanca

224

SCHEDE DI LIBRI

a cura di Hervé A. Cavallera

- Julius Evola: *Da Wagner al jazz. Scritti sulla musica 1936-1971,*

- James Williams Fowler: *Diventare adulti. diventare cristiani. sviluppo adulto e fede cristiana,*
- Anthony James Gregor, *Riflessioni sul fascismo italiano. Un'intervista di Antonio Messina,*
- Luciano Mecacci, *Lev Vygotskij. Sviluppo, educazione e patologia della mente*

L'EREDITÀ DI UNA "FILOSOFIA VIVENTE"

Daniela De Leo

Sono passati trentadue anni da quando il progetto editoriale della Rivista ha preso vita¹.

Nel numero 1 – gennaio/giugno 1987 - di “Segni e Comprensione” emerge in modo chiaro la finalità editoriale: “la Rivista intende essere uno strumento per coloro che sono interessati alla teoria e ai metodi filosofici, guardando soprattutto alle sollecitazioni della fenomenologia e dell’ermeneutica intese in senso non scolastico”.

Con questo orientamento la Rivista per tre decenni è stato un significativo crocchio di saperi e metodi, che attraversando l’elaborazione teoretica, hanno arricchito il panorama filosofico e culturale del nostro tempo.

L’impostazione fenomenologia ed ermeneutica fondante la Rivista, ha dato spazio a temi propri del dibattito contemporaneo, dalla filosofia dell’esistenza alla sociologia e alla pedagogia, dalla filosofia del linguaggio alla psichiatria e alla psicologia, dalla filosofia dell’arte al diritto, dalla letteratura all’antropologia, fino a temi connessi all’attualità, quali il pensiero femminile, la bioetica, la tecnologia, l’informatica e la filosofia politica.

E così siamo giunti, articolo dopo articolo, al numero 94, la cui pubblicazione segue ad una accurata revisione di impostazione e di editing della Rivista.

¹ Per prendere visione dei contributi apparsi nei fascicoli in questi anni si possono consultare gli Indici e scaricare i testi in archivio messi on line sul sito del Siba dell’Unisalento.

Dopo il Convegno celebrativo dei trent'anni tenutosi nel marzo 2017, che ha visto coinvolti autorevoli rappresentanti storici della Rivista e docenti nazionali e internazionali, i componenti dello *Steering Committee* hanno concordato di rivedere la veste editoriale e di semplificarne la struttura per rilanciare “Segni e Comprensione”.

Il dibattito e l'accurato confronto che è emerso durante tale Convegno sono riportati nel volume edito (2018) per la FrancoAngeli *Percorsi da pensare, Trent'anni della Rivista Segni e Comprensione*.

Inoltre, è stato stabilito che le pubblicazioni avverranno tramite *Call* interdisciplinari, in considerazione dell'apertura dialogante con i saperi scientifici altri, e allo scopo di tenere desto il senso della problematicità, della pluralità dei significati. Si è scelto, anche, di trasformare l'uscita della stessa da quadrimestrale a semestrale, prevedendo, quindi, annualmente due *Call*.

Si è voluto mantenere, come già avviato dal 2011, la pubblicazione della Rivista in modalità *online open access*, per favorire la consultazione ad un maggior numero di lettori, anche al di là dei confini nazionali.

Si è rivisto il colophon della Rivista, ampliando l'*Editors Committee* e lo *Scientific Committee*, con l'inserimento di autorevoli colleghi nazionali e internazionali.

Le modifiche apportate a seguito di queste scelte non modificano l'impostazione scientifica di “Segni e Comprensione”: quella di voler comunque continuare un discorso che, in questi anni, si è mantenuto sempre coerente e significativo intorno ai nuclei tematici e metodologici, già richiamati, come la fenomenologia, l'ermeneutica, le filosofie dell'esistenza, il pensiero femminile e/o “della differenza”, il rapporto filosofia-arte, la tematica storico-politico-filosofica e quella filosofico-pedagogica.

Dunque, la Rivista, presentata in questo numero nella nuova veste editoriale, è stata sì ripensata, ristrutturata, ma senza perdere quella identità originaria voluta dal fondatore Giovanni Invitto: essere luogo e laboratorio di ricerche, confronto e dibattito di idee, punto di partenza ed accogliente punto di arrivo di “provocazioni” culturali, di suggerimenti di ricerca, di rigorosa e intensa attività di pensiero.

L'unità di intenti, da subito condivisa nel 1987, rimane il vincolo del lavoro editoriale, costituisce un impegno per ogni componente dei Comitati, e diviene monito per lo sforzo comune di crescita culturale e umana. La Rivista contrassegnandosi per quell'esperienza di ricerca e di umani rapporti da cui nasce, continuerà a condividere come stile il metodo filosofico quale

interrogazione di senso, alla base di una ricerca che sia anzitutto rigorosa nell'informazione, nell'interpretazione, nel discorso; costruttiva e quindi feconda di rapporti veri.

Ogni singolo fascicolo nel corso degli anni è stato organizzato in diverse sezioni tematiche, tuttavia non pensate come schema rigido e costante nel tempo. Infatti si sono avute delle variazioni nelle articolazioni della struttura interna, anche se si è sempre mantenuto il criterio di inserire lavori inediti (*Testi*) e interventi tematici (*Saggi*). Nella sezione *Testi*, sono stati proposti saggi, prevalentemente inediti, di pensatori italiani e alcuni stranieri, accuratamente tradotti. Nei fascicoli in archivio si possono trovare: la traduzione italiana del *Résumé* del Corso del giovedì tenuto da Merleau-Ponty al Collège de France nel 1953-54; alcuni brani tratti dalla seconda parte del Ms, trans. A V 10 (1928), di Edmund Husserl; pagine di Charles Renouvier contenute in alcuni paragrafi della voce *Panthéisme*, scritta nel 1844 e pubblicata all'inizio dell'anno seguente per l'*Encyclopédie Nouvelle* (vol. VIII, pp. 275-288); brani di Charles Péguy sull'arte; il testo inedito di Giuseppe Guicciardi che propone una interessante analisi della psicopatologia del genio attraverso l'interpretazione dell'opera di Nietzsche; le testimonianze di Emmanuel Lévinas, di Xavier Tilliette e di Franco Ferrarotti in occasione del Colloquio internazionale (Orléans, 17-19 novembre 1988) sulla diffusione dell'opera di Charles Péguy in Francia e all'estero; il testo dell'articolo di Tran Duc Thao: *La phénoménologie de l'esprit et son contenu réel*, uscito in "Les temps Modernes" nel settembre del 1948. Ancora di Edmund Husserl alcuni frammenti di manoscritti; inediti filosofici di Aldo Capitini; il testo di Malwida von Meysenbug su Nietzsche; alcuni appunti filosofici inediti di Daniele Boccardi, scelti dalla raccolta *Satura lanx*; gli appunti inediti che il giovane Emile Cotton prese dalle lezioni tenute da Henry Bergson al liceo di Clermont, nell'anno scolastico 1887-1888; infine, la traduzione italiana del testo della conferenza tenuta da Georg Misch, allievo e genero di Dilthey, a Cambridge, tra il 1939 e il 1940, durante il suo esilio in Inghilterra.

La struttura pensata per quest'anno sarà quella di prevedere contributi per la sezione saggi, note e recensioni.

Nella sezione saggi si ospiteranno i contributi a carattere monografico che rispondono ad una *Call*; nella sezione *Note*, studi, non necessariamente tematici, come approfondimenti su vari aspetti della cultura odierna; nella sezione *Recensioni* si pubblicheranno discussioni intorno ad un'opera e/o schede bibliografiche e in *Schede di Libri* recensioni di volumi giunti in Redazione a cura di un componente dei Comitati.

I saggi presenti in questo numero 94 rispondono alla *Call*, suggerita dalla prof.ssa Marisa Forcina componente dello *Steering Committee*.

Call n. 94 anno XXII - giugno 2018

Ripensando il "politico" oggi: tra profezia, conflitto e desiderio



Viviamo tempi in cui le parole in uso nel linguaggio politico – diritti, democrazia, giustizia, libertà, persino felicità – sembrano aver perso la capacità di fare presa sulla realtà: sono incapaci di “mordere la terra”, come denunciava Simone Weil già nel 1939. Cercare nell’intreccio con altri linguaggi di restituire un senso vitale a queste parole, o trovarne altre che sappiano ispirarci nell’immaginare il mondo comune può essere un modo per ritrovare questa capacità di presa sulla realtà e per restituire alla politica il suo potere di trasformazione. Occorre, dunque, esplorare le contaminazioni della politica con altri saperi e altre narrazioni, superando l’approccio puramente

interdisciplinare, la radice comune che collega la politica alle diverse dimensioni dell’esperienza e dell’esistenza umana.

La politica, quale pratica culturale, è una forma di pensiero sociale, uno stile di pensiero posto dentro la varietà/complessità della cultura. E, collocata in questo orizzonte, è chiamata a interrogarsi sulla propria identità e sul proprio ruolo e al tempo stesso, a contaminare sempre più criticamente gli altri campi dell’esperienza e del sapere, portando in essi una radicalizzazione riflessiva e una ricerca che ne rilegga i fondamenti. Tale criticità si contrassegna per una ulteriore apertura interna: quella tra *attualità* e *inattualità*, che la vincola non al presente, al solo presente, ma la lega al recupero del passato (anche remoto) e alla proiezione verso il futuro.

I concetti quali sociale, politica, cultura, valore oggi più che mai non riescono a star dietro al mondo economico e tecnologico contemporaneo: l'arretratezza in campo culturale e sociale entra in comunione con i fenomeni di secolarizzazione e di eccesso di razionalizzazione, creando un cocktail sociale dal sapore nichilista.

Rimettendo al centro della riflessione il vincolo profondo con la vita che la politica – sempre più ingessata nelle leggi della *governance* e del mercato – sembra aver smarrito, è possibile alimentare la cognizione della politica come sapere ed esercizio che riguarda il vivere in comune, la preoccupazione per il mondo, la pratica delle relazioni e dello stare insieme.

L'approfondimento politico potrà anche essere analizzato nella sua prima accezione: dalla presa del corpo nell'evento e dalle sue prime pulsazioni, alle sensazioni e agli effetti nella sua pratica, nonché allo spazio che occupa e nelle relazioni di potere e di sapere.

«Segni e comprensione» indica alcuni temi possibili di riflessione:

- *Politica e letteratura a confronto*
- *Fede politica e pathos religioso*
- *La politica nello schermo del cinema*
- *Politica e profezia*
- *Politica e conflitto*
- *Politica e desiderio*

IL DESIDERIO ECCELENTE E L'UOMO RADICALE
Alessandro Arienzo

Abstract

Since the nineteenth-sixties the concept of desire has played a significant role in investigating politics and the nature of political subjects. Through the readings of Machiavelli, Hobbes and Spinoza, to Nineteenth century political philosophy, this contribution highlights the main current development of this debate. The aim is to shed light on how, in contemporary political philosophy, the concept of desire is discussed to question the uniqueness of modern political subjectivity and to further political change, innovation and social transformation.

Keywords

Desire, democracy, recognition, political subject, modernity

Il desiderio eccedente

Tra gli anni Sessanta e Settanta del secolo scorso, in un tornante storico in cui molti hanno visto il superamento o l'oltre-passamento della modernità, il desiderio è tornato ad essere un tema politico decisivo. Si celebra quest'anno il cinquantennale del Sessantotto con la radicalità delle sue lotte antiautoritarie, la critica alla centralità della ragione strumentale, le istanze di liberazione individuale e collettiva che, pur in forme e lungo traiettorie ideologiche molto diverse, ricercavano un diverso rapporto col sé e con l'altro.

La messa in questione dell'Edipo che ha accompagnato queste istanze di "liberazione" non è stato solo il tentativo di dare forma ad un diverso rapporto tra la spinta desiderante dei soggetti e le forme sociali che essa doveva assumere, ma anche un più profondo movimento di interrogazione del desiderio stesso. Il Sessantotto – inteso ovviamente come l'indicatore di una serie complessa di fenomeni storici di lungo periodo – esprimeva innanzitutto un "desiderio dissidente", nella bellissima espressione di Elvio Fachinelli; un desiderio per cui «l'essenziale non era l'oggetto del desiderio, ma lo stato del desiderio»¹.

La riflessione femminista, in particolare quella della "differenza", è forse quella che per prima – e in maniera dirompente – ha posto il problema dell'esistenza di un desiderio "femminile" diverso e altro rispetto a quello maschile. In tal modo, essa ha avviato un più complessivo processo di messa in questione dell'unicità del desiderio, quindi dell'unicità del soggetto politico. Se in un primo momento essa ha dovuto contestare la supremazia del desiderio maschile, pian piano, attraverso una lettura dei vissuti singolari delle donne, è emersa la necessità di liberare la femminilità dal desiderio del maschio². Alle istanze di emancipazione delle donne da un sistema di dominio patriarcale, tese a portare a compimento la lunga lotta per l'eguaglianza dei

¹ Elvio Fachinelli, *Il Sessantotto*, intervista a "Panorama" del 31 gennaio 1988, ora in Elvio Fachinelli, *Al cuore delle cose. Scritti politici (1967-1989)*, a cura di Dario Borso, DeriveApprodi, Roma 2016, pp. 36-40, cit. p. 37.

² È questo un itinerario teorico straordinariamente ricco. Mi limito a segnalare: Carla Lonzi, *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale e altri scritti*, Editoriale grafica, Milano 1970; Luisa Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma 1991; Lea Cigarini, *La politica del desiderio*, Pratiche, Parma 1995. Per i temi di questo contributo vedi anche: Rosi Braidotti, *Trasposizioni. Per un'etica nomade*, Sossella, Roma 2008. Cfr. Wanda Tommasi in *Interrogare il desiderio*, "Diotima", n.13, 2015 e Adriana Cavarero, *La passione della differenza*, in Silvia Vegetti Finzi (a cura di), *Storia delle passioni*, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 279-313.

sessi, faceva seguito una più radicale istanza di liberazione dall'orizzonte simbolico e valoriale maschile. Le implicazioni di questo percorso di pensiero e di azione politica si sono presto rivelate più ampie di una mera lotta per l'eguaglianza, perché era tutta una configurazione del soggetto politico che veniva messa in discussione attraverso una nuova e diversa centralità del corpo, una diversa presa in carico delle tensioni che esprimono «il desiderio di un corpo che cerca la sua immagine», un «desiderio interminabile di avere figura»³. Del resto, nel reagire al desiderio del maschio e alla neutralizzazione rivoluzionaria della classe, il corpo delle donne faceva da sponda ai tagli, pure diversi, di soggettività e desideri altri che emergevano nelle lotte antiautoritarie, anticoloniali e anticapitalistiche di quegli anni⁴. Una pluralizzazione di vissuti di desiderio apparentemente irriducibile all'uno sovrano, al comando della legge del padre, all'umanità a una dimensione del capitale e della sua ragione strumentale. La critica dell'Edipo era quindi parte integrante del tentativo di ripensare il soggetto politico nel quadro di relazioni inedite tra ciò che possiamo chiamare “individuazione psichica” e “individuazione collettiva”⁵. Tuttavia, questo desiderio di desiderio, tanto sul versante della riflessione psicoanalitica, quanto su quello immediatamente politico e sociale, doveva fare i conti col problema del limite al (del) desiderio, e con quello della forma sociale e socializzata di questo limite.

Nel mentre il desiderio si pluralizzava, con lo scomporsi del soggetto politico della classe, emergeva con chiarezza anche il rischio della sua “cattura capitalistica” e del rispecchiamento nella sua dissidenza dell'illimitatezza (e a suo modo costantemente rivoluzionaria) del godimento capitalistico. In fondo, ancora oggi ci muoviamo all'interno di questa dissidenza, nel suo ambiguo oscillare tra irriducibilità al comando razionale e cattura “capitalistica” dei desideri. Con essa è necessario ancora oggi fare i conti per intendere le trasformazioni nelle soggettivazioni politiche odierne⁶.

³ Adriana Cavarero, *La passione della differenza*, cit. p. 288 e p. 312.

⁴ Cfr. Sandro Mezzadra, *Nei cantieri marxiani. Il soggetto e la sua produzione*, ManifestoLibri, Roma 2014.

⁵ Faccio espressamente riferimento ai lavori di Gilbert Simondon, vedi: *L'individuazione psichica e collettiva*, a cura di Paolo Virno, DeriveApprodi, Roma 2006 e l'edizione italiana completa dal titolo *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e d'informazione*, a cura di Giovanni Carrozzini, Mimesis, Milano 2011. Cfr. Étienne Balibar, Vittorio Morfino (a cura di), *Il transindividuale. Soggetti, relazioni, mutamenti*, Mimesis, Milano 2014.

⁶ Sulla cattura capitalistica del desiderio, vedi: Frédéric Lordon, *Capitalismo, desiderio e servitù. Antropologia delle passioni nel lavoro contemporaneo*, Roma, DeriveApprodi, 2015; Federico Chicchi, *Soggettività smarrita. Sulle retoriche del capitalismo contemporaneo*,

C'è quindi una storia “politica” dei desideri, che viene messa in tensione proprio a partire dagli anni Sessanta e ci permette di interpretare non solo il rapporto tra il pensiero politico moderno e una più ampia riflessione sul soggetto, ma anche il senso del “post” con cui spesso descriviamo il nostro presente. Ancora oggi, nell'epoca del tracollo dei grandi soggetti storici, al cuore di una riflessione su ciò che ci è in comune vi è la questione del desiderio e del suo rapporto con la politica; quindi, lo spazio dell'uomo del/nel desiderio. In effetti, alla luce delle osservazioni di Fachinelli si potrebbe forse sostenere che il presente ci consegna il venir meno di un certo rapporto tra il soggetto pensante e il soggetto desiderante; da Cartesio a Freud, è il soggetto di ragione che ha “incarnato” il desiderio e ha risposto al problema posto dalla necessità del governo del desiderio attraverso la forma logica del limite e della cesura. Le radici di questa posizione sono antichissime, ma certamente è tra Rinascimento ed età moderna che si impone la contrapposizione tra “un desiderio di ogni cosa” che è proprio di tutti gli uomini, come modalità di relazione tra desiderio e potenza politica, e la loro incapacità/impossibilità nello acquistare ciò che si desidera. Se il soggetto di desiderio assume forma politica nella prima modernità a partire dallo scarto tra la potenza desiderante e l'in/potenza nello acquistare, oggi diviene necessaria una riflessione sul soggetto politico, sulle singolarità/moltitudini che sappia ripensare questa frattura tra desiderio e potenza. In primo luogo, perché le forme della riproduzione e della produzione capitalistica sembrano fondarsi oggi proprio sulle complesse dinamiche dei desideri, sulla loro pluralità e spinta oggettivante e acquisitiva. In secondo luogo, perché intorno e dentro la questione del desiderio si gioca, forse, una delle partite decisive per dare forma a soggettivazioni nuove, che possano desiderare altro e altrimenti. In questo sforzo di ridefinizione del soggetto politico si sono però contrapposte due traiettorie filosofico-politiche opposte. Da un lato, un percorso che guarda alla psicoanalisi (da Freud a Lacan) e pensa il desiderio come mancanza, e almeno nella tradizione lacaniana, come quella “mancanza ad essere” che orienta i soggetti nella vita e nella costruzione di senso a partire proprio da un vuoto⁷. Dall'altro lato, un orientamento alternativo che, attraverso la rilettura di Machiavelli, Spinoza e Nietzsche, pensa il desiderio

Mondadori, Milano 2012; Raoul Vaneigem, *Noi che desideriamo senza fine*, Bollati Boringhieri, Torino 1999.

⁷ Le più immediate tematizzazioni politiche di questo percorso filosofico, che gettano una radice nella psicoanalisi di Lacan, sono Ernesto Laclau, *La ragione populista*, Laterza, Roma-Bari 2008 e i molti scritti di Slavoj Žižek tra i quali si veda almeno *Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica*, Raffaello Cortina, Milano 1999.

come produzione (sociale) e spinta alla creazione del mondo⁸. Nel primo caso, i soggetti si formerebbero a partire dall'esperienza del limite e nel rapporto con "la legge" e col "lavoro"; nel secondo caso, i soggetti sono invece orientati all'autogoverno e alla messa in forma di quella "potenza" immanente un desiderio che eccede sempre le forme sociali che esso di volta in volta assume. In entrambi i percorsi s'instaurano relazioni differenti, con esiti politici diversi, tra desiderio, azione, conflitto e soggettività politica.

La messa in questione del soggetto moderno, tuttavia, deve essere innanzitutto un percorso di confronto con l'immagine del moderno nella quale ci siamo formati⁹. Attraverso autori come Machiavelli, Hobbes, Spinoza e Hegel (sicuramente nella sua ripresa kojèviana) vediamo infatti dispiegarsi la trama novecentesca della riflessione sul desiderio nel suo rapporto con la politica. Ma in questi stessi autori troviamo le aporie, le vie di fuga, gli scarti teorici che ci permettono di evadere da un'immagine monolitica, ontologizzata, del desiderio per recuperare quella dimensione dinamica, polemica e storica, che permette di ripensare *oggi* il soggetto politico come soggetto di cambiamento e trasformazione. In questo itinerario Machiavelli è forse il primo e più utile punto di partenza.

Machiavelli, il desiderio incessante

La cesura primo moderna pone in questione l'uomo come soggetto desiderante e il suo posto nel mondo. Non è quindi un caso che il tema del desiderio sia uno dei temi filosofici attraverso i quali Machiavelli cerca di offrire una risposta al problema dell'uomo e del suo rapporto con la politica. Già nei *Ghiribizzi* l'uomo machiavelliano si presenta infatti come lacerato tra le spinte dei propri desideri e i tempi dell'azione. Nella Lettera del 13-21 settembre del 1506 il segretario scriveva a Giovan Battista Soderini:

Io credo che, come la Natura ha facto ad l'huomo diverso volto, così li habbi facto diverso ingegno et diversa fantasia. Da questo nascie che ciascuno secondo lo ingegno et fantasia sua si governa. Et perché da l'altro canto e tempi sono varii et li ordini delle cose sono diversi, ad colui succedono ad votum e suoi desiderii, et quello

⁸ Troviamo queste linee interpretative, pur variamente declinate, in una parte importante della filosofia politica "francese" contemporanea: Louis Althusser, Gilles Deleuze e Félix Guattari, Étienne Balibar, Michel Foucault.

⁹ Cfr. Camille Dumoulié, *Il desiderio. Storia e analisi di un concetto*, Einaudi, Torino 2002.

è felice che riscontra el modo del procedere suo con el tempo, et quello, per opposito, è infelice che si diversifica con le sue actioni da el tempo et da l'ordine delle cose¹⁰.

Ancora nei *Discorsi* egli scriverà che:

Sendo [...] gli appetiti umani insaziabili, perché, avendo, dalla natura, di potere e volere desiderare ogni cosa, e, dalla fortuna, di potere conseguitarne poche; ne risulta una mala contentezza nelle menti umane, ed uno fastidio delle cose che si posseggono: il che fa biasimare i presenti tempi, laudare i passati, e desiderare i futuri, ancora che a fare questo non fussono mossi da alcuna ragionevole cagione¹¹.

Sono molteplici i luoghi delle opere machiavelliane in cui viene ribadita la natura insaziabile del desiderio umano, e in cui il segretario descrive la prostrazione (mala-contentezza) che questa mancanza determina; innanzitutto nella forma del disequilibrio tra i tempi e i vissuti. Machiavelli ci presenta in maniera straordinaria una condizione di malessere per cui la presenza è vissuta come un nulla rispetto a ciò che è stato o che potrebbe essere. Questa condizione di frattura fra l'uomo e il mondo, che precipita nel presente dell'azione, ha una duplice radice perché l'agire è sempre condizionato da limiti esterni al soggetto (la Fortuna, la qualità dei tempi), così come dai suoi limiti interni (la rigidità dei temperamenti individuali, la natura propria degli umori che danno corpo alla comunità politica, le ambizioni). In Machiavelli i termini di appetito e desiderio possono apparire interscambiabili, ed invece il desiderio mostra una sua relativa autonomia se si considera che nella sua lettura gli uomini confliggono per “necessità”, ma anche per “ambizione”¹². La sua riflessione intorno agli appetiti e ai desideri

¹⁰ In Niccolò Machiavelli, *Lettere*, in *Tutte le opere secondo l'edizione di Mario Martelli* (1971), Bompiani, Milano 2018, p. 2700. Sul tema machiavelliano del riscontro coi tempi, mi limito a segnalare il recente volume di Francesco Marchesi, *Riscontro Pratica politica e congiuntura storica in Niccolò Machiavelli*, Quodlibet, Macerata 2017.

¹¹ Niccolò Machiavelli, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, Libro II, proemio, in *Tutte le opere*, p. 460.

¹² Considerazioni analoghe, che sostituiscono il lemma appetito con desiderio in D, I-37: «Perché, qualunque volta è tolto agli uomini il combattere per necessità, combattono per ambizione; [...] La cagione è, perché la natura ha creato gli uomini in modo, che possono desiderare ogni cosa, e non possono conseguire ogni cosa: talché, essendo sempre maggiore il desiderio che la potenza dello acquistare, ne risulta la mala contentezza di quello che si possiede, e la poca sodisfazione d'esso. Da questo nasce il variare della fortuna loro: perché, desiderando gli uomini, parte di avere più, parte temendo di non perdere lo acquistato, si

degli uomini è quindi strettamente connessa al problema politico del governo dei conflitti, delle contenzioni, degli esiti di contentezza/malacontentezza della politica¹³. Il fondo epicureo e lucreziano di Machiavelli è di estrema importanza, perché attraverso i complessi tematici che egli mutua da quelle tradizioni il segretario apre al problema dell' "auto-costituzione dei soggetti", alle pratiche di sé che attraversano il vivere politico e il governo dello stato e che devono poter sostenere lo sforzo di realizzazione di un pieno vivere libero¹⁴. Come ha mostrato Gianfranco Borrelli l'opera del segretario non prefigura tanto un'antropologia, ma una «ontologia del presente collegata alla centralità del vivere politico»¹⁵.

In quanto esseri singolari, gli uomini desiderano incessantemente. Tuttavia, essi desiderano anche nel loro essere parti di soggetti collettivi: i Grandi, il Popolo, la Plebe, i Mezzani. In questo incrocio tra virtù individuale e collettiva si situa il problema del rapporto tra il desiderio e le sue determinazioni. Determinazioni che assumono forme particolari, collettive e aggregate, nel contesto storico. In tal senso, il desiderio individuale è sempre anche in rapporto peculiare e storico al desiderio/ai desideri delle moltitudini. In un suo significativo contributo proprio al rapporto tra desiderio, politica e libertà in Machiavelli, Sebastian Torres sottolinea come Machiavelli «approcci la questione del desiderio come fenomeno collettivo, e non a partire da un'antropologia o da una psicologia ... qui si tratta di comprendere il desiderio come potenza (*vir*) o impotenza, nella misura in cui designano una relazione e non una proprietà»¹⁶. Torres mette quindi in maggiore risalto la dimensione trans-individuale, polemologica e storica del desiderio machiavelliano, che non avrebbe – quindi – alcun fondo antropologico, né

viene alle inimicizie ed alla guerra; dalla quale nasce la rovina di quella provincia e la esaltazione di quell'altra», Ivi. p. 401.

¹³ Cfr. Gianfranco Borrelli, *Machiavelli, ragion di Stato, polizia cristiana*, Cronopio, Napoli 2017, pp. 19-90. Ma segnalo, per il rilievo sui temi del desiderio, anche: *Il lato oscuro del Leviatano. Hobbes contra Machiavelli*, Cronopio, Napoli 2009.

¹⁴ Cfr. almeno Anthony Parel, *The Machiavellian Cosmos*, Yale University Press, Yale 1992. Su Machiavelli e Lucrezio, oltre agli studi di Sergio Bertelli, vedi: Alison Brown, *Machiavelli e Lucrezio. Fortuna e libertà nella Firenze del Rinascimento*, Carocci, Milano 2013 e Paul A. Rahe, *In the Shadow of Lucretius: the Epicurean Foundations of Machiavelli's Political Thought*, "History of Political Thought", XXVIII, 1, 2007, pp. 30-55.

¹⁵ In un bel saggio di prossima pubblicazione col titolo *Politiche del desiderio: da Machiavelli a Foucault* nella rivista I Castelli di Yale on line, cui il mio contributo deve molto e col quale direttamente dialoga.

¹⁶ Sebastian Torres, *La trama politica del desiderio: Machiavelli*, "Consecutio Rerum", n.6, 2014.

permetterebbe di fondare eticamente la politica. Il secondo di questi due punti mi pare indubitabile, dall'incessante desiderare degli uomini – almeno nell'opera del segretario – non è possibile trarre alcun principio capace di orientare universalmente l'azione dell'uomo.

Tuttavia, la riflessione machiavelliana sul desiderio è comunque ancorata a una configurazione naturale che condiziona tanto la storicità degli accadimenti e dei conflitti, quando le possibilità di azione dell'uomo. Questo aspetto pone un problema teorico di rilievo: se il desiderio del popolo è innanzitutto un desiderio in negativo (*non voler esser dominati*), come può questo desiderio assumere il verso positivo della libertà¹⁷? Certamente, non esiste in Machiavelli un desiderio di libertà inteso come elemento sostanziale, proprio del popolo, che spinge i molti a orientare la propria vita alla virtù. L'istanza di libertà emerge solamente da un'esigenza prima di sicurezza, poiché il non esser dominati è in primo luogo garanzia di sé e delle proprie cose:

Ma quanto all'altro popolare desiderio, di riavere la sua libertà, non potendo il principe sodisfargli, debbe esaminare quali cagioni sono quelle che gli fanno desiderare d'essere liberi; e troverà che una piccola parte di loro desidera di essere libera per comandare; tutti gli altri, che sono infiniti, desiderano la libertà per vivere sicuri¹⁸.

La libertà si rende quindi possibile solo a partire dalla contrapposizione tra gli umori, nelle dinamiche del conflitto tra chi vuole dominare e chi non vuole esser dominato. Il popolo desidera innanzitutto il non esser dominato; e proprio per la caratteristica difettiva di questo desiderio (una sorta di desiderio senza oggetto che resta attivo in permanenza perché il godimento della libertà non implica, in fondo, il suo consumo) esso può meglio esercitare la *guardia della libertà*. È quindi solo lo scorrimento dei desideri che, confliggendo, assumono qualità differenti, a rendere possibile il vivere libero nelle forme di buone leggi e buoni ordini¹⁹.

¹⁷ Su questo tema, cfr. Claude Lefort, *Le Travail de l'œuvre Machiavel*, Gallimard, Paris 1986.

¹⁸ Niccolò Machiavelli, *Discorsi*, I, 16, in *Tutte le opere*, pp. 361-362.

¹⁹ Un'interpretazione radicale è John P. McCormick, *Machiavellian democracy*, Cambridge University Press, Cambridge 2011.

Hobbes, Spinoza e il desiderio “sovrano”

Pur partendo da un assunto simile a quello machiavelliano - l'uomo è segnato da un «desiderio perpetuo e ininterrotto di acquisire un potere dopo l'altro che cessa solo con la morte»²⁰ – Hobbes ci permette di cogliere un esito politico differente nei rapporti tra desiderio e politica. Alla spinta desiderante – che è l'espressione di vita in quanto moto ininterrotto – si affianca la molteplicità dei desideri attraverso cui gli uomini tendono all'appagamento e alla felicità:

La felicità è un continuo progredire del desiderio da un oggetto ad un altro, non essendo il conseguimento del primo che la via verso quello che vien dopo. La causa di ciò è che l'oggetto del desiderio di un uomo non è quello di gioire una volta sola e per un istante di tempo, ma quello di assicurarsi per sempre la via per il proprio desiderio futuro²¹.

La spinta desiderante è sempre, quindi, tensione acquisitiva il cui esito – per il conflitto a morte che essa scatena – sarà la chiusura sovrana della politica. I fondamenti della nuova antropologia hobbesiana (in questo caso sì che l'antropologia – intesa come parte di una scienza che si fonda su una fisica dei corpi – ha la pretesa di fondare la politica) descrivono i principi che orientano il moto naturale degli uomini. In quanto ragione calcolante pratica, il sapere politico deve collocare questo moto entro un quadro definito di poteri e di vincoli. A questa condizione lo Stato può affermarsi come un'eternità artificiale di vita, un automa meccanico che raccoglie e porta a sintesi il movimento delle sue singolarissime parti. La chiusura sovrana non deve, quindi, operare nel verso del blocco totale del moto: pena la conversione della politica in “tanato-politica”. Piuttosto, attraverso il gioco delle interdizioni essa deve garantire che l'uomo possa rimanere il più possibile libero, ossia “soddisfatto”: intendendo con questo termine quella condizione di consapevole capacità di produrre poteri senza soluzioni di continuità, di interminabile esercizio dell'attività desiderante²².

Hobbes istruisce quindi un nesso diretto tra una teoria delle passioni e una teoria dell'oggettivazione di poteri naturali: se l'oggetto del desiderio di un uomo non è quello di gioire una volta sola e per un istante di tempo ma quello di assicurarsi per sempre la via per il proprio desiderio futuro, il

²⁰ Thomas. Hobbes, *Il Leviatano*, I, XI, La Nuova Italia, Firenze 1991, p. 94.

²¹ Ivi, p. 93.

²² Su questi nessi, rimando ancora una volta a Gianfranco Borrelli, *Hobbes contra Machiavelli*, cit.

Leviatano dovrà garantire nel tempo questi scorrimenti. Al pari di Machiavelli anche in Hobbes l'uomo deve quindi vivere facendo costantemente l'esperienza del limite. Tuttavia, se nel fiorentino questo limite è almeno in parte superabile attraverso la politica e per mezzo delle dinamiche positive dell'ambizione, in Hobbes questo limite rappresenta la misura stessa della libertà, intesa come quella possibilità continua di oggettivazione che nella legge del sovrano trova il suo unico freno. Una libertà, quindi, negativa perché esprime la naturale potenza acquisitiva e oggettivante degli uomini che operano avendo l'altro e il sovrano come limiti al proprio moto. Questa è la ragione per cui nel *Leviatano* Hobbes aveva potuto paragonare, sul punto della libertà del soggetto, il modello repubblicano all'autocrazia del Turco: infatti, anche la libertà dei repubblicani costituisce una libertà dello Stato che si oppone alla volontà e all'azione del singolo cittadino. Se rapportata a quella del segretario fiorentino, la tesi hobbesiana ci porta ad un esito apparentemente paradossale. Non è in Machiavelli che troviamo un desiderio di libertà, un tale desiderio appare solo nell'inglese. Esso tuttavia assume una valenza peculiare: il desiderio è una spinta (un moto) di oggettivazione che il soggetto compie verso gli oggetti delle sue passioni e la libertà è lo spazio di scorrimento, senza impedimenti, di questa oggettivazione. La politica assume come punto di partenza questo desiderio e lo traduce in movimento attraverso il gioco dei vincoli collettivi (perché sovrani) all'azione dei singoli.

A partire da Platone, e pur con modalità e implicazioni diverse in Machiavelli e Hobbes, il desiderio è quindi descritto come una spinta incessante e naturale verso un oggetto. Di qui si dipartono, tuttavia, due diverse linee di analisi, laddove si ponga l'attenzione sulla spinta desiderante (il "conato") nella sua autonomia dall'oggetto, oppure sull'incompiutezza, sulla mancanza che caratterizza (che muove) questa spinta. In particolare, attraverso un confronto con la psicoanalisi, la filosofia del Novecento ha in via prevalente commentato questo secondo itinerario, talvolta articolandolo in una vera e propria antropologia filosofica dalla quale derivare un'etica del limite e della finitezza da porre a fondamento della politica. In questa lettura, è il modello platonico del *kûbernau* a svolgere la funzione di composizione di quei limiti interni – razionali – al desiderio (alle passioni del desiderio) che deve trovare un "riscontro" nei limiti esterni poste dalle ragioni e dagli interessi del mondo. Il desiderio è quindi inteso come la spinta verso ciò che manca, e la forma del governo di questo desiderio è dettata dalla "legge" e dalla sua ragione. Tuttavia, se interroghiamo con attenzione la riflessione del Machiavelli, essa non mostra alcuna connotazione metafisica o ontologica del desiderio, né troviamo la definizione di un'antropologia individualistica.

In Hobbes, per contro, l'orizzonte metafisico si dissolve in un'antropologia (e in una politica) razionalistica fondata su una scienza del movimento dei corpi sostanzialmente deduttiva e nominalistica.

Tanto Machiavelli quanto Hobbes sono stati collocati in un unico quadro filosofico-politico che compone progressivamente una modernità in cui l'obiettivo della ragione è quello di fondare la politica sulla base di sua specifica razionalità. Ci sono però genealogie alternative del moderno, percorsi differenti in cui il luogo del desiderio e la sua relazione con la ragione giungono a pensare altrimenti la politica. Si pensi al rilievo che ha assunto una linea interpretativa "materialistica" che in autori come Althusser o Deleuze segna un percorso che da Machiavelli non passa per Hobbes, ma incrocia Spinoza, Nietzsche, Hegel e Marx²³. In questi percorsi Spinoza è forse l'autore centrale, sebbene interpretato a partire dal III libro dell'*Etica* dedicato alla costruzione di una teoria degli affetti²⁴. La teoria spinoziana è nota: è nella natura di tutte le cose, e quindi anche dell'uomo, e per quanto è in loro stesse, di perseverare nel proprio essere (prop. 6). Spinoza ribadisce tale tesi mettendo in una strettissima relazione i concetti di sforzo, essenza e attualità perché la spinta (*conatus*) attraverso la quale ogni cosa cerca (*conatur*) di perseverare nel suo essere non è altro che la sua essenza attuale (*actualem essentiam*) (prop. 7)²⁵. Nello scolio alla proposizione 9, nella quale Spinoza stabilisce che anche la mente si sforza di perseverare nel suo essere, egli chiarisce che questo sforzo è chiamato volontà quando è nella mente, e appetito (*appetitus*) quando stringe insieme mente e corpo²⁶. In tal modo, egli definisce una specifica relazione tra i concetti di volontà, di appetito e di desiderio (cupidità). In effetti, "l'essenza stessa dell'uomo" non è altro che sforzo e appetito (*appetitus*), uno sforzo che nominiamo volontà quando ci riferiamo alla sola mente, o che nominiamo desiderio (*cupiditas*) quando l'appetito sia unito alla coscienza di sé.

Il testo di Spinoza pone una serie enorme di difficoltà interpretative,

²³ Cfr. Louis Althusser, *Sul materialismo aleatorio*, Unicopli, Milano 2000; Gilles Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, Einaudi, Torino 2002; Antonio Negri, *Il potere costituente: saggio sulle alternative del moderno*, Carnago, SugarCo 1992,

²⁴ Sul rapporto tra desiderio e politica in Spinoza, cfr. Stefano Visentin, *Il movimento della democrazia: antropologia e politica in Spinoza*, in Giuseppe Duso (a cura di), *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici*, Carocci, Milano 2004, pp. 143-156; Antonio Negri, *Spinoza. L'anomalia selvaggia*, DeriveApprodi, Roma 2006, e i saggi di Étienne Balibar raccolti in *Spinoza. Il Transindividuale*, Mimesis, Milano 2002.

²⁵ Baruch Spinoza, *Etica*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 103.

²⁶ Ivi, p. 104.

anche solo legate alla necessità di chiarire il senso di termini come conato e appetito. Tuttavia, la ripresa novecentesca di Spinoza nel contesto di una riflessione sul desiderio e sulla politica opera la scelta – consapevole – di tradurre la *cupiditas* spinoziana con il concetto di desiderio, da un canto “sostanzializzandolo”, ma anche aprendolo ad altri orizzonti problematici che ne “dinamizzano” la sostanza. In particolare, tale allargamento ha permesso di affrontare differentemente la questione del soggetto, e in maniera più specifica del soggetto politico, perché se la sostanza dell’umano è innanzitutto “potenza ad essere” diviene possibile pensare il proprio dell’uomo non attraverso la categoria di mancanza (il desiderio come la tensione per ciò che manca), ma come *potentia agendi*, ossia come autoproduzione di vita. La questione del limite si converte in quella del governo della forma collettiva – comune – che assume la spinta naturale a perseverare nel proprio essere attraverso il gioco delle affezioni reciproche. In altri termini, il desiderio (*conatus*) è l’orizzonte di possibilità del realizzarsi della “democrazia”, intesa non solo (e forse non tanto) come forma di governo, ma come quel tutto assoluto che è in qualsiasi forma di governo: espressione, quindi, del movimento proprio di qualsiasi collettività che ha in sé una orizzontalità relazionale fatta dal gioco comune di affetti e immaginazione²⁷. Sebbene in Spinoza il *conatus* abbia una specifica natura ontologica, espressione particolare della *potentia Dei*, in quanto attivo esso è sempre forma relazionale, e lo spazio della politica è quello di rendere possibile un convivere delle potenze singolari che nel gioco degli affetti, delle affezioni, dell’immaginazione imitativa può rendere possibile il comune potenziamento della vita oltre che la ricerca di una vita felice. L’immagine deleuziana del desiderio come potenza e pienezza getta quindi le sue radici in una specifica rilettura della *potentia* spinoziana, assunta come modello ontologico di un essere che si esprime in pienezza e sovrabbondanza.

Dal desiderio con l’altro al desiderio dell’altro: da Kojève a Lacan

La ripresa di Spinoza e della sua etica del desiderio è stata per diversi aspetti resa possibile dalla rilettura dello Hegel della *Fenomenologia dello*

²⁷ Cfr. Stefano Visentin, *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, ETS, Pisa 2001.

Spirito fatta da Alexandre Kojève nei suoi corsi parigini dal 1936 al 1939²⁸. Infatti, sarà proprio il seminario del filosofo russo che porrà il desiderio quale categoria centrale della contemporanea riflessione filosofico politica sul soggetto²⁹. Il “Soggetto” è infatti re-interpretato come soggetto di desiderio e attore di un processo di pieno compimento storico. Nel solco di Hegel, Kojève ritiene che la filosofia possa cogliere il farsi razionale della storia grazie al metodo dialettico, ritmo essenziale del darsi dell'autocomprensione dell'uomo. Nel suo corso egli si sofferma in maniera determinata sui momenti della Coscienza e dell'Autocoscienza, a partire dalla rielaborazione di concetti che segneranno la riflessione filosofico-politica dei decenni successivi: desiderio e riconoscimento, lavoro, morte. Del resto, l'uomo è essenzialmente autocoscienza; e la filosofia prende avvio da un'apertura al mondo che nel filosofo russo riprende ed elabora, ma in chiave nuova, il “cominciamento” hegeliano, per come esso è implicato nella *Fenomenologia dello Spirito*. Il punto di avvio della lettura kojeviana è che l'uomo è capace di darsi un senso solo attraverso un processo di comprensione dell'origine dell'io reso possibile dal linguaggio. Tuttavia, è solo da un desiderio che l'uomo viene “richiamato a sé” nella sua condizione storica³⁰. Infatti, se in un primo momento la conoscenza è mera coscienza dell'oggetto, affinché l'uomo possa diventare effettivamente presente a se stesso è necessario che una spinta – un desiderio appunto – lo apra *al mondo nel mondo*. Le pagine dedicate al desiderio sono forse quelle che più di altre hanno lasciato il segno nei successivi tentativi della filosofia (e della psicanalisi) di cogliere la natura dell'uomo; l'essenza dell'umano. Del resto, è lo stesso filosofo russo che coglie la novità della sua lettura mettendo in evidenza come la teoria del

²⁸ Alexandre Kojève, *Introduzione alla Lettura di Hegel. Lezioni sulla “Fenomenologia dello Spirito” tenute dal 1933 al 1939 all'École Pratique des Hautes Études raccolte e pubblicate da Raymond Queneau*, a cura di Gian Franco Frigo, Adelphi, Milano 1966.

²⁹ Cfr. Marco Filoni, *Il filosofo della domenica. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*, Bollati Boringhieri, Torino 2008. Sull'influenza di Kojève vedi Dominique Auffret, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'Etat, la fin de l'Histoire*, Grasset, Paris 1990; Gwendoline Jarczyk e Pierre-Jean Labarrière, *De Kojève à Hegel*, Albin, Paris 1996. Vedi anche Judith Butler, *Soggetti di desiderio*, Laterza, Roma-Bari 2009.

³⁰ «L'uomo “assorbito” dall'oggetto non può essere “richiamato a sé” se non da un Desiderio: per esempio dal desiderio di mangiare. È il Desiderio (cosciente) di un essere a costituire quest'essere come io e a rivelarlo come tale, spingendolo a dire: “Io”. È il Desiderio a trasformare l'Essere [...] Solo nel e mediante, o meglio ancora, come “suo” Desiderio, l'uomo si costituisce e si rivela – a sé e agli altri – come un Io, come l'io essenzialmente diverso dal non-Io, e radicalmente opposto al non-Io. L'io (umano) è l'io di un – o del - Desiderio», Alexandre Kojève, *Introduzione alla Fenomenologia dello Spirito*, pp.17-18.

“desiderio di desiderio” non solo non esista in Hegel, ma questi non l’abbia probabilmente mai neppure intravista. In effetti, il termine *Begierde* appare nella *Fenomenologia dello Spirito* - «L’autocoscienza [...] è innanzitutto desiderio (*Begierde*)»³¹, e in termini più determinati nell’*Estetica* e nell’*Enciclopedia delle Scienze Filosofiche*³² “oscillando” tra le accezioni di desiderio e di “appetizione”. Kojève scioglie a modo suo questa oscillazione presentando il desiderio in primo luogo come appetizione (desiderio verso un oggetto naturale mosso dall’istanza primaria della conservazione della vita) per poi spostarlo verso un oggetto non naturale. Anzi, un tipo particolare di oggetto che si mostra esso stesso come Desiderio, come desiderio “di un Altro” (il desiderio antropogeno). L’attività dell’Io cosciente passa dalla pluralità dei desideri animali, il gregge, ad un desiderio che è proprio della natura sociale dell’uomo: «La società umana è solo in quanto insieme di Desideri che reciprocamente si desiderano come desideri»³³. Ancora, «la storia umana è la storia dei Desideri desiderati»³⁴. Il desiderio apre in effetti al mondo, all’azione negatrice (ed in quanto negatività negatrice essenzialmente trasformativa) del mondo.

Sono passaggi che segneranno il percorso filosofico e psicoanalitico di uno dei suoi uditori, Jacques Lacan: «l’io del Desiderio è un vuoto che riceve un contenuto positivo reale solo dall’azione negatrice che soddisfa il Desiderio»³⁵. Se in prima istanza il desiderio è desiderio di una cosa, in seconda battuta questo desiderio si indirizza su un Altro ed esso diviene “Desiderio del Desiderio dell’altro”, quindi istanza di riconoscimento. Farsi riconoscere, tuttavia, comporta il volersi sostituire al volere desiderato dal desiderio dell’altro. In altri termini, desiderare che «il volere che io sono o che io rappresento sia il volere desiderato da quest’altro: voglio che egli riconosca il mio valore come suo; voglio che mi riconosca come valore

³¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, Bompiani, Milano 1995, p. 265.

³² «Il desiderio (*Begierde*) è la forma nella quale appare l’autocoscienza, al primo grado del proprio sviluppo. Qui, nella seconda parte della dottrina dello spirito soggettivo, il desiderio (*Begierde*) non ha ancora alcun’altra determinazione che quella dell’impulso (*Triebes*), nella misura in cui esso, senza essere determinato dal pensiero, è rivolto ad un oggetto esterno, nel quale cerca soddisfazione», in Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia delle Scienze Filosofiche in compendio, Filosofia dello spirito*, Utet, Torino 2005, § 426, Aggiunta, pp. 268-269. Anche in Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Estetica*, t.I, a cura di Nikolao Merker, Torino, Einaudi 1997.

³³ Alexandre Kojève, *Introduzione alla Fenomenologia di Hegel*, p.20.

³⁴ Ibidem.

³⁵ Ivi, p. 18.

autonomo»³⁶. Il desiderio di riconoscimento impone, quindi, che l'uomo si apra alla possibilità di una lotta a morte in vista del riconoscimento. Per poter essere pienamente uomo, questi deve rischiare la propria vita animale in funzione del desiderio; la vita "umana" si mostra mediante questo rischio. La molteplicità umana è quindi l'esito del contrasto tra due comportamenti diversi (frutto di atti essenzialmente liberi che producono diseguaglianza) attraverso i quali un uomo cede (dopo il conflitto) al desiderio dell'altro. Kojève ritraduce, in sostanza, la dialettica hegeliana tra Signore e servo, rappresentando i due termini come entità riconosciuta (il signore, che non cede alla paura della morte) ed entità riconoscente (che annulla il proprio desiderio antropogeno per garantirsi la permanenza in vita). La dialettica signore-servo è una dialettica tra soggetti impegnati in una lotta "di puro prestigio", necessaria affinché la certezza soggettiva dell'Io si traduca in una realtà oggettiva, quindi in autocoscienza reale: il riconoscimento deve pertanto realizzarsi in una sintesi storica, in una "soppressione dialettica" di entrambi i termini che non cede alla morte effettiva di uno di essi (perché questa è una negazione senza autonomia, è negazione astratta). Forte del riconoscimento guadagnatosi attraverso la lotta, e avendo asservito a sé il servo, il Signore vedrà in esso, e nelle cose, strumenti per soddisfare il proprio Desiderio. Nel diverso rapporto del signore e del servo con la cosa Kojève individua quell'inversione nel loro rapportarsi che apre alla sintesi dialettica: il signore resta vincolato nella dipendenza della cosa, il servo permane nell'autonomia della cosa che egli trasforma mediante il lavoro: «Il signore ha imboccato un percorso fallimentare – la verità della coscienza autonoma è la coscienza servile»³⁷. Il godimento della cosa nel Signore non lascia traccia e svanisce. Al contrario, «il lavoro è un desiderio inibito, uno svanire trattenuto; esso forma-ed-educa»³⁸. Il servo è costretto a inibire i propri desideri, a trascendersi lavorando. Del resto, il lavoro, benché forzato, «affranca il Servo dall'angoscia che lo lega alla natura»³⁹ e istituisce un rapporto tra l'uomo e il mondo in cui la negazione negatrice si rivela immediatamente produttrice e fa sì che l' "Essere-per-sé" si ponga su un piano

³⁶ Ivi, p. 21.

³⁷ Ivi, p. 34.

³⁸ Ivi, p. 38. Kojève commenta i noti passi della *Fenomenologia* in cui il rapporto tra il Signore e la cosa nella forma del godimento ("un dileguare") di contrappone al lavoro del Servo: «Il lavoro, invece, è desiderio tenuto a freno, è un dileguare trattenuto, e ciò significa: il lavoro forma, coltiva», Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, Bompiani, Milano p. 289.

³⁹ Alexandre Kojève, *Introduzione alla Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 40.

diverso di quello offerto in prima istanza dalla coscienza: quello dell'autocoscienza: «L'uomo che lavora riconosce nel Mondo effettivamente trasformato dal suo lavoro la propria opera; vi riconosce se stesso, vi vede la propria realtà umana; vi scopre e vi rivela agli altri la realtà oggettiva della sua umanità»⁴⁰. L'uomo chiuso nella coscienza di sé, che non ha provato l'angoscia della morte prodotta da una lotta di puro prestigio per il riconoscimento, non può comprendere che il Mondo naturale “gli è ostile”. Quest'uomo vuole “riformare” il Mondo, e – conclude Kojève – agirà da conformista e non da “rivoluzionario”. Solo la soppressione dialettica del Mondo attraverso l'attività lavorativa, forzata, del servo opera come trasformazione (rivoluzionaria perché sintetica) – del Mondo nel suo insieme e del Signore come suo strumento.

Il desiderio come desiderio dell'altro è la grande intuizione kojéviana che Jacques Lacan farà propria nel percorso di revisione e aggiornamento della psicoanalisi freudiana. Ci sono diversi Lacan che riflettono intorno al desiderio, ma per quanto ci concerne su questo tema è decisivo quanto egli tematizza nel *Seminario VII* dedicato all'etica della psicoanalisi⁴¹. In Lacan la parte razionale dell'uomo lo mette in una relazione consapevole col mondo costituisce una “formazione immaginaria”, frutto di una serie di identificazioni con quelle figure che hanno segnato la nostra vita. L'Io, il nucleo razionale dell'uomo, è ciò che Lacan indica col termine *Moi* mentre col termine francese *Je* egli indica propriamente il soggetto dell'inconscio. Tra queste due posizioni dell'uomo c'è una scissione che Lacan definisce con l'espressione “soggetto barrato (\$)”. Nel solco della tradizione freudiana il desiderio è la sostanza del momento inconscio dell'uomo, e costituisce la cifra peculiarissima e assolutamente singolare di ognuno. Il desiderio, tuttavia, è anche altro secondo Lacan, perché esso è sempre anche in rapporto con il nostro corpo e con una condizione di mancanza originaria che dalla percezione corporea giunge a comporre simbolicamente la vita psichica. In effetti, il corpo struttura le dinamiche del bisogno a partire da una mancanza originaria segnata fisiologicamente e psichicamente già nel momento dell'uscita (di rottura e distanza) dal ventre materno. Bisogno e desiderio sono dunque anche espressione di questa mancanza che è, ad un tempo, corporea e

⁴⁰ Ivi, p. 41.

⁴¹ Come introduzioni vedi: Antonio Di Ciaccia, Massimo Recalcati, *Jacques Lacan*, Mondadori, Milano 2000; Massimo Recalcati, *Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione*, Cortina, Milano 2012. Per una più complessa rilettura rinvio a Bruno Moroncini, Rosanna Petrillo, *L'etica del desiderio. Un commentario del seminario sull'etica di Jacques Lacan*, Cronopio, Napoli 2007.

psichica. Ed è proprio il continuo tentativo dell'inconscio di ricomporre l'unità perduta a tradurre il bisogno in desiderio che compone ciò che Lacan chiama "domanda" e che si manifesta come la ricerca continua, da parte dell'inconscio (attraverso una struttura però "linguistica" delle sue espressioni) di significanti che possano colmare questa mancanza. Almeno fino alla svolta del *Seminario VII* in Lacan il desiderio è in maniera prevalente interpretato in funzione del suo carattere immaginario, e nel suo essere vincolato narcisisticamente all'oggetto del desiderio dell'Altro. Nel nuovo percorso di ricerca del francese, la dimensione simbolica del desiderio precipita in un primo momento invece intorno ai processi di identificazione "con le insegne ideali del Padre": passaggio politicamente importante perché pensa il desiderio non più in via prevalente in "opposizione" a, ma con la mediazione della, Legge⁴². In tal modo, e proprio grazie alla mediazione hegelo-kojeviana, il desiderio viene iscritto in un piano di soddisfazione simbolica strettamente legata alle forme plurali del riconoscimento tra soggetti. In un'ulteriore fase di rielaborazione, la dimensione metonimica del riconoscimento – espressione della mancanza-a-essere – diventa però decisiva ed apre a una dimensione più profonda dell'uomo attribuendo al desiderio una dimensione quasi "trascendente", esso non è più qualcosa che appartiene al soggetto, ma è qualcosa da cui questo dipende. Il desiderio costituisce il soggetto "assoggettandolo" a una catena significante irriducibile e assolutamente indipendente, rendendo in tal modo impossibile "la soddisfazione simbolica del desiderio come domanda di riconoscimento"⁴³.

Del desiderio e della sua metafisica politica

La riflessione lacaniana sul desiderio è divenuta centrale nella riflessione filosofico politica contemporanea, forse a dispetto delle stesse intenzioni dello psicoanalista⁴⁴, proprio perché s'inscrive in un incrocio di

⁴² Antonio Di Ciarcia, Massimo Recalcati, *Jacques Lacan*, cit., p. 166.

⁴³ Ivi, p. 180.

⁴⁴ Nell'osservare che gli analisti non assumo mai, in quanto tali, posizioni politiche esplicite, Bruno Moroncini in un bel volume dal titolo *Lacan Politico*, Cronopio, Napoli 2014 osserva sarcasticamente, non senza buone ragioni, che: «Restano i filosofi politici che in quanto custodi della verità della politica non esitano a pescare fra i concetti lacaniani quelli che appaiono, estratti a forza dal contesto in cui erano stati elaborati, i più facili da usare per ridare fiato a ipotesi di trasformazione sociale complessiva e a nuove forme dell'egemonia», cit. pp. 15-16. Senza ombra di dubbio, è ciò accade col concetto di desiderio.

temi che dalla clinica – dei singoli e “della società” – giunge a definire un’etica della psicoanalisi. La politicità del desiderio lacaniano è allora nel suo porre in maniera radicale il problema del soggetto. Nel suo porre i problemi della scissione costitutiva del soggetto – una scissione irriducibile alla politica – e delle modalità di comporre il sé a partire dall’interdizione al godimento e nella continua costituzione simbolica dell’oggetto piccolo (a). L’etica della psicoanalisi deve fare in altri termini i conti con la parola della legge e con l’angoscia. Se inteso letteralmente, il lemma desiderio (*de-sidera*) rinvia tanto alla mancanza (come assenza “difettiva”) di un oggetto – le stelle – quanto ad una rinuncia o a un’impossibilità. *De-sidera* è infatti “l’aver cessato di contemplare gli astri a scopi augurali” perché le nubi li hanno occultati, oppure perché abbiamo ritratto lo sguardo. L’assenza degli astri implica il venir meno dell’orientamento all’azione ed è questa assenza che attiva il desiderio, come ricerca di senso e con-senso. Da Machiavelli alle riletture novecentesche di Spinoza e di Hegel il desiderio si relaziona allora in due modi essenziali con la politica. La prima ritrova in ciò che manca al soggetto la ragione di una spinta che – variamente interpretata come possessiva, libidica – associa la politica alla forma istituzionale che si deve offrire al limite del desiderio. La seconda intende il desiderio come produzione, e quindi la libertà come capacità illimitata di produrre e irriducibile fluire del desiderio. In questa seconda linea interpretativa la politica è, piuttosto, determinata dalla forma che questo desiderio deve assumere, e dagli sforzi di sottrarre propositiva questa tensione al rischio della cattura “capitalistica”. È in quest’ottica che Gilles Deleuze e Félix Guattari legano i rapporti di produzione e i rapporti di riproduzione all’interno di una stessa “coppia di forze produttive”. Spinoza viene quindi utilizzato contro Freud per sottrarre Marx alla supremazia della legge/censura:

I rapporti di produzione e i rapporti di riproduzione fanno parte della stessa coppia delle forze produttive e delle strutture anti-produttive. Si tratta di far passare il desiderio dalla parte dell’infrastruttura, dalla parte della produzione, mentre si farà passare la famiglia, l’io e la persona dalla parte dell’anti-produzione. È l’unico modo per evitare che il sessuale resti definitivamente tagliato fuori dall’economico⁴⁵.

⁴⁵ Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Deleuze e Guattari si spiegano in Macchine desideranti. Capitalismo e schizofrenia*, Ombre Corte, Verona 2012, pp. 19.36, cit. p. 21. Si vedano in questo testo gli importanti riferimenti alla riflessione lacaniana sull’oggetto piccolo (a) interpretato come “un punto di fuga”, «un sottrarsi proprio al carattere dispotico delle catene significanti», p. 29. Nello stesso volume si veda la bella introduzione alla raccolta di Ubaldo Fadini. Riferimento necessario è il loro *L’Anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Einaudi,

Inscrivere l'inconscio in uno spazio produttivo permette quindi di far risaltare che l'inconscio è “un meccanismo” che – attraverso il desiderio - “lavora” i flussi: il desiderio è produttivo nel suo dare forma “ai flussi”, ossia ai processi di scorrimento della vita.

Il desiderio, quindi, come spinta verso un qualcosa che manca, un vuoto che permette l'apertura di senso al mondo attraverso l'esperienza del limite. Oppure il desiderio come produzione del mondo, per mezzo dell'esperienza del lavoro, della generazione macchinina. Sia che si osservi il desiderio dal punto di vista dell'oggetto (mancante o prodotto), sia che lo si osservi invece dal suo aprire l'uomo al mondo, mi pare che nel desiderio sia sempre implicato uno sforzo ne segna le dinamiche. In effetti, se il conato è il conservare la propria potenza ad essere, il desiderio diviene qualcosa cui – lacanianamente – non è possibile cedere⁴⁶. In tal senso, esso resta certamente refrattario all'identificazione conformista – di qui l'angoscia come quella condizione di frattura radicale tra il desiderio e il reale. Allo stesso tempo, l'esperienza del limite – che è sempre anche esperienza di un conflitto e di una differenza – è l'occasione per l'affermarsi di un desiderio proprio, che però siamo in grado di riconoscere solo attraverso un percorso di autoproduzione etica. Questa duplicità, il desiderio come “mancanza” e limite (come desiderio dell'Altro), e il desiderio come *potentia agendi*, un conato di vita cui dobbiamo dare una forma, si rivela la tensione propria di un permanente, “metastabile” e interminabile processo di individuazione psichica e collettiva. In tal senso, interrogare Machiavelli, Hobbes, Spinoza – mettendoli in un rapporto diretto con le loro riprese novecentesche – permette di cogliere la necessità di non “ontologizzare” il desiderio, illudendoci che esista un qualche soggetto originario e originale a partire dal quale “tornare” ad un soggetto libero. Il desiderio è invece mimetico e polemico, punto di congiunzione tra ciò che è proprio del singolo, e l'occasione in cui esso assume una forma e entra in una relazione col “desiderio dell'Altro”. È proprio in questa circolarità, magistralmente espressa dalla lettura kojèviana di Hegel, che emerge la ragione della centralità che ha assunto il desiderio nella filosofia politica contemporanea. Essa richiama a quel nesso essenziale tra politica e etica che è implicato nello sforzo di comporre, nelle parole di Michel Foucault, un'ontologia critica di noi stessi, un'estetica dell'esistenza.

Torino 1975, ma vedi anche Gilles Deleuze, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, Ombre Corte, Verona 2007.

⁴⁶ Cfr. Massimo Recalcati, *Elogio dell'inconscio. Dodici argomenti in difesa della psicoanalisi*, Mondadori, Milano 2007.

E con la necessità espressa da Carla Lonzi di lasciare emergere “quel soggetto imprevisto” che ci permette di stabilire un rapporto diverso tra razionalità, inconscio e desiderio, ma da un vissuto come “opera”. Come scrive Gianfranco Borrelli, ciò per cui dobbiamo impegnarci oggi è di produrre «inedite eterotopie progettate appunto dai desideri per rendere possibile il vivere libero dei piaceri e dei corpi»⁴⁷.

In una fase storica in cui il *tramonto del complesso edipico* sembra lasciarci nella quotidiana esperienza dell’angoscia, l’esperienza dello smarrimento è l’occasione entro cui si aprono spazi di libertà, tentativi di ricercare e produrre nuove traiettorie di “desiderio”, valorizzandone la spinta a produrre e immaginare “forme di vita” altre⁴⁸. È in questi sforzi che il desiderio richiama costantemente la politica alla necessità dell’innovazione. Del resto, come ci ricorda Elvio Fachinelli: «Qui la sola politica che abbia un minimo di senso liberatorio – una politica necessaria anche se può apparire impossibile – è una politica radicale, nel senso marxiano del ‘prendere l’uomo alla radice’»⁴⁹.

⁴⁷ Gianfranco Borrelli, *Politiche del desiderio: da Machiavelli a Foucault*, cit.

⁴⁸ Cfr. Sigmund, *Il tramonto del complesso edipico* (1924), in *Opere*, vol.10, Bollati Boringhieri, Torino 1989, pp. 27-33.

⁴⁹ Elvio Fachinelli, *Elvio Cacato*, relazione al convegno “Esperienze non autoritarie nella scuola”, ora in *Al cuore delle cose*, cit., p. 46.

ESERCIZI D'IMMAGINAZIONE.
NOTE SU ARENDT E LA LETTERATURA¹
Fina Birulés

«Un tale, morto, consegnò al suo angelo custode la propria coscienza. Era intatta senza il più piccolo rimorso. “Senza il più piccolo rimorso?” commentò l’angelo che quel giorno era di buonumore. “Che mancanza d’immaginazione”».
Ennio Flaiano, *Autobiografia del Blu di Prussia*

«Nessuna filosofia, nessuna analisi, nessun aforisma, per quanto profondo, può avere un’intensità e una pienezza di senso paragonabili a quelle di una storia ben raccontata»
Arendt

Abstract

The aim of this article is to highlight the importance of Arendt's address on accepting the *Lessing Prize* of the Free City of Hamburg (1959); it enables us to follow some of her “trains of thought,” amongst them: the role of remembrance as a salvation from the ruins of time, especially once faith in tradition and in the indestructible character of the world has been lost; and secondly the importance of literature, particularly poetry, once she has underlined the limitations of the social sciences in dealing with past and present events. In Arendt work literary texts are treated as mediations for the imagination and in the very fact of preferring the company of narrators and poets we can read her confidence that imagination eventually will catch a glimpse "of the always frightening light of truth.”

Key words: Arendt, Lessing, literature, social sciences, imagination, world's taste.

¹ Iniziato durante un periodo sabbatico presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell’Università del Piemonte Orientale, questo articolo è stato completato grazie al programma "Directeurs d'Etudes Associés" (DEA, 2016) della Maison des Sciences de l’Homme e del progetto di ricerca "La transmisión desde el pensamiento filosófico femenino" (FFI2015-63828-P, Mineco/Feder, UE).

Una delle possibili approssimazioni al pensiero di Hannah Arendt è partire dalle parole che pronunciò in occasione della consegna del premio Lessing nell'anno 1959 ad Amburgo. Nei primi paragrafi del discorso, Arendt afferma: «niente è più problematico nella nostra epoca, credo, del nostro atteggiamento verso il mondo»², precisando allo stesso tempo che il mondo e la gente che lo abita non sono la stessa cosa, poiché il mondo è lo spazio che si trova *tra* le persone e che ci protegge dalla dinamica divoratrice della necessità naturale. Si tratta dunque di una scena pubblica che, al di là del soggetto individuale, si forma tra gli individui e illumina le questioni che riguardano gli esseri umani, procurando uno spazio in cui apparire e mostrare, in atti e parole, per bene o per male, chi siamo.

La stabilità di questo *tra* vacillava già nell'epoca moderna; nel secolo XVIII aveva progressivamente perduto il suo potere di illuminare e, di fronte a questa situazione, alcuni scelsero di rintanarsi nel proprio guscio e sottrarsi agli impegni mondani. Seppure il gesto di Lessing fu anch'esso di ritirata, egli lo compì tuttavia senza ripiegarsi in se stesso; non fece mai pace con il mondo e si mantenne in una solitudine «radicalmente critica e, paragonato alla sfera pubblica del suo tempo, totalmente rivoluzionaria»³. Si rifugiò nel pensiero; ma per lui c'era una segreta relazione tra il pensiero e l'azione, consistente nel fatto che «entrambi, azione e pensiero, avvengono nella forma del movimento e perciò la libertà li sottintende entrambi: la libertà di movimento»⁴.

Per questo motivo il suo celebre *Selbstdenken* non descrive l'attività propria di un individuo colto e concentrato in se stesso, mentre cerca di comprendere dove sia un luogo nel mondo favorevole al proprio sviluppo; piuttosto, Lessing afferma che si sceglie questo *Selbstdenken* perché nel pensare si scopre una diversa maniera di muoversi liberamente nel mondo. La

² Hannah Arendt, *On Humanity in Dark Times: Thoughts about Lessing*, in *Men in Dark Times*, Harcourt, Brace & World, Inc., New York 1968 (Pubblicato originalmente in tedesco, *Von der Menschlichkeit in finistern Zeit: Rede über Lessing*, Piper, Monaco 1960 (*L'umanità in tempi bui. Riflessione su Lessing* in, Hannah Arendt, *Antologia. Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi*, Feltrinelli, Milano 2006, p. 211.) In precedenza Arendt si era occupata di Lessing, per esempio, in un articolo del 1932, *Illuminismo e questione ebraica*, Cronopio, Napoli 2009 o in *Rahel Varnhagen: Storia di un ebrea*, Il Saggiatore-Net, Milano 2004, ma aveva avanzato una diversa interpretazione dello scrittore illuminista tedesco.

³ Hannah Arendt, *L'umanità in tempi bui. Riflessione su Lessing*, cit., p. 212.

⁴ Ivi, p. 216. Per una comparazione tra questa combinatoria di ritirata senza ripiegamento e quella che Arendt caratterizza come *forza diagonale* del pensiero, si veda Georges Didi-Huberman, *Come le lucciole. Una politica della sopravvivenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2010, p. 91 e ss.

sua scelta non fu dunque quella di collocarsi in una posizione di extraterritorialità, e nel suo caso la critica adotta una posizione favorevole al mondo, comprendendo e giudicando ogni cosa in base alla sua posizione in un momento particolare. Pensare a partire da sé non è pensare a dal nulla bensì prendere posizione, rispondere di – e a – quanto ci è stato dato. Di conseguenza, tale atteggiamento non può dar luogo a una visione definitiva che, una volta adottata, ci dia la possibilità di afferrarci a un'unica prospettiva, rendendoci immuni ad altre esperienze. Per questo Lessing evita il pensiero sistematico e nutre scarsa considerazione per l'assioma della non contraddizione, «l'esigenza della coerenza, che presumiamo far parte del mandato di chi parla e scrive»⁵. Quel che fa, piuttosto, è seminare *fermenta cognitionis*.

Arendt ci presenta un Lessing polemist, interessato alla pluralità delle prospettive, delle opinioni, immerso in un tipo di pensiero che rappresenta un dialogo anticipato con gli altri, con il mondo, da una *parzialità sempre vigilante*. E osserva che Lessing sperimentava il mondo con ira e riso, entrambi atteggiamenti, per natura, parziali anche «se non arrivava mai al punto di rompere effettivamente con un avversario»; la sua preoccupazione era quella di «umanizzare l'inumano con un incessante parlare continuamente ricondotto alle vicende e alle cose del mondo»⁶.

Nel suo discorso, Arendt sembra porre la questione di cosa si frapponga tra la propria attualità e quella di Lessing: quel che ci separa dal secolo XVIII, suggerisce, è il fatto che «le basi delle "verità universalmente conosciute"», che allora vennero scosse e vacillarono, oggi giacciono distrutte e ormai «non abbiamo bisogno né della critica né di uomini saggi per scuoterle ulteriormente. Basta solo guardarsi intorno per vedere che ci troviamo nel mezzo di un vero campo di rovine»⁷. Ciò significa che la rottura irreversibile del filo della tradizione è divenuta una questione di rilevanza politica. Secondo Arendt, questa rottura si poteva già cogliere nello scollo tra le generazioni dopo la I Guerra Mondiale, «non compiuta, in quanto la coscienza della rottura presupponeva ancora la memoria della tradizione, rendendo la rottura in linea di principio riparabile. La rottura si è prodotta

⁵ Hannah Arendt, *L'umanità in tempi bui. Riflessione su Lessing*, cit., p. 215.

⁶ Ivi, p. 233.

⁷ Ivi, p. 216.

soltanto dopo la Seconda guerra mondiale, quando non veniva più percepita come rottura»⁸.

Nonostante ciò, Arendt sembra voler suggerire che è ancora possibile ereditare il «gusto del mondo» di Lessing, il suo pensare politicamente, quando scrive che «anche nei tempi più bui abbiamo il diritto di aspettarci qualche illuminazione [...] che tale illuminazione può provenirci meno da teorie e concetti che dell'incerta, tremula e speso fioca luce che alcuni uomini e alcune donne, con le loro vite e le loro opere, riescono ad accendere nelle circostanze più diverse e a diffondere durante il tempo loro concesso sulla terra».⁹ Tale disposizione, che possiamo apprezzare nei testi riuniti in *Men in Dark Times*, la induce a cercare la «compagnia» della letteratura. A fronte del pessimismo radicale o del semplice prendere atto della perdita, Arendt manifesta interesse per coloro che, non contenti di descrivere il *no* della luce che ci rende ciechi o la totale oscurità dei tempi, dicono *sì*, inviandoci lampi che solcano la notte, segnali intermittenti, pensieri da trasmettere: fanno apparire scintille di umanità, per dirlo in parole di Georges Didi-Huberman. Nel suo libro *Come le lucciole: una politica delle sopravvivenze*, di fronte alla visione apocalittica o alla grande impazienza nei confronti del presente propria di alcuni pensatori contemporanei, Didi-Huberman, filosofo e storico dell'arte, si ispira alla sopravvivenza di questi minuscoli animali dal volo incerto che emettono segnali di luce intermittenti, brevi, fragili, per indicare la qualità luminosa di coloro che resistono alla barbarie, spesso in forma non organizzata, con gesti minimi e umili, e danno così testimonianza di una logica altra, di una capacità di resistere alla distruzione.¹⁰ Si possono forse interpretare in questo senso le parole che Arendt scrive nella prefazione a *Men in Dark Times*: «Quelli che cercano rappresentanti di un'era, portavoci dello *Zeitgeist*, esponenti della Storia [...] qui cercheranno invano». Si potrebbe anche aggiungere che la scommessa di Didi-Huberman per la sopravvivenza delle lucciole non è lontana dalla arendtiana fiducia nella natalità («Ogni nuova nascita è come una garanzia della salvezza del mondo, come una promessa di redenzioni per chi non è più inizio»),¹¹ e altrettanto è prossima al

⁸ Hannah Arendt, *Quaderni e diari. 1950–1973*, Neri Pozza, Vicenza 2007, Quaderno XIII [8].

⁹ Id., *Men in Dark Times*, cit., p. IX.

¹⁰ Georges Didi-Huberman, cit., si veda anche Elena Laurenzi, *Punti luminosi per guardare avanti* in Marisa Forcina (ed.), *Un punto fermo per andare avanti. Saperi, relazioni, lavoro e politica*, Milella, Lecce 2015, pp. 117 e ss.

¹¹ Hannah Arendt, *Quaderni e diari. 1950–1973*, cit., Cuaderno IX [12], annotazione di maggio di 1952 dopo aver assistito a una performance del *Messia* di Händel.

rilievo che ella concede all'immaginazione, nel giudizio politico, nella comprensione e in quello che denominò il suo *old-fashioned storytelling*¹².

Di fatto, i tempi di oscurità non sono rari nella storia e, a prescindere dal suo successo economico, la Germania che concedeva un riconoscimento ad Arendt non costituiva un'eccezione da questo punto di vista. Come ebrea che si era vista forzata a fuggire dalla propria terra natale da un regime che non tollerava alcuna diversità, Arendt si ritrovava, ironicamente, invitata dalla Libera Città di Amburgo a ricevere un premio in onore di un profeta della tolleranza, Lessing. Non era disposta a fare come se nulla fosse successo, e voleva altresì evitare che il suo gesto di accettazione potesse essere interpretato come un consenso al luogo che, con quel premio, le si voleva assegnare – il luogo dell'erede della tradizione illuminista tedesca –. Non intendeva contribuire, in tal modo, a restaurare una tradizione interrotta per un periodo, quello del Terzo Reich, in quel momento già prescritto o ancora non padroneggiato¹³. Il discorso che pronunziò è un pezzo ironico e allusivo in cui si intessono molti temi che articolano la sua opera, tutti vincolati ai fatti e alle esperienze senza precedenti occorsi nel periodo che si pretendeva di dimenticare, ma che a suo avviso richiedevano ancora di essere pensati politicamente.

Poteva quel passato divenire parte del mondo comune plurale? La risposta doveva essere affermativa, sempre che esso fosse narrato in forma di racconto, di un racconto capace di evocare negli uditori un «effetto tragico» o «piacere tragico»: la stravolgente emozione che ci dà la capacità di accettare che qualcosa del genere sia potuto accadere. Non si tratta allora di *dominare* quel passato, ma di cercare di sapere con precisione che cosa esso sia stato, *sopportare (pathein)* questa conoscenza e aspettare a vedere cosa ne risulti. Arendt menziona deliberatamente la tragedia perché questa, più di altre forme

¹² Hannah Arendt, «Action and the Pursuit of Happiness», in Hannah Arendt, DEMPFF, Alois, y Friedrich Engel-Jonosi (eds.), *Politische Ordnung und menschliche Existenz. Festgabe für Erich Voegelin*, Beck, Monaco 1962, p. 10. Arendt non definisce in modo chiaro il termine *storytelling*, per questa ragione sono state avanzate varie interpretazioni dello stesso, per esempio Young-Bruehl Elisabeth, «Hannah Arendt's Storytelling», *Social Research*, 44, 1, 1977, o Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, MA 2003.

¹³ Margaret Canovan, «Friendship, truth and politics: Hannah Arendt and toleration» in *Justifying Toleration: Conceptual and Historical Perspectives* (Mendus, Susan, ed.), Cambridge University Press, Cambridge 1988, p. 180. Si veda anche Kimberley Curtius, *Our Sense of the Real: Aesthetic Experience and Arendtian Politics*, Cornell University, Ithaca, NY 1999, pp. 7 e ss.

letterarie, rappresenta un processo di riconoscimento¹⁴. In modo simile alla tragedia, i racconti, le narrazioni, ci fanno rivivere l'azione e ciò che è accaduto nella forma del patire, del sopportare¹⁵. La narrazione rende possibile questo sopportare senza negare la realtà dell'accaduto da cui emerge il dolore. La storia, il racconto, rivela il significato di ciò che, altrimenti, rimarrebbe una sequenza insopportabile di meri accadimenti. In sintesi, solo attraverso la trasformazione derivata dalla ripetizione che il poeta o lo storico mettono in moto, il passato può accedere allo spazio comune.

Il significato dell'accaduto non è dato, emerge nella ripetizione nella memoria, che agisce sempre in forma retrospettiva; affiora soltanto «quando abbiamo messo a tacere l'indignazione e l'ira che ci spingono all'azione», quando l'azione è conclusa, e si è trasformata in storia suscettibile di essere narrata. Ricordando il passato attraverso il racconto, la rete degli atti individuali si converte in avvenimento, in un tutto significativo. Lo *storytelling* raccoglie ciò che è disperso, ne «rivela il significato senza commettere l'errore di definirlo [...] determina l'accettazione e la riconciliazione con le cose per quel che sono realmente»; e, bisogna aggiungere, il significato non è del tutto separabile dalla storia narrata¹⁶.

Arendt insiste sul carattere unificante della narrazione: nel racconto diamo un senso all'eterogeneo – azioni passioni, circostanze, rovesci della fortuna– senza per questo annullarlo o definirlo. Come ha scritto Simona Forti: «La narrazione è in sostanza un artificio linguistico che ricostruisce ciò che è avvenuto nella storia attraverso una trama che privilegia agenti umani

¹⁴ La parola «riconoscimento» [recognition] è usata in inglese per tradurre quella che Aristotele nella *Poetica* denomina *anagnorisis* e di cui scrive «è il rivolgimento dall'ignoranza alla conoscenza» (*Poetica* 1452a). «Recognition [as anagnorisis] is a creative shock, where an element from the past jolts consciousness out of joint and thereby helps in the creation of novelty» (E. Bloch) Il riconoscimento che Arendt sembra avere in mente è un processo per mezzo del quale un agente, la cui azione ha avuto termine, ascolta o si converte in spettatore di racconti ed sperimenta, nell'immaginazione, il patimento delle sue azioni trascorse» (Robert Pirro, *Hannah Arendt and the Politics of Tragedy*, Northern Illinois University Press, Illinois 2001 pp. 134 e ss.).

¹⁵ Hannah Arendt, *L'umanità in tempi bui. Riflessione su Lessing*, cit., p. 225. In una nota dell'Agosto del 1953, Arendt scrive: «La conseguenza essenziale di questa naturalizzazione è che scompaiono le *πραγματα* y *παθηματα*, le azioni e la "endurance" (*παθειν*: sopportare); per questo Faulkner, quando comprese il significato della "endurance", introdusse la passione nel romanzo, che prima non vi appariva», *Quaderni e diari. 1950–1973*, cit., Quaderno XVII [23].

¹⁶ Lettera di Arendt a William O' Grady (16 de luglio de 1975) «Non fidarti del narratore, fidati di quel che si narra», citato da Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, Bollati Boringhieri, Torino 2006.

piuttosto che processi impersonali e che non fa mai derivare il significato del particolare dal generale»¹⁷. Ci troviamo dunque distanti dalla teleologia propria delle filosofie della storia e delle spiegazioni causalistiche derivate dalla volontà di convertire la storiografia in una scienza. Inoltre, a differenza dei filosofi moderni della storia, Arendt considera che la concezione continuista della storia sia indifendibile: non esiste un unico racconto che stabilisca il significato delle azioni e degli accadimenti. Non c'è un unico spettatore né un solo attore: la storia «è una storia [story] che ha molti inizi ma nessuna fine»¹⁸ e bisogna dare conto di ciò che sfugge alla razionalità chiusa che non contempla le fratture e l'inaspettato.

Così, Arendt osserva che, sebbene la narrazione «non risolve alcun problema e non allevia alcuna sofferenza; non padroneggia nulla una volta per tutte», essa aggiunge tuttavia qualcosa al repertorio del mondo che ci sopravvivrà. La perpetuazione della memoria nel racconto è il rimedio alla fragilità, poiché la narrazione imita l'imprevisibilità della condizione umana e riproduce *poeticamente* la contingenza¹⁹, senza cancellarla.

L'articolo su Lessing, che fu scritto a partire dal discorso pronunciato, e il libro in cui poi Arendt lo incluse, *Men in Dark Times*, ci permette di seguire alcuni dei suoi «treni di pensiero» o fili di pensiero»²⁰. Tra tali fili, in queste pagine vorrei seguire quello che concerne l'importanza della letteratura, e in particolar modo della poesia, una volta che abbiamo constatato i limiti delle scienze sociali nel farsi carico dell'accaduto e degli eventi del presente, a causa della loro impersonale ed accreditata «voce da nessuna parte»²¹; in secondo luogo, vorrei mettere in risalto il filo che concerne il ricordare come una forma di salvezza dalla rovina del tempo,

¹⁷ Simona Forti, *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Milano, FrancoAngeli 1996, p. 236.

¹⁸ Hannah Arendt, *Comprensione e politica*, in Hannah Arendt, *Archivio 2. 1950-1954*, Feltrinelli, Milano 2003 p. 94.

¹⁹ Olivia Guaraldo, *Politica e racconto. Trame arendtiane della modernità*, Roma, Meltemi 2003, p. 119.

²⁰ Per una comparazione tra l'articolo e il discorso pronunciato, si veda Ingeborg Nordmann, *Auf die Freiheit kommt es an*, in Hannah Arendt, *Rede am 28 September 1959 bei der Entgegennahme des Lessing-Preises der Freien und Hansenstadt Hamburg*, Europäische Verlaganstalt, Amburgo 1999.

²¹ Lisa Disch, *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1994, cap. 4.

soprattutto quando si è perduta la fede nella tradizione e nel carattere indistruttibile del mondo.

Arendt nota che «anche se abbiamo perso i parametri con cui misurare [...], un essere la cui essenza è l'inizio può avere abbastanza originalità dentro di sé per comprendere senza categorie preconcepite e giudicare»²², per pensare in modo diverso, «senza balaustre», senza ringhiera. L'accaduto che non cessa di sopravvenire, di intessersi nelle reti del presente, attende un'eco, chiede di essere trasmesso, confidato²³. Come scrisse nel 1963, resterà sempre qualcuno che possa raccontare la storia, ma: come trasmettere l'interruzione, come riannodare i fili²⁴? La letteratura fornisce uno strumento particolarmente potente per riflettere sulla relazione tra presenza ed assenza, tra il «prima» e l'«ora», per la riflessione sul tempo²⁵.

Hannah Arendt è in modo preminente una teorica dei cominciamenti, tutti i suoi libri possono essere considerati come storie, racconti dell'inatteso (tanto se si occupano degli orrori del totalitarismo o dell'alba nuova della rivoluzione), e le considerazioni sulla capacità umana di iniziare qualcosa di nuovo impregnano interamente il suo pensiero.²⁶ Le sue riflessioni sulla storia, il passato, la memoria e il racconto portano il segno di un netto riconoscimento della fragilità e della contingenza delle questioni umane, come pure della decisione di non piegarsi all'idea secondo cui per dar conto degli accadimenti umani sarebbe necessario ovviare a ciò che è concreto e

²² Hannah Arendt, *Comprensione e politica*, cit., p. 96.

²³ Françoise Proust, *Le récitant*, en *Ontologie et politique*, Tierce, Parigi 1989, p. 102.

²⁴ Arendt non si sofferma sulla questione, che invece si posero poeti come Paul Celan nella sua allocuzione di Bremen, di come sia possibile tornare ad aver fiducia nella lingua quando questa è stata costretta a passare attraverso le molteplici nebbie di un discorso omicida senza disporre di parole per dire quel che era successo («Allocuzione. In occasione del conferimento del Premio letterario della libera città di Brema» in Paul Celan, *La verità della poesia. Il meridiano e gli altri scritti in prosa*, Einaudi, Torino 1993; o filosofe come Sarah Kofman, che scrive: «Non c'è racconto, non è più possibile narrare come se gli avvenimenti che hanno rotto la continuità storica non avessero anche determinato la fine di quel tipo di letteratura narrativa basata sulla chiarezza, la continuità, la seduzione e il senso» (*Parole soffocate*, Marietti, Genova 2010). Tuttavia Arendt dedica un lungo articolo a Nathalie Sarraute, un'autrice la cui opera è lontana dalle convenzioni tradizionali del romanzo (*I frutti d'oro di Nathalie Sarraute*, Susannah Young-Ah Gottlieb, *Introduction*, in Hannah Arendt, *Reflections on Literature and Culture*, Stanford University Press, Stanford (CA) 2007).

²⁵ Susannah Young-Ah Gottlieb, *Introduction*, in Hannah Arendt, *Reflections on Literature and Culture*, cit., p. XIII

²⁶ Margaret Canovan, *Introduction*, in Hannah Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago, Chicago 1998, p. VII.

particolare ed eliminare, nello stesso gesto, la dimensione della pluralità e l'imprevedibilità propria dell'azione. Scriveva nel suo *Diario filosofico*: «Appena cerchiamo di sfuggire all'arbitrarietà e alla contingenza del concreto, cadiamo nell'arbitrarietà e nella contingenza dell'astratto, che si manifestano nel fatto che il concreto è disposto a lasciarsi dominare da qualunque necessità del pensiero»²⁷. Questo ci permette di comprendere alcune ragioni della sua distanza dalle scienze sociali, dal momento che considera che ogni «scienza si basa di necessità su alcuni assunti impliciti, elementari e assiomatici che si affermano o vengono demoliti solo quando si imbattono in fenomeni del tutto inattesi, che non sono più comprensibili all'interno del quadro categoriale in vigore»²⁸. Perciò, le scienze sociali sarebbero intrinsecamente incapaci di comprendere i fenomeni senza precedenti, poiché fanno appello a tipi ideali o nutrono la tendenza a tracciare analogie rendendo impercettibile l'impatto dell'esperienza o la specificità dell'accadimento²⁹.

A questo proposito è utile ricordare la sua risposta a Eric Voegelin quando questi criticava *Le origini del totalitarismo* perché non forniva un'analisi scientifica e oggettiva dell'accaduto, e raccomandava all'autrice di approssimarsi al fenomeno *sine ira et studio*³⁰. Ma Arendt considera che descrivere i campi di sterminio con obiettività equivale a condonarli, e che il condono non viene meno per il solo fatto che, di seguito, accanto alla descrizione oggettiva, si aggiunge una condanna. Scrivere senza collera suppone, per lei, eliminare dal fenomeno una parte della sua natura, una delle sue inerenti qualità. Di fronte al totalitarismo, l'indignazione o l'emozione non oscurano nulla, sono piuttosto parte integrante della cosa. Pertanto, l'assenza di emozione non si colloca all'origine della comprensione, poiché l'opposto dell'«emozionale» non è in assoluto il «razionale» —quale che sia il senso che attribuiamo a questo termine—, bensì, in ogni caso,

²⁷ Hannah Arendt, *Quaderni e diari. 1950-1973*, cit., Quaderno XXI, [75], gennaio de 1956, p. 537.

²⁸ Id., *Le tecniche delle scienze sociali e lo studio dei campi di concentramento*, *Archivio 2. 1950-1954*, cit., p. 7.

²⁹ Per alcuni studi recenti sul trattamento arendtiano delle scienze sociali si vedano: Steven Aschheim, *Against Social Science: Jewish Intellectuals, the Critique of Liberal-Bourgeois Modernity, and the (Ambiguous) Legacy of Radical Weimar Theory*, in Id., *In Times of Crisis. Essays on European Culture, Germans, and Jews*, Wisconsin University Press, Wisconsin 2001; Peter Baher, *Hannah Arendt, Totalitarianism, and the Social Sciences*, Stanford University Press, Stanford (CA) 2010.

³⁰ Hannah Arendt, «Una replica a Eric Voegelin», *Archivio 2. 1950-1954*, cit., p. 175.

l'«insensibilità», che è frequentemente un fenomeno patologico, o il «sentimentalismo», che è una perversione del sentimento. Arendt dichiara: «Se scrivo nello stesso modo 'obiettivo' sull'epoca elisabettiana e sul XX secolo, può benissimo darsi che il mio modo di affrontare i due periodi risulti inadeguato, perché, così facendo, rinuncio alla facoltà umana di sintonizzarmi su entrambi»³¹. In questo senso, segnala che bisogna descrivere il fenomeno totalitario (al pari degli eventi rivoluzionari) «così come esso si presenta, non sulla luna, ma nel bel mezzo della società umana»³², e che questo implica descrivere l'accaduto lasciando che intervengano l'indignazione o l'entusiasmo, trattare il fenomeno nel suo contesto umano, in modo tale che l'esperienza personale risulti necessariamente implicata nella ricerca. Tuttavia, Arendt non apprezza le passioni per la forza con cui ci investono, bensì per la «quantità di realtà che la passione trasmette»³³.

Arendt aveva già insistito su questa idea, e aveva sostenuto che la volontà di obiettività delle scienze sociali elimina ogni possibilità di comprendere i fenomeni umani e sopprime ogni responsabilità. Così scriveva nel suo *Diario filosofico*: «È necessario comprendere che l'indignazione morale, per esempio, è un ingrediente essenziale della povertà, se vogliamo intendere la povertà come fenomeno umano»³⁴. Comprendere non significa perdonare o condonare, bensì pensare ed esprimere ciò che facciamo, cioè, parlarne, nominare cose e persone, indicare le proprie responsabilità e quelle altrui, prendere posizione rispetto a quel che accade.

Come ha osservato Lisa Disch, Arendt rimpiazza la lingua *letterale* delle scienze sociali con la *riecheggiate* «voce della poesia»³⁵. E, possibilmente, non solo perché lo sguardo delle scienze sociali disprezza il particolare, ma perché è priva del «gusto del mondo», della responsabilità politica³⁶. Di fatto lo sguardo di Arendt è sempre politico e dominato dalla

³¹ Ivi, p. 176.

³² Ibidem.

³³ Id., *L'umanità in tempi bui. Riflessione su Lessing*, cit., p. 213.

³⁴ Id., *Quaderni e diari. 1950–1973*, cit., Cuaderno IV, [8], maggio 1951.

³⁵ Lisa Disch, cit.

³⁶ È necessario puntualizzare che «Arendt non si è distinta per essere stata una pensatrice dell'arte», sebbene nella sua opera si possano individuare due angoli dai quali lei osserva l'arte: 1) il capitolo *La permanenza del mondo e l'opera d'arte* di *Vita Activa. La condizione umana* y 2) quello che ha a che vedere con la rilettura della *Critica del giudizio* di Kant, si veda Fina Birulés, & Lorena Fuster, «En la brecha del tiempo» in Hannah Arendt, *Más allá de la filosofía. Escritos sobre cultura, arte y literatura*, Trotta, Madrid 2014, pp. 18 e ss.

parzialità sempre vigilante lessinghiana: i suoi riferimenti ai testi letterari (di Rilke, Kafka, Blixen, Brecht, Faulkner, Conrad, Auden, Char, tra gli altri), spesso frammentari, non vengono quasi mai presentati come prove: creano piuttosto stratificazioni, polifonia, pluralità, resistono contro l'inaridimento delle sorgenti della tradizione, senza tentare di armonizzare le voci dissonanti³⁷. I poeti e gli scrittori da lei citati non le interessano per il virtuosismo del loro dire, ma per la sapienza dei loro racconti folgoranti, sequenze narrative brevi che condensano o metaforizzano la testimonianza personale di un'esperienza storica³⁸.

La narrazione è, in sostanza, un artificio linguistico che ricostruisce quanto è accaduto nella storia attraverso una trama che privilegia gli agenti umani sui processi impersonali e che non deduce il significato del particolare dal generale³⁹; imita l'imprevedibilità della condizione umana e ne riproduce *poeticamente* la contingenza, senza cancellarla, a differenza delle narrazioni totalizzanti che negano il suo carattere evenemenziale⁴⁰.

Non sorprende, allora, che Arendt, presentando il corso «Esperienze politiche nel secolo XX» che impartì all'Università di Cornell nel 1965, abbia parlato di «esercizi di immaginazione», avvertendo gli studenti del fatto che avrebbero letto «una montagna di letteratura di finzione, con l'obiettivo di ottenere un'esperienza non brutta, ma priva di allusioni teoriche»⁴¹. Allo

³⁷ Marie Luise Knott, *Hannah Arendt. Un ritratto controcorrente*, Cortina, Milano 2012, p. 94. Lisa Disch (cit.) scrive che l'interesse dei saggi arendtiani di critica alle scienze sociali «risiede non tanto nel presentare un "caso" contro il positivismo quanto piuttosto nel presentare un "caso" a favore dello *storytelling*. Arendt è eccezionale perché effettivamente racconta storie su Dreyfus e Disraeli, utilizza passaggi di Proust e allude a Lawrence d'Arabia a sostegno delle affermazioni teoriche che avanza nelle *Origini del totalitarismo*».

³⁸ Julia Kristeva, *El genio femeninile. Hannah Arendt. La vita, le parole*, Donzelli, Roma 2005.

³⁹ Simona Forti, *Vita della mente, tempo della polis*, Franco Angelli, Milano 1996, pp. 276-277.

⁴⁰ Olivia Guaraldo, *Politica e racconto. Trame arendtiane della modernità*, Meltemi, Roma 2003, p. 119. Seguendo Jacques Taminiaux, si potrebbe caratterizzare l'evento come ciò che, tanto per gli individui come per le collettività, emerge a titolo singolare e impreveduto, appare nel tempo come notorio e come tale merita di essere ricordato, così che suppone la riorganizzazione dell'esperienza (Jacques Taminiaux *Acontecimiento, mundo y juicio según Hannah Arendt*, in Claudia Hilb (comp.), *El resplendor de lo público. En torno a Hannah Arendt*, Nueva Sociedad, Caracas, 1994, p. 133).

⁴¹ Questo corso ebbe un antecedente nel 1955, con il titolo *Contemporary Issues*, nell'Università di Berkeley e una prosecuzione nel 1968 alla New School for Social Research. Su tali corsi si veda: Celso Lafer, *Experiencia, acción y narrativa. Reflexiones sobre un curso de Hannah Arendt*, "Revista de Occidente", n. 305, 2006, pp. 87-89 e

stesso modo, nella sua opera i testi letterari non vengono trattati come documenti, ma come mediatori per l'immaginazione. Il vero artista non ci procura una finzione di pura fantasia; piuttosto crea sotto la guida dall'immaginazione—questa capacità di dislocarsi mentalmente e di penetrare nella densità del reale—confidando nel fatto «che alla fine l'immaginazione coglierà quantomeno un lampo della luce sempre inquietante della verità»⁴².

Come è noto, Arendt non cessa di ripetere che il pensiero sorge sempre dall'esperienza, ma intende che nessuna esperienza può acquisire un senso se non è soggetta all'azione dell'immaginazione. «Senza rivivere la vita nell'immaginazione non si può mai vivere pienamente», scrive nel saggio dedicato a Karen Blixen⁴³. La facoltà dell'immaginazione trasforma l'oggetto visibile nell'immagine invisibile, e ci consente la rap-presentazione — il rendere presente quel che è assente per i sensi⁴⁴. Soltanto grazie all'immaginazione possiamo distanziarci dalle nostre condizioni particolari e soggettive, quelle che ci sono date, perché essa ci permette di «vedere le cose nella giusta prospettiva, e ci dà la forza sufficiente per porre ciò che è troppo vicino a una distanza tale da poterlo vedere e comprendere senza distorsioni e pregiudizi; ci dà la generosità per colmare gli abissi che ci separano da ciò che è troppo lontano da noi come se ci fosse familiare [...] l'esperienza diretta stabilisce un contatto troppo stretto e la mera conoscenza innalza delle barriere artificiali»⁴⁵. L'immaginazione ci rende «viaggiatori», ci consente di muoverci liberamente nel mondo, di giudicare.

Quando, in diversi momenti nel corso della sua opera, Arendt volge lo sguardo alla *Critica del giudizio* di Kant, in cerca di un pensare politico che, sebbene supponga la prospettiva dello spettatore ritirato e distante dalla partecipazione alla vita ordinaria, presti attenzione al particolare e sia cosciente del fatto che scomparirà se non comunica e se non si sottomette al giudizio degli altri, lo trova nel *giudizio riflessivo*, il quale ci permette di

Wolfgang Heuer, *La imaginación es el prerrequisito del comprender*, "Cadernos de Ética e Filosofia Política", 7, Departamen o de Filosofia de la Universidad de São Paulo, 2005.

⁴² Hannah Arendt, *Comprensione e politica*, cit., p. 97.

⁴³ Hannah Arendt, *Isak Dinesen 1885-1963*, in *Men in Dark Times*, cit. (trad. it. "Aut-Aut", nn. 239-40 1990, p. 169).

⁴⁴ Sull'immaginazione nel pensiero di Arendt, si veda Lorena Fuster, *Arendt i la imaginació*, "Taula, quaderns de pensament" n. 43, 2011, pp. 59 e ss., e *La imaginación: un actor secundario bastante desatendido*, in Ángel Prior & Ángel Rivero (eds.), *Filosofía, Historia y Política en Ágnes Heller y Hannah Arendt*, Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones, Murcia 2015.

⁴⁵ Hannah Arendt, *Comprensione e politica*, cit., p. 98.

giudicare al cospetto di eventi inattesi, inediti, e in condizioni tali per cui non esistono criteri o regole stabiliti. Quando giudichiamo, ricorriamo all'immaginazione per metterci al posto dell'altra persona, pensiamo con la mentalità allargata (*enlarged mind*). Chi pensa con una mentalità allargata, diceva lo stesso Kant (KU, § 41), deve tirarsi al di fuori e al di sopra delle condizioni soggettive private del giudizio e riflettere sul proprio giudizio da un punto di vista generale (che non può determinare altrimenti che mettendosi al posto degli altri) (KU, § 40). Per usare i termini di Arendt, egli ha educato la propria «immaginazione a recarsi in visita»; ma questo non suppone una sorta di empatia attraverso cui potremmo trasferirci nella testa di tutti gli altri, quanto piuttosto l'impegno a *pensare da sé*. Si tratta di «essere e di pensare nella mia identità dove io non sono realmente»⁴⁶.

Questo pensare ampio, in principio, non ha limiti: «quante più posizioni altrui ho presente nella mia mente mentre sto ponderando una data questione [...], tanto più forte sarà la mia capacità di pensiero rappresentativo e tanto più valide saranno le mie conclusioni finali, la mia opinione»⁴⁷. Cosicché il giudicare ci informa non solo su che aspetto abbia il mondo, ma anche su chi appartiene a esso. A questo proposito, l'accento cade sulla comunicabilità come condizione del giudizio di gusto; chi giudica si trova complicato con gli altri, e ne tiene in considerazione i giudizi. Tale modo di pensare ci offre una certa imparzialità, una «parzialità sempre vigilante», ma non ci dice «come agire», sebbene, dopo la perdita della tradizione, ci aiuti ad ancorarci al mondo. Si direbbe allora che l'umanità non esista in astratto, ma si trovi nei giudizi, attraverso i quali corteggiamo l'assenso degli altri, pur senza aspirare all'unanimità. Orbene, come sottolinea Collin: «Non si tratta di rinnovare una comunicabilità costituita, ma di inaugurare una comunicazione senza garanzia. Non si tratta di confermare il ritmo di un senso comune latente, ma di fare appello a un senso comune che è sempre rinviato». Condividere il giudizio significa comunicazione: fare appello al consenso degli altri, persuaderli; significa essere insieme in un mondo comune. Quando giudichiamo e comunichiamo *scegliamo compagnie* ed esprimiamo preferenze; formiamo un circolo di amici tra i nostri contemporanei e anche tra i nostri predecessori⁴⁸.

⁴⁶ Id., *Verità e politica, seguito da: La conquista dello spazio e la statura dell'uomo*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 48.

⁴⁷ Ivi, pp. 48-49.

⁴⁸ Arendt scrive: «Interpretare e citare, solo per avere testimoni, e anche per guadagnarsi amici» (*Quaderni e diari. 1950-1973*, cit., Novembre 1969, Quaderno XXVII, [7]).

Invece che stringere alleanza con gli intellettuali, «i loro», che in ogni momento si mostrano certi di aver compreso i problemi e le soluzioni, Arendt sembra puntare su quegli scrittori e artisti che assumono il proprio tempo e la fragilità della condizione mondana senza crearsi un guscio. Come fa notare Bérénice Levet riferendosi ad Arendt, il fatto stesso di preferire la compagnia di narratori e poeti «è “una questione di gusto”; di gusto nel senso forte, nobile e kantiano del termine e, quindi, di giudizio»⁴⁹.

⁴⁹ Bérénice Levet, *Le musée imaginaire d'Hannah Arendt*, Stock, Parigi 2011, p.18.

DUE PROSPETTIVE SUL CONFLITTO TRA I SESSI
MARÍA ZAMBRANO E ROSA CHACEL
Elena Laurenzi

Abstract

Rosa Chacel and María Zambrano did not identify with feminism and made negative judgments against feminist movements; nevertheless their friendship was marked from the beginning by the awareness of the peculiar position they occupied, as women, in the intellectual world of Spain at the beginning of the century. The essay starts from the bond of Chacel and Zambrano towards the Ortega y Gasset magisterium to measure the implicit but clear distance between the two disciples towards the teacher on the theme of love and the relationship between men and women. The analysis focuses on some essays of the '30s and '40s, in which the two young authors reflect and discuss the hegemonic theories on the difference and complementarity between the sexes that circulated in Europe and in the pages of the *Revista de Occidente*.

Key words: Zambrano; Chacel; Ortega; love; conflict; sexual difference; gender.

Un'amicizia all'insegna del magistero orteghiano

Anche se sono noti i giudizi critici che sia Rosa Chacel sia María Zambrano rivolsero ai movimenti femministi¹, l'amicizia che le unì fu segnata fin dagli inizi dalla consapevolezza della posizione peculiare che, in quanto donne, occupavano nel mondo intellettuale della Spagna di inizio secolo. Chacel e Zambrano appartenevano alla generazione di quelle che Shirley Mangini ha chiamato «las modernas de Madrid»: donne che rompevano le barriere degli spazi definiti e dei ruoli prestabiliti per entrare in luoghi fino a quel momento a loro preclusi – le *tertulias*, le stanze della politica, le riviste letterarie, le aule universitarie. Si trattava di donne, artiste, scrittrici, che reinterpretarono la formazione classica ricevuta alla ricerca di uno stile fuori dai canoni, e sentirono di avere sufficiente autorevolezza per opinare sulla filosofia, l'arte, la politica. Donne, infine, con una chiara coscienza femminista, anche se espressa in termini spesso obliqui, non diretti: «denunciaban sin decirlo con claridad, pero denunciaban al fin y al cabo»².

In un omaggio a Rosa Chacel scritto nel 1988, María Zambrano evoca in modo incisivo l'effetto che ebbe su di lei, ancora adolescente, la notizia che a Madrid una giovane donna parlava pubblicamente di filosofia:

En Segovia, yo sola, una muchacha, oí decir de aquella persona que más contaba para mí, en el orden literario y naturalmente afectivo, en el que, de cierta manera, tenía la clave de mis sueños: “María, he conocido y oído en Madrid a una muchacha, tan joven como tú, hablar de Nietzsche en el Ateneo de Madrid. Ya no eres única, ella se te ha adelantado. Tiene talento, belleza y el hado del genio en su frente”. Yo temblé de alegría y también un poco angustiada³.

¹ Cfr. per esempio l'intervista rilasciata da Rosa Chacel a María Asunción Mateo, in cui può leggersi: «[Los movimientos feministas] me parecen completamente estúpidos. Los detesto, son completamente absurdos». Rosa Chacel, *Encuentro con Rosa Chacel*, in María Asunción Mateo, *Retrato de Rosa Chacel*, Madrid, Galaxia Gutemberg/Circulo de Lectores, 1993, p. 68. Da parte sua, María Zambrano affermava in una intervista a Victor Claudín: «Esa cuestión feminista es un tremendo y atroz equívoco. Un error». María Zambrano, *María Zambrano, diálogo del pensamiento y el corazón, Entrevista a Victor Claudín*, «Liberación», 16-12-1984.

² Shirley Mangini, *Las modernas de Madrid: las grandes intelectuales españolas de la vanguardia*, Barcelona, Ediciones Península 62, 2001, p. 116.

³ María Zambrano, *Rosa*, «Un ángel más», 3-4, Valladolid, 1988, pp. 11-12. La «persona que más contaba» era il cugino Miguel Pizarro, poeta granadino amico di Lorca e frequentatore della Residencia de Estudiantes a Madrid, a cui la giovane María Zambrano era legata da una relazione sentimentale fortemente contrastata dalla famiglia.

Il ricordo di María Zambrano si riferisce agli inizi degli anni '20, quando lei, influita dal magistero paterno, si consolidava nella decisione alquanto avanguardista di studiare filosofia, mentre Rosa Chacel, di sei anni più grande di lei, già frequentava l'Ateneo di Madrid – foro di idee, polemiche e dibattiti –, e leggeva appassionatamente Nietzsche. Di lì a cinque anni, nel 1927, le due “moderne” avrebbero avuto molteplici occasioni d'incontro e di scambio, nello scenario animato della Madrid dell'ante-guerra. La scrittrice, di ritorno da alcuni anni trascorsi a Roma insieme al marito, il pittore Timoteo Pérez Rubio, e con in tasca il suo primo romanzo, avrebbe stabilito rapporti con i circoli letterari e culturali più influenti: l'Ateneo, il Café Pombo, la Granja de Henares, la *Revista de Occidente*; la filosofa, stabilitasi nella capitale e avendo conseguito la laurea, sarebbe diventata una delle più brillanti collaboratrici di Ortega, nonché una figura di spicco del movimento studentesco pro-repubblicano.

L'amicizia che le unì fu «fiel pero no constante»⁴: le vicende della Guerra civile le divisero per un tempo, ma María Zambrano afferma, nel suo omaggio a Chacel, di non aver mai perduto quella iniziale ammirazione: Rosa restò per lei «no digo un juez sino un supremo testigo». Da parte sua, Rosa Chacel si riferì sempre a María Zambrano con ammirazione, dedicandole una poesia profondamente compenetrata nel peculiare filosofare dell'amica:

Una música oscura, temblorosa,/cruzada de relámpagos y trinos,/de maléficó hálitos, divinos,/del negro lirio y de la eúrnea rosa./ Una página helada, que no osa/copiar la faz de inconciliables sinos./ Un nudo de silencios vespertinos/ y una duda en su órbita espinosa./ Sé que se llamó amor. No he olvidado,/tampoco, que seráficas legiones,/hacen pasar las hojas de la historia./ Teje tu tela en el laurel dorado,/mientras oyes zumbiar los corazones,/y bebe el néctar fiel de tu memoria⁵.

Il legame con Ortega è un passaggio cruciale nell'amicizia tra Chacel e Zambrano. Per quel che riguarda quest'ultima è nota la relazione fondamentale che la legò al filosofo della *razón vital*, al quale non cessò di riferirsi come al proprio maestro fino agli ultimi scritti, pur nella

⁴ Ivi, p. 12. Di questa amicizia prolungata nel tempo, anche se intervallata da periodi di incomunicazione, danno testimonianza le lettere scritte da María Zambrano a Chacel: cfr. *Cartas a Rosa Chacel*, a cura di Ana Rodríguez-Fischer, Cátedra, Madrid, 1992, pp. 35-56. Su questa corrispondenza e sulla relazione intellettuale tra Chacel e Zambrano ha scritto Carmen Revilla: Carmen Revilla, *Amistades intelectuales: la mujer y las mujeres en la obra de María Zambrano*, Brocar, 35, 2011, pp. 91-107.

⁵ Rosa Chacel, *A María Zambrano*, in ID. *Poesía* (1931-1991), Tusquets Editores, Barcelona, 1992, p. 19.

consapevolezza precoce e salda dell'originalità del proprio percorso⁶. Da parte sua Rosa Chacel – nonostante avesse ricevuto una formazione artistica e non filosofica – riconobbe sempre il magistero di Ortega, raccontando in numerose occasioni come, nel corso del suo soggiorno giovanile a Roma, avesse letto appassionatamente le pubblicazioni orteghiane che arrivavano alla Accademia di Spagna del Gianicolo, e di come fosse stata profondamente influita dalle idee del filosofo, che l'orientarono nella scrittura del suo primo romanzo, *Estación ida y vuelta*. Un romanzo, quest'ultimo, composto addirittura con il proposito di mettere in prosa la filosofia di Ortega («imaginé [...] un hombre en el que la filosofía viviese su vida [...] por tener una idea clara de que la filosofía era algo viviente»⁷) e del quale arriverà a dire che manteneva, con la filosofia di Ortega, una relazione analoga a quella che collegava *La nausea* di Sartre alla filosofia di Heidegger⁸.

Nel suo saggio «Respuesta a Ortega. La novela no escrita»⁹, Chacel precisa anche i termini di questo influsso sulla propria vocazione letteraria, chiarendo che non si trattava tanto della tecnica narrativa esposta dal filosofo nelle sue «Ideas sobre la novela» (anche se a molte di queste ella si attenne, in particolare all'idea del romanzo come *dramatis personae*), quanto soprattutto dell'ispirazione all'idea della relazione dell'io con la propria circostanza espressa nelle *Meditaciones sobre el Quijote* – la stessa che attrasse la giovane Zambrano e che ella custodì come chiave dell'eredità orteghiana¹⁰.

⁶ Per una visione complessiva della relazione di María Zambrano con Ortega cfr. María Zambrano, *Escritos sobre Ortega*, a cura di R. Tejada, Trotta, Madrid, 2011.

⁷ Rosa Chacel, *Revisión de un largo camino*, «Cuenta y razón», 11, giugno 1983, pp. 89-100. Ripubblicato in ID. *La lectura es secreto*, La linterna sorda, Madrid, pp. 183-199, p. 189.

⁸ Ivi, p. 190.

⁹ Id., *Respuesta a Ortega. La novela no escrita*, «Sur», 241, (Buenos Aires), 1956, pp. 97-119. Ripubblicato in: id, *Rebañaduras*, a cura di Moisés Mori, Junta de Castiulla y León, Salamanca, 1986, pp. 65-90.

¹⁰ Come ha segnalato Ana Rodríguez Fischer, «La salvación de las cosas y la apertura a “la circunstancia” propugnadas por Ortega en las *Meditaciones del Quijote* fueron preceptos primerso y suficientes, nociones fundamentales para iniciar el camino hacia la novela». A. Rodríguez Fischer. *Rosa Chacel en su circunstancia*, in *Rosa Chacel. Premio Nacional de Letras Españolas*, Anthropos, Barcelona, 1987, pp 35-49, pp. 40-41. Analogamente scrive Zambrano in un saggio del 1987: «nel primo e il più poetico e il più bello dei suoi libri, nelle *Meditazioni del Quijote*, Ortega parlava delle circostanze come di supplicanti che chiedono di essere salvati, e diceva che anche il Manzanares, questo umile fiume di Madrid, ha il suo logos, ha la sua ragione. [...] è un sapere di salvezza, un sapere di trasformazione, e anche solo per questo, io gli sarò fedele». María Zambrano, «A modo de autobiografía», *Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura*, 70-71, 1987.

Il riconoscimento del magistero di Ortega è peraltro comune nei giovani della cosiddetta «Generación del 27». Come scrive Rosa Chacel «*El hecho Ortega* era una cuestión personal en toda mi generación»¹¹. La sua opera «abría una calzada de trazado y pavimentación limpiísimos. Transitabile [...] caminar por ella daba la seguridad de llegar a algún sitio [...] Ortega impuso su disciplina y todos – o casi todos- quedamos convencidos»¹².

Il carisma del filosofo derivava da molteplici aspetti della sua variegata azione culturale: la *Revista de Occidente* e l'editoriale omonima da lui fondate e dirette erano il mezzo di diffusione in Spagna della migliore cultura europea del momento; la sua scommessa per la «nuova politica» animava i movimenti giovanili contro la dittatura di Primo de Rivera; ma soprattutto il suo «imperativo dell'autenticità» stimolava nei giovani la capacità di pensare in modo autonomo e originale, a «tener relaciones íntimas con las ideas, grandes o pequeñas»¹³: «Aquello era un mero proceso de metabolismo. Ortega, más que enseñarnos, nos alimentaba, porque sus enseñanzas eran verdaderamente fértiles cuando las olvidábamos, cuando se perdían en nuestras venas y se difundían en nuestra voluntad»¹⁴.

Le *Meditaciones del Quijote*, da questo punto di vista, sono un libro fondamentale, proprio perché, come abbiamo visto, proclamano il principio della fedeltà a sé e alla propria circostanza che ispira e incoraggia il desiderio di trasformazione di tutta una generazione: «Meditar en el Quijote era ir por nuestro propio camino, sin más innovación que la de ir con los ojos abiertos a todo lo que pasaba y a todo lo que quedaba. Con este único ejercicio, las cosas podían ser “salvadas”. Las cosas y, lo que es más que cosa, “la circunstancia”, mundo de cada cual»¹⁵. Tuttavia, proprio la fedeltà alla propria esperienza e circostanza (nella quale si annovera la propria sessuazione femminile) induce le due giovani autrici a una (implicita ma ferma) presa di distanza dal maestro nella discussione sull'amore e sul rapporto tra i sessi. Su questo tema, come vedremo, il magistero di Ortega sembra lasciare spazio a quello di Diotima, poiché le due allieve si ergono, senza clamore ma con autorevolezza, a maestre del proprio maestro.

¹¹ Rosa Chacel, *Respuesta a Ortega. La novela no escrita*, cit., p. 65.

¹² Id., *Noticia*, in Id., «Estación. Ida y vuelta», Espasa Calpe, Madrid, 1999, pp. 7-16, p. 14.

¹³ Id., *Respuesta a Ortega. La novela no escrita*, cit., p. 72.

¹⁴ Ivi, p. 70.

¹⁵ Id., *Noticia*, cit., pp. 14-15.

Il dibattito sulla differenza e il conflitto tra i sessi nella Revista de Occidente

Alla fine degli anni '20, il dibattito sulla differenza e la relazione tra i sessi che aveva acceso l'Europa tra le due guerre trova risonanza nella *Revista de Occidente*, dove vengono pubblicati saggi tradotti di Simmel e Jung e contributi originali di Ortega, Marañón, Pérez de Ayala, Baeza tra gli altri.¹⁶ Nel suo insieme e nei suoi toni dominanti, il dibattito riproponeva la metafisica dei sessi che, con sfumature e argomenti diversi, si tramandava da secoli nella tradizione occidentale: postulava l'esistenza di due «principi» opposti e complementari, il maschile e il femminile, quali fondamenti ontologici della differenza tra uomini e donne che determinerebbero le diverse posizioni e ruoli nella società. A tali principi corrisponderebbero, a livello psicologico, le facoltà dello spirito e dell'anima. Secondo l'antropologia filosofica di Max Scheler¹⁷ che influisce profondamente su Ortega, lo Spirito sarebbe la facoltà propriamente umana in cui radicano pensiero e volontà, e pertanto costitutiva della cultura, mentre l'anima – identificata con la sfera emozionale, «la región de los sentimientos y emociones, de los deseos, de los impulsos y apetitos»¹⁸ – ha uno statuto ambiguo, essendo più prossima alla natura e in ogni caso estranea alla coscienza. Mentre lo Spirito vive nel mondo obiettivo della Verità e della Norma, un «orbe universal y transubjetivo», l'anima sarebbe, nelle parole di Ortega, «recinto privado frente al resto del universo que es, en cierto modo, región de lo público»¹⁹.

Sullo sfondo del dibattito si avverte nitidamente l'eco della profonda crisi seguita alla Grande Guerra e lo scoppio della Rivoluzione sovietica. Nella percezione degli intellettuali del tempo, la crisi di civiltà attraversata

¹⁶ Georg Simmel, *Lo masculino y lo femenino. Para una psicología de los sexos*, «Revista de Occidente», serie 1, 5, Madrid, 1923, pp. 218-236; Id, *Cultura femenina*, «Revista de Occidente», serie 1, 21 e 23, Madrid, 1925, pp. 273-301 e pp. 170-199; Carl Gustav Jung, *La mujer en Europa*, «Revista de Occidente», serie 1, 26, Madrid, 1929, pp. 1-32; Gregorio Marañón, *Sexo y trabajo*, «Revista de Occidente», serie 1, 18, Madrid, 1924, pp. 331-332, Ramón Pérez De Ayala, *Sobre las mujeres, el amor y don Juan*, «Revista de Occidente», serie 1, 20, Madrid, 1925, pp. 129-145. Rilevanti sono anche i saggi sull'amore che Ortega scrisse tra il 1923 e il 1926, e successivamente raccolti nel volume *Estudios Sobre el Amor*: José Ortega Y Gasset, *Estudios Sobre el Amor*, Alianza, Madrid, 1980.

¹⁷ Cfr. Max Scheler, *La idea del hombre y la historia*, Buenos Aires, Ed. Siglo Veinte, 1998.

¹⁸ Così definisce Ortega l'anima nel suo saggio *Vitalidad alma y espíritu* che ispirò Zambrano nel suo *Hacia un saber sobre el alma*. José Ortega y Gasset, *Vitalidad, alma y espíritu*, (1924), in *Obras Completas*, tomo 3, Revista de Occidente, Madrid, 1946, p. 462.

¹⁹ José Ortega Y Gasset, *Vitalidad alma y espíritu*, cit., p. 467.

dall'Europa si riflette nella confusione dei ruoli e delle condotte proprie di uomini e donne, nel disfacimento del matrimonio borghese e nella perdita dell'armonia nella coppia: in breve, nel disordine delle case e dei letti. Di fatto, se da una parte tutta la discussione appare nient'altro che la conferma di vecchi e logori stereotipi di genere –un ennesimo capitolo della «historia breve» dell'eterno femminile, come scriveva Mounier²⁰- dall'altra non può non sorprendere la riproposizione di una terminologia e un approccio metafisici quando, da almeno due secoli, il pensiero filosofico si era installato nella sua «epoca critica», e quindi nella consapevolezza del carattere prospettico della conoscenza; una consapevolezza fatta propria e teorizzata, nella fattispecie, da Ortega. Proprio perché incongruente con le posizioni filosofiche degli autori, la metafisica dei sessi manifesta, a ogni evidenza, il suo valore politico²¹: in un'epoca di grande espansione della presenza e del protagonismo delle donne (a livello lavorativo, culturale e politico) il tentativo è porre una diga alla forza della loro emancipazione, lanciando un allarme paternalistico sul danno che questa “assimilazione al maschile” provocherebbe alle stesse donne, in termini di perdita di identità e di disordine morale, psicologico ed esistenziale. Attraverso la retorica della valorizzazione positiva della differenza femminile, si perpetua la differenza stessa, e al contempo si ribadisce l'esclusione delle donne dalla sfera pubblica come se questa rispondesse al loro interesse.

A tale impianto strategico del discorso maschile, Rosa Chacel e María Zambrano rispondono in tempi diversi e con diversi argomenti, ma entrambe con una lucidità e una autorevolezza sorprendente se si considera la loro giovane età e la relazione di discepolato che, come abbiamo detto, le legava a Ortega.

Bisogna tuttavia notare, prima di entrare nelle argomentazioni sviluppate dalle due autrici, che nella loro aperta polemica contro i teorici della differenza e della complementarità tra i sessi nessuna delle due chiama in causa Ortega, probabilmente per una sorta di discrezione o di timore. Solo più tardi, come vedremo, Chacel ammetterà che se Simmel era l'obiettivo principale dei suoi strali, anche con Ortega maturava il dissenso. Quest'ultimo

²⁰ Emmanuel Mounier, *La femme aussi est une personne*, «Esprit», 45, Paris, 1936. (Ripubblicato in *Ouvres*, éditions du Seuil, Paris 1961, pp. 479-649).

²¹ Si veda su questo punto la lucida analisi di Françoise Collin: Françoise Collin, *Diferencia y diferendo: la cuestión de las mujeres en la filosofía*, in G. Duby, M. Perrot, (a cura di), *Historia de las mujeres*, Tomo 5, Taurus, Madrid, pp. 291-322.

infatti, nei suoi scritti sull'amore, ribadiva i più obsoleti argomenti in voga²². Per Ortega, il femminismo rappresenta un movimento superficiale che si limita a rivendicare la presenza femminile nel mondo nelle forme dell'agire maschile: «Es increíble que haya mentes lo bastante ciegas para admitir que pueda la mujer influir en la historia mediante el voto electoral y el grado de doctor universitario tanto como influye por [...] su mágica potencia de ilusión»²³. Nell'opinione espressa dal filosofo, il ruolo proprio della donna è di essere «el concreto ideal», «encanto, ilusión», del maschio²⁴. In questo potere «mágico» di illusione si condensa «la alta misión biológica que la hembra humana atañe en la historia»²⁵. Secondo gli schemi dell'idealismo amoroso –che Ortega riproduce nonostante altrove li criticasse²⁶– la donna influisce nella storia esclusivamente come oggetto di attrazione. Inoltre, con sincerità alquanto *naïve*, Ortega sostiene che ciò che di lei attrae l'uomo non è qualcosa che le appartenga, quanto piuttosto l'immagine maschile che in lei si riflette: «medio cristalino donde dan su refracción los grandes ideales concretos. Así podía decir Shelley a su amada: *Amada, tú eres mi mejor yo!*»²⁷. Al margine di tali qualità riflesse, la donna si vede assimilata per completo alla natura: la sua esistenza è quella del vegetale, il suo influsso nel mondo è quello del clima, il suo sapere un sentire emotivo privo di concetto e di cognizione. Persino nella sua vita intima Ortega nota una povertà desolante determinata dalla mancanza di immaginazione e dalla fissazione univoca dell'attenzione²⁸. «La mejor lírica femenina –scrive nel saggio sulla poetessa Ana de Noalís– al desnudar las raíces de su alma, deja ver la monotonía del eterno femenino y la exigüidad de sus ingredientes»²⁹.

²² Come osserva Raquel Osborne, Ortega non trascende la sua epoca, su questo piano, e in particolare si appropria degli aspetti peggiori di Simmel: Raquel Osborne, *Note sur la première réception de Simmel en Espagne*, «Le Cahiers du GRIF», 40, Paris, 1989, p.106.

²³ José Ortega Y Gasset, *Estudios sobre el Amor*, cit., p. 132.

²⁴ Ivi, p. 131.

²⁵ Ivi, p. 127.

²⁶ Nel suo prologo al libro di Victoria Ocampo *De Francesca a Beatrice*, Ortega critica l'idealismo amoroso medioevale, considerandolo un riflesso di quella che chiama la «propensión idealista de Occidente» che «aspira a sustituir la vida por la idea». José Ortega Y Gasset, *Estudios sobre el amor*, cit., p. 143.

²⁷ Ivi, pp. 133 e 140.

²⁸ Cfr. per esempio la definizione della donna come «sujeto ipnótico» nel saggio *Amor en Stendhal*, in José Ortega Y Gasset, *Estudios sobre el Amor*, cit., p. 62.

²⁹ José Ortega Y Gasset, *La poesía de Ana de Noailles*, in Id., *Estudios sobre el Amor*, cit., p. 119.

L'argomento sull'interiorità femminile serve in primo luogo per riaffermare la separazione degli ambiti di azione di uomini e donne:

Es vano oponerse a la ley esencial y no meramente histórica, transitoria o empírica, que hace del varón un ser sustancialmente público y de la mujer un temperamento privado. Todo intento de subvertir ese destino termina en fracaso. No es azar que la máxima aniquilación de la norma femenina consista en que la mujer se convierta en “mujer pública”, y que la perfección de la misión varonil, el tipo más alto de existencia masculina sea el “hombre público”³⁰.

Ortega, per di più, si spinge a teorizzare qualcosa che in altri autori resta implicito, affermando che le donne sono prive di personalità individuale: «La personalidad de la mujer es, más bien, un género que un individuo [...] El fondo personal de las almas femeninas es, poco más o menos, idéntico [...] La mujer es, para el pintor como para el amante, una promesa de individualidad que nunca se cumple»³¹. L'opinione contrasta con la riconosciuta capacità di Ortega di stabilire collaborazioni e scambi intellettuali con donne di cultura ed ingegno (come Victoria Ocampo, María de Maeztu, Maruja Mallo o le stesse Zambrano y Chacel) le cui opere valorizzava e promuoveva anche quando non era del tutto d'accordo con i loro contenuti o conclusioni³². Tale discrepanza manifesta l'incapacità di riconoscere nelle donne esseri dotati a un tempo d'intelletto e di sesso. Secondo una consolidata tendenza— molto lucidamente riconosciuta da Simmel— negli uomini la percezione generica delle donne ne inibisce il riconoscimento come persone. Di conseguenza, l'esperienza del valore intellettuale di alcune di loro viene prontamente ed ineluttabilmente riassorbita nell'opinione stereotipata circa l'inefficienza intellettuale del “genere femminile”.

Nelle pagine a seguire, illustrerò e confronterò le differenti risposte che dettero a questo discorso egemonico Rosa Chacel e María Zambrano, che erano, in quel momento, collaboratrici della *Revista*. I testi su cui mi baserò sono, per quel che concerne Chacel, il saggio «Esquema de los problemas prácticos y actuales del amor» che venne pubblicato nella *Revista de*

³⁰ Ivi, p. 118.

³¹ Ivi, p. 119.

³² Come nel caso noto del saggio *Hacia un saber sobre el alma* di Zambrano, che segnò, nelle parole dell'autrice, la fine del suo «discipulado total», e che Ortega, pur discrepando dalla sua giovane discepola, pubblicò nella *Revista de Occidente*. Cfr. María Zambrano, *Entrevista a Antonio Colinas*, «Los cuadernos del Norte», 38, 1986, p. 6.

Occidente nel gennaio del 1931³³ e che l'autrice riprese e ampliò, anni dopo, nel volume *Saturnal*³⁴. Per quel che riguarda Zambrano, utilizzerò gli articoli giovanili pubblicati nel quotidiano *El Liberal* nel 1928³⁵ ed altri saggi scritti già nell'esilio tra cui «Eloisa o la existencia de la mujer»³⁶, la recensione al volume di Gustavo Pittaluga *Grandeza y servidumbre de la mujer*³⁷, i testi di alcune conferenze impartite a Porto Rico e all'Avana su “La mujer en la cultura”³⁸. Benché Zambrano non sia intervenuta direttamente nelle pagine della *Revista de Occidente*, i saggi e gli articoli che ho appena citato possono considerarsi una risposta alle idee circolanti nella Rivista in merito alla differenza e alla complementarità tra i sessi.

Una diagnosi: la crisi della relazione amorosa

Entrambe le nostre autrici concordano nell'idea che ci sia una relazione profonda tra la crisi di civiltà dell'Europa post-bellica e quella della relazione amorosa: a fronte degli eventi drammatici che segnano gli inizi del secolo, la problematica del rapporto tra i sessi non sembra loro marginale, anzi rappresenta il cuore del problema. Nelle parole di Rosa Chacel, «estas guerras y revoluciones [...] no han sido más que manifestaciones, aunque crueles, tímidas, de la tempestad interna, que si bien sorda, había ya descuajado las más añosas cogniciones»³⁹. Zambrano, da parte sua, afferma in modo più generale la rilevanza della questione della relazione tra i sessi nei processi storici: «hablar de la situación de la mujer en cualquier época – scrive- supone hablar de una de las capas más profundas, de los estratos más decisivos en la marcha de una cultura». Per questo, di fronte alla crisi nelle

³³ Rosa Chacel, *Esquema de los problemas prácticos y actuales del amor*, «Revista de Occidente», serie 1, 31, Madrid, 1931, pp. 129-180.

³⁴ Id., *Saturnal*, Seix Barral, Barcelona, 1972.

³⁵ María Zambrano, *Mujeres*, «El Liberal», Madrid, luglio-novembre 1928.

³⁶ Id., *Eloísa o la existencia de la mujer*, «Sur», 124, Buenos Aires, 1945, pp. 35-58. Ripubblicato in: Elena Laurenzi, (a cura di), *María Zambrano. Nacer por sí misma*, Horas y horas, Madrid, 1995, pp. 90-113.

³⁷ Id., *A propósito de la “Grandeza y servidumbre de la mujer”*, «Sur», 150, Buenos Aires, 1947, pp. 58-68. Ripubblicato in: «*Aurora. Papeles del “Seminario María Zambrano”*», 1, Barcelona, 1999, pp. 143-148.

³⁸ Id., *La mujer en la cultura medieval I e II*, «Ultra», 45, La Habana, 1940, pp. 275-278. Id. *La mujer en el Renacimiento e La mujer en el Romanticismo*, «Ultra», 46, La Habana, 1940, pp. 367-369.

³⁹ Rosa Chacel, *Esquema de los problemas prácticos y actuales del amor*, cit., p.138.

relazioni tra uomini e donne, esige un'analisi dei moti intimi della civiltà europea, delle sue «entrañas»; una «confesión de toda la cultura occidental»⁴⁰.

Entrambe, inoltre, ritengono che la crisi di civiltà sia propriamente una crisi maschile, attribuibile all'incapacità degli uomini di sostenere una relazione con le donne in un piano di parità. I termini della questione sono riassunti da una giovanissima María Zambrano con ammirevole sinteticità, in un articolo del 1928:

[La mujer moderna] no se la puede ya conquistar con la promesa de un porvenir económico y social seguro y descansado. La mujer ha descansado durante mucho tiempo, y ahora sale de su sábado, y con plenas energías, con magníficos anhelos, a construir el mundo Y esta mujer nueva no reniega ni siente rencor por el hombre, pues que no se siente esclavizada a él. Pero sí le exige un espíritu digno del suyo; sí le pide (en vez del mefistofélico collar) un ideal que dé perspectivas a sus vidas, unidad efectiva a su unión. Y ha sido tan rápido el viraje de la mujer en sus exigencias, que el hombre, descentrado, inadaptado, no sabe -generalmente- o no quiere colmarlas. [...] Frente a este cambio femenino, el hombre se aterra [...] su dignidad de gallo no puede permitir que la mujer -una mujer- no agote su existencia en la servidumbre de sus deseos. Es la cosa que se nos hace de pronto persona⁴¹.

Da parte sua, Chacel opina che la crisi di civilizzazione che l'Europa attraversa riflette «una anomalía de metabolismo»⁴², la difficoltà del «cuerpo psico-espiritual» della società ad assorbire le conquiste delle donne. In termini analoghi a quelli di Zambrano, la scrittrice parla di una reazione di «horror» della psiche maschile di fronte a cambiamenti sociali che non possono non generare un conflitto, dal momento che «al vigorizarse el mundo espiritual de la mujer, ésta cobre una consistencia mental y una rectitud de los valores morales que rigen la conciencia, que haga del movimiento amoroso hacia ella un verdadero acto de valor»⁴³. Per questo Chacel stabilisce una relazione tra l'ostilità degli uomini verso le donne emancipate e l'omofobia: sarebbero entrambe espressione della incapacità maschile di amare un altro essere su un piano di uguaglianza, vale a dire, di amare *tout court*: «Lo que horroriza al hombre no es lo que en este amor pueda haber de homosexualidad sino lo que hay de homoespiritualidad. Por lo que el hombre no quiere pasar es por el trance de amar a otra individualidad categóricamente idéntica a la

⁴⁰ María Zambrano, *La mujer en la cultura medieval*, cit., p. 278.

⁴¹ Id., *Mujeres*, cit., p. 493.

⁴² Rosa Chacel, *Esquema de los problemas prácticos y actuales del amor*, cit., p. 130.

⁴³ Ivi, p. 178.

suya, por saber a su yo prisionero de otro cuya conciencia idéntica, a caso reconocidamente superior, pueda enjuiciar su sentimiento»⁴⁴.

Da questa analisi radicale, le due saggiste deducono che la questione femminile appartiene all'ordine del simbolico, e pertanto trascende la conquista dell'uguaglianza dei diritti. Non è un caso, sottolinea lucidamente Zambrano, che il conflitto esploda proprio allorquando tale conquista è sul punto di compiersi, e l'emancipazione è già un fatto. Perché, in questo contesto, la donna cessa di essere «radicalmente el otro», «habitante de un diferente plano de realidad» per esigere il proprio posto nel mondo «en el mismo plano de realidad que el varón». Da «enigma sagrado» ella si converte in «problema»⁴⁵.

Entrambe le nostre autrici sfidano dunque il discorso egemonico sul dualismo dei sessi. Quel che pretendono è riscattare le donne dall'ambito privato per sostenerne l'ingresso nella cultura e la partecipazione a pieno titolo alla discussione sulle grandi questioni che interessano l'umano. Tuttavia le strategie discorsive che esse adottano per fronteggiare gli argomenti misogeni messi in campo dai loro colleghi e maestri sono distinte.

Rosa Chacel o la virilizzazione della donna

Chacel assume senza riserve i postulati della filosofia dello spirito di stampo shelieriano su cui si basa la visione antropologica di Simmel e di Ortega, correggendola soltanto per quel che riguarda la visione delle donne come mancanti di tale facoltà.⁴⁶ Rifiuta pertanto l'assimilazione del femminile alla sfera dell'anima come un tentativo di relegare le donne alla natura escludendole dalla cultura, e denuncia, al rispetto, la pericolosa similitudine tra lo «estado extático», «preespiritual, anímico» in cui Simmel considerava sprofondasse la femminilità e Scheler l'animalità. Di conseguenza, riscattare la psiche femminile dalla natura per affermarla al livello della coscienza significa a suo parere affermare il suo ingresso nel mondo «viril» dello spirito. La «virilización espiritual» della donna esige il superamento di ogni idea di differenza, e la cancellazione, da parte di

⁴⁴ Ivi, p. 177.

⁴⁵ Maria Zambrano, *A propósito de la "Grandeza y servidumbre de la mujer"*, cit., p. 144.

⁴⁶ Per Scheler, lo sviluppo dello Spirito segna una controtendenza rispetto alla vita biologica, essendo la facoltà specifica che distingue l'uomo dall'animale. Cfr. Max Scheler, *El puesto del hombre en el cosmo*, Buenos Aires, Losada, 1938. Nell'opinione di Chacel, negando alle donne tale facoltà o qualità psichica, come fa Simmel, si nega loro di fatto lo status di persona per ricondurle all'animalità.

entrambi i sessi, degli stereotipi di genere: uno sradicamento delle idee preconcepite e della «noción íntima que tuvieron hasta aquí el uno del otro».⁴⁷ La retorica della differenza e della complementarità tra i sessi è, secondo l'autrice, un tentativo estremo di perpetuare la «feminización de la mujer» proprio nel momento in cui quest'ultima «se encuentra en el trance singularísimo de cobrar realidad en su ser conciente» e di «ingresar fatalmente en la ola de superactividad espiritual que anima a nuestro siglo»:

Sin duda, una teoría que intente reconocer como positiva (en el terreno espiritual) esa modalidad femenina que se viene considerando negativamente [...] parecerá a primera vista animada de generosidad. Pero no dudando que sentimientos de ese género la hayan inspirado, es fácil demostrar que llevada a la práctica, caso insólito de iniquidad en la historia, diverge, en intención y sentido de lo que siempre fue el comercio de productos ideales, que los hombres unos a otros se han brindado, en el fondo de los cuales existió siempre el anhelo de repercutir en otro fondo de humanidad semejante. Estas teorías que ofrecen a una determinada porción de humanidad un mundo espiritual libre y distante de aquel en que el propio pensador se incluye, sólo sirven a crear un régimen de impunidad recíproca [...] nunca, ni en las épocas de más desprecio del ser femenino se ha intentado relegarle a un mundo libre pero diferente⁴⁸.

Coerentemente con la sua posizione critica verso le teorie differenzialiste, la nostra autrice assume un linguaggio e un pensiero neutri. La parola «hombre» include, nella sua accezione, ogni essere umano, indipendentemente dal sesso, come essere dotato di spirito. E la cultura stessa, in quanto prodotto dello spirito, ha un valore universale e connotazioni neutre, come «saber valido con generalidad infinita».

Partendo dal principio dell'identità spirituale tra uomini e donne, Chacel si trova poi a dover spiegare la scarsa presenza delle donne nella sfera della cultura e il perpetuarsi della loro posizione subordinata nel corso della storia. E, analogamente a quel che farà anni dopo Simone de Beauvoir, trova la spiegazione in una sorta di ritardo evolutivo determinato dalla potenza della fisiologia femminile, più «poderosa» di quella maschile e «constantemente laboriosa». L'iperattività fisiologica delle donne sarebbe la causa responsabile del prevalere dell'istinto sulla ragione e l'ostacolo allo sviluppo e al progresso dello spirito. Dunque, il proposito di riscattare le donne dalla natura naufraga, paradossalmente, nell'ammissione di una loro maggiore

⁴⁷ Rosa Chacel, *Esquema de los problemas prácticos y actuales del amor*, cit., p. 166.

⁴⁸ Ivi, p. 138.

soggezione ai supposti dettami del corpo, e in definitiva, in una visione patologica e mortificante del corpo stesso.

Inoltre, negando il principio simmeliano delle due culture – maschile e femminile – Chacel rifiuta anche, come abbiamo visto, l'idea del carattere sessuato della cultura dominante, che è per lei la cultura tout court. Non esisterebbe dunque alcuna estraneità delle donne rispetto alle forme obiettivate del discorso egemonico, poiché tali forme non sarebbero – come invece lucidamente denuncia Simmel⁴⁹ – la surrettizia e abusiva universalizzazione del maschile nella forma neutra, bensì la pura espressione dell'umano che le include senza riserva. Pertanto la scarsa produzione culturale delle donne non sarebbe da attribuirsi all'estraneità rispetto alle norme, ai valori e ai codici culturali vigenti, quanto piuttosto alla loro «desoladora pobreza íntima». Nel tentativo di rivendicare il ruolo delle donne sul piano culturale, Chacel si trova a ribadire, quasi alla lettera, la misogina affermazione di Ortega riguardo la «exigüidad de ingredientes» de la psique femenina⁵⁰.

Terza conseguenza con cui Chacel si scontra consiste nel fatto che il tentativo di includere a pieno titolo le donne nella storia umana che, nella sua visione illuministica, è la storia evolutiva e progressiva dello spirito, comporta l'occultamento tanto della violenza della dominazione maschile come dell'antagonismo femminile. Così, la secolare sottomissione delle donne altro non sarebbe che la dimostrazione della loro adesione all'evoluzione dello spirito il cui sviluppo, fino al presente, non poteva assumere l'emancipazione femminile: «La mujer nunca hizo otra cosa que desempeñar el papel que en razón de verdad le correspondía [...] teniendo la intuición exacta de todos los porques ideales de su época y quedando cifrada en éstos tal o cual norma de actuación para ella, la admitía sin rebelarse, porque el progreso cultural había llegado en dicho momento a tal punto de desenvolvimiento»⁵¹. La stessa emancipazione, pertanto, non sarebbe la

⁴⁹ Simmel penetrava infatti nel contenuto sessista del linguaggio, delle norme sociali e dei valori culturali, fino ad affermare che le categorie che definiscono l'umano sono «por igual humanas en su forma y en sus exigencias, pero integralmente masculinas en su aspecto histórico y efectivo». Per questa stessa ragione l'autore denuncia l'abusiva equazione «objetivo = masculino». G. Simmel, *Lo masculino y lo femenino*, cit., p. 220.

⁵⁰ La visione dispregiativa della psiche femminile è un motivo ricorrente in Chacel: «es notorio que en la conducta intelectual de la mujer resalta esa estupidez desoladora que hace posible la duda de si poseerá o no racionalidad verdadera». Rosa Chacel, *Esquema de los problemas prácticos y actuales del amor*, cit., p. 151.

⁵¹ Ivi, p. 145.

conquista di lotte e prese di coscienza da parte delle donne, ma una fase necessaria e quasi automatica della generale evoluzione della coscienza:

Creo, con todos sus defensores que el espíritu de la mujer ha sido cohibido por el peso de prejuicios religiosos y sociales que la han abismado en sus innatas trabas fisiológicas; pero defiero de todos ellos, en creer que la causa de esto estribe en el egoísmo del varón ni en que haya pugna de interés ni predominio de fuerzas [...] [Si] no se ha llegado hasta hace poco a comprender que la situación moral de la mujer reclamaba saneamiento, ha sido porque la humanidad, viva espiritualmente, ha necesitado llegar por sus pasos a un punto común en el que el feminismo ha sido, única y exclusivamente, nada más que derechos del hombre.⁵²

María Zambrano: le sfumature della differenza

In contrasto con le posizioni di Chacel (con la quale, però, non polemizza né dialoga su questo tema), Zambrano sceglie di prendere sul serio l'argomento della differenza ontologica l'uomo e la donna prodotta e riprodotta lungo la storia dell'Occidente, in cui le donne finiscono per essere assimilate all'anima, in contrasto con il predominio dello spirito nel carattere maschile. Afferma tuttavia che la doppia cultura maschile e femminile di cui parla Simmel, deve essere considerata e assunta nel suo giusto valore, «es decir en el de los matices y variaciones, sin la pretensión de construir bloques definidos, estructuras cerradas»⁵³. Sulla base sottile delle sfumature che fanno la differenza Zambrano decide di sostenere la propria costruzione filosofica.

L'adesione all'ontologia differenzialista permette di analizzare l'ideologia del neutro e denunciare il potere maschile che in essa si perpetua. Da ciò deriva una messa in questione radicale della categoria di «uomo» con tutti i suoi derivati:

“Lo humano” es el contenido de la definición del hombre, y la mujer quedaba siempre en los límites, desterrada y, como toda realidad, rechazada, infinitamente temible. Sólo en su dependencia del varón su vida cobraba ser y sentido; mas en cuanto asomaba en ella el conato del propio destino, quedaba convertida en un extraño ser sin sede posible. Era la posesa o la hechizada que, vengadora, se transformaba en hechicera. El secular rencor de la mujer parece alimentado de esta falta de sede para lograr su ser. Alma y sólo alma; mientras el hombre se aleja en la

⁵² Ivi, p. 146.

⁵³ María Zambrano, *A propósito de la “Grandeza y servidumbre de la mujer”*, cit., p. 146.

carrera de la historia, comprometido en aventuras cada vez más decisivas, ella queda atrás sin participación⁵⁴.

Da questo passaggio emerge chiaramente che Zambrano va oltre la cosiddetta “questione femminile” per penetrare con lo sguardo nel processo di costituzione del soggetto maschile-universale: non è tanto in questione la rappresentazione negativa e stereotipata della donna e del suo ruolo, quanto il suo statuto ontologico che la identifica con una alterità derivata, il cui essere viene contemplato soltanto in funzione – comparazione, contrasto – con l’essere maschile, il quale a sua volta si pone come l’Essere assoluto. Zambrano accoglie, su questo punto, le lucide considerazioni di Simmel che, assumendo la prospettiva dualista, osservava anche il carattere sbilanciato della polarità tra i sessi, concludendo che «el sexo masculino no se limita a ocupar una posición superior a lo femenino; conviértese además en el representante de la humanidad»⁵⁵. Analogamente, Zambrano denuncia che l’auto-rappresentazione della virilità «no se ha definido como poder sexual, sino como justicia y razón, es decir como objetividad»⁵⁶. Le donne, pertanto, non coincidono con i termini nei quali gli uomini, nel corso della storia, hanno significato la propria umanità.

Da tutto ciò derivano due conseguenze chiaramente delineate da Zambrano nel passo che abbiamo sopra citato: la prima è lo straniamento-estraneità (quando non ostilità e rancore) che le donne sperimentano di fronte alle forme della storia e della cultura, in cui non trovano un proprio luogo né strumenti per esprimere il proprio essere. Mentre l’uomo si definisce come azione e ragione, e si obiettivizza nei fatti e artefatti della storia e della cultura, la donna non può «cristalizarse» in essi, e pertanto non arriva a essere «el sujeto, el sujeto por quien se manifiesta el espíritu, el sujeto verdadero de la historia». La sintesi di tale condizione la troviamo in alcune impressionanti frasi lapidarie del saggio su Eloisa, dove le donne vengono definite come «seres sin sede», «sonido de una voz sin palabra y sin garganta»⁵⁷.

La seconda conseguenza è l’impossibilità per le donne di essere riconosciute nella loro piena individualità e cioè «a la manera masculina», «con figura y vida propia». Nello sguardo maschile le donne si fondono nel generico – nell’elemento sacro, confuso e indistinto della natura–. Da lì deriva

⁵⁴ María Zambrano, *Eloísa o la existencia de la mujer*, cit., p. 94.

⁵⁵ Georg Simmel, *Lo masculino y lo femenino*, cit., p. 220.

⁵⁶ María Zambrano, *La mujer en la cultura medieval*, cit., p. 367.

⁵⁷ Id., *Eloísa o la existencia de la mujer*, cit., p. 99.

la «imposible amistad» che segna le relazioni amorose e che, come vedremo tra breve, Zambrano analizza con maestria nella storia di Eloisa e Abelardo.

A fronte di questa situazione, Zambrano considera che le rivendicazioni del femminismo del proprio tempo siano fuori rotta. L'estraneità delle donne rispetto alla Storia è «algo que viene de antiguo y ante el cual nada es ni vale el moderno feminismo; nada. Es la cuestión de la existencia metafísica u ontológica [...] de la mujer».⁵⁸ Tali giudizi, che frequentemente sono stati citati come dimostrazione di una pretesa attitudine anti-femminista, appaiono invece, alla luce della ricostruzione appena fatta, espressione di una valorizzazione convinta del sapere, la dignità e il protagonismo specifico delle donne (ciò che Zambrano riassume nel termine «aristocracia femenina», e in cui includeva anche figure umili di donne sapienti come la nutrice della *Tumba de Antígona* o la Nina del romanzo galdosiano *Misericordia*) e al tempo stesso come il risultato di un'analisi lucida dei limiti delle lotte per l'emancipazione femminile che, inseguendo l'uguaglianza senza operare una critica del sistema né affrontare il problema sul piano del simbolico, condanna le donne a scegliere tra la conservazione del femminile tradizionale o l'adesione acritica al modello maschile: «una desdichada maternidad y un banal intento de independencia»⁵⁹.

Risulta chiaro che per Zambrano la prospettiva della differenza non significa l'adesione incondizionata all'ideologia della complementarietà tra i sessi. Al rispetto, nel suo commento al libro di Gustavo Pittaluga *Sobre grandeza y servidumbre de la mujer*, chiarisce che la soluzione del conflitto aperto tra uomini e donne non può trovarsi nella riproposizione del vecchio modello - nemmeno se questo suppone l'esaltazione in positivo della specificità femminile; i tempi richiedono, piuttosto, una messa in questione profonda dei termini in cui si concepiva la relazione tra i sessi:

¿puede una mujer ser individuo en la medida en que lo es el hombre? ¿Puede tener una vocación además de la vocación genérica sin contradecirla? [...] Puede unir en su ser la vocación de la Mujer con una de esas vocaciones que han absorbido y hecho la grandeza de algunos hombres: Filosofía, Poesía, Ciencia, es decir, ¿puede crear la mujer sin dejar de serlo?⁶⁰

La riflessione su questi temi si traduce in Zambrano in proposta filosofica. Affermando, proprio nell'*incipit* del suo filosofare, la dignità

⁵⁸ Ivi, p. 92.

⁵⁹ Ivi, p. 99.

⁶⁰ María Zambrano, *A propósito de la "Grandeza y servidumbre de la mujer"*, cit., p. 148.

filosofica del «saber del alma», assume di fatto – anche senza esplicitarlo – alcuni tratti del femminile generico per riscattarli dalla subalternità e risignificarli, mettendoli in gioco nel pensiero.⁶¹ Ma questo non ci legittima a una lettura della sua filosofia come una sorta di sistema separato, quale è la «cultura femenina» teorizzata da Simmel; piuttosto si tratta di una critica profonda e radicale alla ragione egemonica, dalla prospettiva del suo rovescio costitutivo. Nella sua stessa formulazione, la filosofia di Zambrano mira a una risignificazione e anche a una transvalutazione (nel senso nietzscheano del «rovesciamento») di quelle esperienze intime e quei tratti emotivi che la ragione dominante aveva disprezzato, assimilandoli al femminile. E questa operazione non va intesa come un semplice giro o inversione dei poli – una mera lettura in positivo di quel che era stato svalorizzato e minimizzato. Non si tratta di proporre una visione positiva della differenza femminile nella quale si riproducono tutti i *topoi* della femminilità: cura, affettività, amore, adesione al concreto.... In sintesi, tutte le virtù che storicamente hanno costituito la donna come altro dell'uomo e come sua proprietà. Il sapere dell'anima deve essere inteso, a mio parere, come una proposta sovversiva consistente in una critica radicale della ragione a partire dal suo rovescio: uno sguardo alle profondità inconfessate, oscure e impudiche del pensiero filosofico che lo obbliga a confrontarsi con quella alterità radicale che esso stesso ha costituito, ergendosi a neutro e universale.

Sulle orme di Diotima

La difformità delle strategie discorsive adottate dalle nostre due autrici riflette indubbiamente discrepanze sostanziali nel giudizio sulla questione del rapporto tra i sessi. Tuttavia dai loro argomenti traspare anche con chiarezza la condivisione di un obiettivo di fondo: quello di affermare la dignità delle donne come persone e la necessità di maturare una relazione paritaria, di mutuo riconoscimento, con gli uomini.

⁶¹ Ho analizzato la proposta zambranianiana di un sapere dell'anima alla luce della letteratura sulla differenza dei sessi in Elena Laurenzi, *El saber del alma (María Zambrano y José Ortega y Gasset)*, in Aavv, *María Zambrano. De la razón cívica a la razón poética*, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, Madrid, 2004, pp. 531-549. Recentemente, Roberta Johnson ha ipotizzato la relazione tra il pensiero di Zambrano sulle donne e la sua peculiare rilettura del personalismo. Roberta Johnson, *El concepto de "persona" de María Zambrano y su pensamiento sobre la mujer*, «Aurora. Papeles del "Seminario María Zambrano"», 13, Barcelona, 2012, pp. 8-14.

Da ciò deriva il rifiuto della visione vittimista perpetuata dal femminismo puramente rivendicativo, la schivata dell'atteggiamento di denuncia della condizione delle donne, la ricerca di un tono che non sia quello reattivo, della mera protesta. Adottando piuttosto la postura della storica maestra di Socrate nel Simposio,⁶² le due giovani scrittrici si ergono a maestre del proprio maestro, esercitandosi in una vera e propria lezione d'amore.

Negli scritti di Ortega, di fatto, la negazione dell'individualità femminile entra in contraddizione con le teorie sull'amore, che come abbiamo detto il filosofo mutuava in buona parte da Scheler. L'idea scheleriana dell'amore inteso come incontro tra due differenti e come capacità di affermare «con calor emocional y sin reserva alguna» la realtà e il modo di essere dell'altro,⁶³ non può sostenersi senza il riconoscimento di un polo femminile spiritualmente adeguato. Questa è almeno la convinzione di Chacel e Zambrano. La contraddizione corrode invece internamente il discorso di Ortega, piegandolo progressivamente alla riproposizione della banalità del rapporto coniugale finalizzato alla riproduzione. L'involuzione è palese se si leggono in ordine cronologico i saggi che compongono il volume *Estudios sobre el Amor*. Nel saggio «Facciones del amor» del 1926, l'amore viene presentato come il principio della trascendenza, perché è la attrazione verso l'altro che induce ad uscire da sé; in «Para una psicología del hombre interesante» (1926) si parla dell'amore come di un'arte, una creazione dello spirito che nasce dalla conoscenza superiore prodotta dall'innamoramento, dalla capacità di cogliere l'altro come totalità vivente; il saggio su Stendhal (1926) ripropone la teoria dell'eros platonico come spinta metafisica alla perfezione; ma nello stesso saggio, poche pagine dopo, quella immensa potenzialità erotica viene piegata in funzione del perfezionamento della specie. L'amore autentico appare allora solo quello che si manifesta come desiderio di unione sessuale tra l'uomo e la donna «una fuerza gigantesca encargada de mejorar la especie». E poiché Ortega non contempla la

⁶² Si ricordi che a Diotima María Zambrano dedica un saggio dalle forti risonanze autobiografiche, e nel cui Prologo argomenta a favore dell'esistenza reale della figura della maestra di Socrate contro la maggior parte degli esegeti del *Simposio*. «Pocos exégetas del "Symposium" han creído en la existencia de Diótima de Mantinea, quizás porque reveló un misterio en la total humildad, sin apetecer dar su nombre, dejándolo a Sócrates, que no escribía, retirándose, o sin alterarse, sin cambiar de sitio ni de fisonomía». M. Zambrano, *Diótima. Fragmentos*, «Botteghe Oscure», XVIII, 1956. Parzialmente riprodotto in E. Laurenzi, *Nacer por si misma*, cit.

⁶³ Citato in Rosa Chacel, *Esquema de los problemas prácticos y actuales del amor*, cit., p. 164.

dimensione dell'individualità femminile, quest'unione non consiste nell'incontro tra due esseri attratti per le rispettive personalità, ma nella fusione dei due nella «individualidad de dos».⁶⁴ Ricordando le teorie saint-simoniane, Ortega sostiene che «el verdadero individuo humano es la pareja hombre-mujer». Culmine di quest'unione, naturalmente, è la generazione del figlio che sembra raccogliere in sé il senso dell'amore. Senza entrare in polemica con Ortega, María Zambrano ne riprende criticamente le teorie per dimostrare che l'ideale scheleriano dell'amore non è conciliabile con una visione immiserita della specificità femminile. Così, nell'appunto relativo a un ciclo di conferenze sul mito di Tristano e Isotta impartito all'Avana negli anni Quaranta, la filosofa affronta il tema dell'amore e della coppia così come viene trasmesso nella tradizione occidentale. Il matrimonio tra uomo e donna appare qui fondato sull'eterogeneità, sulla separazione e la gerarchizzazione dei sessi, ed è perciò condannato, a parere dell'autrice, alla perpetuazione dell'identico, a un «amor que obedece, que sirve a la continuidad [...] que engendra, pero no es propiamente creador». L'unione di due esseri diversi ma pari – «única forma posible de igualdad absoluta, de igualdad metafísica entre varón y mujer» – sembra infatti un privilegio riservato agli dei: solo nelle ierogamie cui le mitologie attribuiscono l'origine del mondo, si dà l'identità dei diversi quale presupposto della creazione, «la inauguración de un nuevo orden, de un nuevo reino». Nelle sfere divine l'unione tra i sessi dà vita a qualcosa di diverso, a un «engendrar divino que hace nacer de una identidad una heterogeneidad», mentre «en las nupcias humanas de una heterogeneidad nace una repetición»⁶⁵.

In quegli stessi anni '40, María Zambrano rifletteva sulla vicenda amorosa di Eloísa e Abelardo, cogliendovi il dramma della passione femminile che si sottrae alla logica del matrimonio per cercare un rapporto fondato sull'uguaglianza, consacrato alla comune creazione dello spirito piuttosto che alla procreazione. La filosofa sentiva particolarmente vicina questa figura di giovane donna che si fa maestra del proprio maestro, affermando nel rapporto amoroso l'ideale seneciano di *amicitia*, al punto di preferire al nome di moglie, «più sacro e più valido», quello «più dolce» di amante o concubina⁶⁶. Eloisa rappresenta, per lei, una figura pioniera, che «conquista un modo de ser» per le donne che verranno dopo di lei⁶⁷. E' la «mujer real» in cui si compie «el

⁶⁴ Jose Ortega Y Gasset, *Estudios sobre el Amor*, cit., p. 35.

⁶⁵ María Zambrano, «Los Misterios», appunti per la conferenza su Tristano e Isotta, inedito. Fundación María Zambrano, M.13.

⁶⁶ Eloisa, «Lettera Seconda» in Abelardo, Eloisa, *Lettere*, Einaudi, Torino, 1979, p. 133.

⁶⁷ María Zambrano, *Eloísa o la existencia de la mujer*, cit., p. 95.

apartamento histórico» della figura dell'eterna Eva con cui l'immaginario maschile confonde le donne: la nemica del progresso umano, la cifra di ogni resistenza, l'«eterna ironia» della comunità e della storia. L'amore di Eloisa per Abelardo riveste dunque i tratti di una inedita alleanza con l'uomo, giocata su un piano di parità: «no es la mujer especie, fatalidad y condena de la inocencia del hombre, sino su amiga, su aliada; casi su cómplice»⁶⁸.

La storia tragica di quell'amore rivela tuttavia anche l'immensità di tale progetto e il suo carattere sovversivo: l'ideale dell'amore-amicizia costituisce una «audacia metafisica», una trasgressione del limite imposto, che necessariamente scatena la punizione. Prolungando l'analisi dal medioevo fino al cuore della modernità, María Zambrano mette dunque in luce la costante della negazione dell'individualità femminile, e la mette in relazione con l'incapacità a sostenere la forza dirompente dell'amore. L'amore ricondotto nei limiti della morale in uso, addomesticato, perde la sua forza rivoluzionaria capace di generare metamorfosi, di indurre alla trasformazione, di far germogliare il nuovo in ogni essere.

Rosa Chacel esprimeva la stessa idea quando denunciava la neutralizzazione dell'amore nei limiti della legalità istituzionale del matrimonio: «En España no se ha meditado suficientemente en la dificultad del amor. Por esto se ha tratado de dar al amor entre hombres y mujeres la mayor legalidad posible, las formas más rutinarias y más adversas a todo lo descollante, para no tener que hacer derroche de generosidad, para alejar el peligro de las rivalidades, para no ponerse a prueba ante el hastio, la costumbre y la decepción», scrive in un saggio del 1964, dove chiarisce le posizioni espresse nel testo giovanile che abbiamo analizzato⁶⁹. Teorizzando, come già aveva fatto Zambrano, la necessità di concepire l'amore in termini di «amistad, estimación, fraternidad»⁷⁰, l'autrice precisa che tale trasformazione risponde al più alto ideale dell'amore, quello cristiano. La maturazione di questo ideale risponde infatti alla trasposizione dell'idea del prossimo al rapporto tra i sessi: «ese resultado o extracto ultimo del cristianismo no se podría ver jamas “verificado” sin zanjar, de una vez para siempre, el conflicto de la relación de los sexos»⁷¹. La sfida dei tempi richiede all'uomo di riconoscere questa «prossimità» con la donna: «Exigencia, rigor,

⁶⁸ Étienne Gilson, *Eloisa e Abelardo*, Einaudi, Torino, 1950, p. 66.

⁶⁹ Rosa Chacel, *Volviendo al punto de partida*, «Revista de Occidente», serie 2, 17, Madrid, 1964, pp. 203-225. Ripubblicato in ID, *Rebañaduras*, cit., pp. 17-33, p. 27.

⁷⁰ Ivi, p. 31.

⁷¹ Ivi, p. 24.

claridad [...] aun a riesgo que se les haga insoportable nuestra intolerante proximidad». È questa la sfida che Ortega, che pure si era adoperato «titánicamente» per far maturare nell'anima spagnola «una normal absorción del próximo»⁷², non aveva saputo accogliere.

Il saggio al quale ci riferiamo è interessante anche perché mostra un ulteriore esercizio di magistero da parte di Chacel, rivolto, in questo caso, a un giovane della generazione posteriore alla sua, José Luis Aranguren. Lo scritto prende infatti le mosse da un saggio che Aranguren aveva pubblicato nel 1964⁷³. Venuto a contatto per pura casualità con un'antologia dei testi sull'amore e il rapporto tra i sessi pubblicati negli anni '30 dalla *Revista de Occidente*, gli stessi a cui ci siamo riferite, Aranguren si produceva in un'analisi sociologica di quel dibattito, e argomentava il carattere «irrealistico» di quelle idee nel contesto arretrato culturalmente e socialmente della Spagna degli anni '20.

¿Qué señoras, por ejemplo, escuchaban a Marañón en España? Las mismas, poco más o menos, que seguían los cursos de García Morente: una minoría social e intelectualmente distinguida, cultivadora de una "moda" que no corría ningún peligro de extenderse. ¿Por qué? Porque entonces esa moda constituía un "lujo", en el sentido más literal de la palabra. Tanto que el solo hecho de "hablar" de estas cosas proporcionaba el ingreso en un círculo del que únicamente formaban parte unas señoras aristocráticas y algunas jóvenes escritoras, muy intelectuales (Rosa Chacel o María Zambrano, por ejemplo). De ahí —quiero decir, de este "irrealismo"— el que, pese a las predicaciones de los psicoanalistas, el tema de lo femenino tendiese a ser rápidamente levantado por encima de lo sexual y aun de lo ocupacional, para la indagación de su "esencia", la de la "cultura femenina", el "amor" o incluso "la mujer eterna"⁷⁴.

Chacel risponde a queste affermazioni attribuendosi l'autorità che le deriva, significativamente, da elementi di eccezionalità: il fatto di essere, tra gli autori del dibattito, l'unica donna, la più giovane, e sola contro tutti. «Yo era entonces bastante mas joven que esos hombres ilustres y ademas estaba en contra de todos ellos. Incluso, en algunos puntos, de mi maestro Ortega. Contradicción que [...] no excluye la adhesión»⁷⁵.

⁷² Rosa Chacel, *Respuesta a Ortega. La novela no escrita*, cit., p. 79.

⁷³ José Luís Aranguren, *La mujer desde 1923 a 1963*, «Revista de Occidente», serie 2, 8-9, Madrid, 1963, pp. 231-243. Ripubblicato in *Id, Erotismo y liberación de la mujer*, Editorial Ariel, Barcelona, 1972.

⁷⁴ Ivi, pp. 10-11.

⁷⁵ Rosa Chacel, *Volviendo al punto de partida*, cit., p. 20.

Rifiutando la liquidazione del dibattito a un puro tema di moda, Chacel sottolinea piuttosto il significato pedagogico che esso aveva avuto all'epoca, quando veniva concepito in termini di trasmissione e di trasformazione; forse più che di moda, precisa, si trattava di «scuola»: «los que tomabamos la vida muy en serio le dabamos algo de este carácter»⁷⁶. Perciò la scrittrice difende sul piano pedagogico il valore di una battaglia sostenuta sul piano dei simboli e dei valori dalla una generazione, la sua, che, «contra viento y marea buscaba su norte»⁷⁷, e argomenta che, se la questione del rapporto tra i sessi veniva posta non solo in termini sociali (come rivendicazione sul piano del lavoro e dei diritti) ma anche in quelli simbolici (dell'«essenza» o «cultura femminile»), questo si doveva a che il movimento in atto doveva essere dimostrato anche teoricamente: «es decir, que los – o las- que [...] habíamos hechado a andar, sentimos la obligación de decir adonde íbamos. Decirlo era muy difícil y en este ensayo [...] yo me aventuré a intentarlo»⁷⁸. Non c'è spazio, in questo contesto, per ripercorrere le autoanalisi che Chacel mette in atto rispetto a quel saggio giovanile, (che a posteriori giudica ancora valido nei contenuti, ma troppo «petulante» e «torpe») e alle ragioni per cui negli anni successivi non volle approfondire il tema, temendo che questo venisse interpretato come «reclame», una forma di accattivare il favore del pubblico facendo leva sul suo essere donna: «lo que mas me importaba dejar bien exenta era la integridad profesional de la mjer. Y solo concebía el trabajo intelectual de la mujer [...] Es decir que no admitía que se le pudiese convertir en via de acceso a l'alta sociedad [...] que derivasen a protecciones o conquistasen la benevolencia masculina»⁷⁹.

Vorrei invece concentrarmi, per concludere, sulla lezione d'amore che la scrittrice impartisce ad Aranguren, ammonendolo sull'atteggiamento di discredito che, anche senza volere, egli aveva riservato a lei e a María Zambrano: «En cuanto a la pareja que formamos mi queridísima María Zambrano y yo, ¿por qué resulta que somos *muy* intelectuales? [...] Lo cierto es que tanto María Zambrano como yo, siempre fuimos intelectuales, lo

⁷⁶ Ivi, pp. 26 e 27.

⁷⁷ Ivi, p. 21.

⁷⁸ Ivi, p. 22.

⁷⁹ Ivi, p. 28. Del suo libro *Saturnal*, scritto tra il 1959 e il 1961 a New York, grazie a una borsa della Guggenheim Foundation, Chacel scrive: «durante esos dos años [...] trabajé intensamente en la continuación de mi inconcluido –frustrado, inhibido, atragantado– ensayo de 1931. [...] Resultó ser un libro espeso, que adolece de los mismos defectos que adolecía en 1931 [...] Sólo tiene de positivo la larga sedimentación de treinta años, sin desfallecimiento, en lo mismo». Rosa Chacel, *Volviendo al punto de partida*, cit., p. 29.

bastante para satisfacer nuestra vocación [...] pero resulta que ahora nos enteramos de que era solo “el hecho de hablar de esas cosas” lo que nos daba acceso a la alta sociedad»⁸⁰. Da scrittrice esperta, Chacel conosce il valore determinante dei dettagli, degli elementi secondari del discorso. E, da buona maestra, ne fa uso per ammonire il giovane, aspirante scrittore, mostrandogli i pregiudizi profondi e radicati che possono essere veicolati da una particella apparentemente insignificante, come, per esempio, un avverbio. L’avverbio è, in questo caso, quel «muy» che precede la parola «intelectuales» nella frase di Aranguren («algunas jóvenes escritoras *muy* intelectuales»). La lezione è così magistrale che merita l’ultima, definitiva parola, senza commento, perché serva da ammonimento a molti –tanto raffinati quanto obsoleti– intellettuali di oggi: Dice Aranguren –¿hablando de quién? Da lo mismo–, “algunas jóvenes escritoras muy intelectuales”. Es concebible que hubiera dicho lo mismo hablando de algunos jóvenes escritores? ... ¿Qué quiere decir *muy* intelectuales?... ¿Marcadamente?... ¿más de lo necesario? [...] Si esta frase significase un juicio sobre la obra de esas escritoras, sería aceptable [...] porque cosas semejantes se han dicho, por ejemplo, de Paul Valery, y no se ha resentido la gramática, pero la frase no está empleada como juicio, sino como caracterización. ¿Es concebible que un gran escritor como Aranguren hubiera perpetrado este pleonasma, *escritoras* “muy” *intelectuales*, metiendo en medio el adverbio que, al no estar allí para ponderar la densidad de un determinado intelecto, no se puede saber qué es lo que pondera. Es concebible, digo, que hubiera podido escribirlo si no fuera porque en su fondo, en su último fondo, no puede decir con seriedad y sencillez, simplemente, «algunas jóvenes escritoras» y basta? No, es evidente que no puede: ni Aranguren ni nadie, en España. Cuando es forzoso señalar el hecho de que algunas jóvenes escritoras existieron en cualquier parte, un rasgo irónico, una leve caricaturización, una forma ocurrente que, al deformar un poco las leyes del lenguaje, adorne con cierta extravagancia lo que completamente en serio resultaría impotable, se desliza en la prosa del escritor más avezado y correcto. De mas está decir que el escritor mismo no se da cuenta [...] de que toda teoría amplia y generosa es completamente inútil mientras subsista esa resistencia que se enmascara en sorna, que reúne, como quien juega, un ameno remillete de palabras, agrupadas por sus colores, para ofrecer a las señoras»⁸¹.

⁸⁰ Ivi, p. 21.

⁸¹ Ivi, pp. 32 e 33.

LA FORZA DELLA PROFEZIA. NOTE DALL'EPISTOLARIO
DI ILDEGARDA DI BINGEN

Michela Pereira

Abstract

The essay retraces the salient stages of the construction of the prophetic activity of Hildegard of Bingen and the characteristics of her visionary knowledge, and through some surveys in the vast correspondence of the abbess highlights the variety of recipients and the different ways of her writings. It is precisely in the epistles that the complexity of the relationship between strength and weakness emerges several times, which Hildegard elaborates from her valorization of femininity in creation.

Keywords

Hildegard von Bingen – prophecy – visionary knowledge – weakness/power

Una profezia per i nuovi tempi

La costruzione dell'autorità profetica di Ildegarda di Bingen (1098-1179) era stata intrapresa da lei stessa nei prologhi delle tre opere visionarie, che costituiscono la parte più cospicua della sua produzione filosofico-teologica: *Scivias* («Apprendi le vie», scritta fra il 1147 e il 1151), *Liber vite meritorum* («Libro delle scelte di vita», 1158-1163), e *Liber divinorum operum* («Libro delle opere divine», 1163-73)¹. Il primo dei tre prologhi, quello dello *Scivias*, ha uno statuto particolarmente significativo, sottolineato dalla miniatura che lo accompagna nel manoscritto più autorevole, il cosiddetto *codex minor* di Wiesbaden, scomparso durante la seconda guerra mondiale, ma del quale esiste una completa documentazione fotografica e un facsimile eseguito a mano fra il 1927 e il 1933². Il programma delle miniature di questo codice venne elaborato quando Ildegarda era ancora vivente, e la maggior parte delle immagini furono eseguite prima della sua morte. Nell'immagine di apertura Ildegarda è racchiusa nella cella, simbolo della vita monastica ma anche dell'interiorità della veggente, dove penetra dall'alto la conoscenza profetica, rappresentata da cinque lingue di fuoco che le lambiscono la testa. Questa conoscenza le si presenta in forma di visioni accompagnate da una voce dall'alto, da cui ha ricevuto l'ordine di renderla pubblica. Ottenuto dalle autorità ecclesiastiche il permesso di farlo, per darle

¹ Le tre opere sono edite nel *Corpus Christianorum – Continuatio Mediaevalis*: Hildegardis *Scivias*, ediderunt Adelgundis Führkötter OSB – Angela Carlevaris OSB, Brepols, Turnhout 1978, 2 voll. (CCCM 43/43A); Hildegardis *Liber vite meritorum*, edidit Angela Carlevaris, Brepols, Turnhout 1995 (CCCM 90); Hildegardis Bingensis *Liber divinorum operum*, ediderunt Albert Derolez-Peter Dronke, Brepols, Turnhout 1996 (CCCM vol. 92). Dello *Scivias* esiste una traduzione italiana parziale e utilizzabile solo per un primissimo approccio e con molta cautela, date le libertà interpretative che la traduttrice si è presa nei confronti del testo: Ildegarda di Bingen, *Scivias. Il nuovo cielo e la nuova terra*, trad. Giovanna Della Croce, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002. Gli altri due sono invece tradotti integralmente: Ildegarda Di Bingen, *Il libro delle opere divine*, a cura di Marta Cristiani-Michela Pereira, Mondadori, Milano 2002 (Meridiani – I classici della spiritualità; col testo latino dell'edizione Derolez-Dronke a fronte e ampio commento); Ildegarda di Bingen, *Come per lucido specchio. Libro dei meriti di vita*, trad. Luisa Ghiringhelli, Mimesis, Milano 1998. Per una panoramica completa delle traduzioni in lingue moderne, e per seguire la bibliografia corrente su Ildegarda, si può fare riferimento al sito www.hildegard-society.org (ultimo accesso 6 aprile 2018).

² Michael Embach, *Die Schriften Hildegards von Bingen. Studien zu Ihrer Überlieferung und Rezeption im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit*, Akademie Verlag, Berlin 2003; Michael Embach – Martina Wallner, *Conspectus der Handschriften Hildegards von Bingen*, Aschendorff, Münster 2013.

forma scritta chiese e ottenne l'aiuto di un monaco del suo stesso monastero di Disibodenberg, che sarebbe rimasto per tutta la vita il suo fedele segretario e confidente: Volmar, che l'immagine mostra in atto di affacciarsi nella cella/anima di lei illuminata dal fuoco divino³.

La figura di Ildegarda profetessa venne poi accuratamente elaborata, nei suoi ultimi anni di vita e in quelli immediatamente successivi alla sua morte, dai diversi collaboratori che succedettero a Volmar (morto nel 1176), i quali scrissero la *Vita Hildegardis* servendosi, fra altri materiali, di numerosi brevi frammenti autobiografici raccolti da Volmar stesso nel corso della sua lunga collaborazione con lei⁴. Particolarmente attivo nella diffusione del pensiero di Ildegarda fu Ghiberto di Gembloux, monaco dell'abbazia di Villers nelle Fiandre, che nel 1177, dopo che in uno scambio epistolare Ildegarda gli aveva spiegato nei dettagli più precisi il modo della sua visione, aveva raggiunto Rupertsberg, il monastero fondato da Ildegarda nel 1150 circa, dove essa risiedeva con le sue monache⁵. A Ghiberto, in particolare, si deve l'esplicito paragone fra le rivelazioni della *magistra* Ildegarda e le profezie di grandi figure femminili veterotestamentarie, come Miriam, Debora, Giuditta.

Ildegarda, dal canto suo, si era paragonata piuttosto a Giovanni Evangelista, cui si ricollega strettamente, sia assimilando esplicitamente la modalità della propria ispirazione a quella del *Prologo* – che commentò nel *Liber divinorum operum* (I.IV.105) –, sia attingendo all'*Apocalisse*, il testo profetico neo-testamentario, molti dei simboli che caratterizzano le sue stesse profezie della fine dei tempi (*Scivias* III.XI e *Liber divinorum operum* III.V). Il passo, contenuto nella *Vita*, è estremamente significativo:

In seguito ebbi una visione mistica e mirabile, tale che tutte le mie viscere ne furono scosse e i miei sensi corporei ne furono annientati, perché il mio modo di conoscere

³ Una traduzione italiana integrale del prologo (*Protestificatio*) in Michela Pereira, *Ildegarda di Bingen Maestra di sapienza nel suo tempo e oggi*, Gabrielli editore, Verona 2017, pp. 35-38. A questo lavoro rinvio per una presentazione complessiva di Ildegarda e, nei primi due capitoli, per uno sviluppo più ampio dei temi qui trattati.

⁴ *Vita Sanctae Hildegardis*, edidit Monika Klaes, Brepols, Turnhout 1993 (CCCM 126). Le fonti biografiche sono tradotte in inglese e commentate da Anna Silvas, *Jutta & Hildegard. The Biographical Sources*, Brepols, Turnhout 1998. Uno dei documenti biografici più brevi, la *Vita abbreviata Traiectensis*, si legge integralmente in italiano in Pereira, *Ildegarda Maestra*, cit., pp. 18-26. Ampii frammenti della *Vita* (la fonte principale) sono tradotti nella sezione *Cronologia*, in Ildegarda Di Bingen, *Il libro delle opere divine*, cit., pp. cxxxvii-clxxii.

⁵ *Hildegardis Bingensis Epistolarium*, Brepols, Turnhout 1991-2001, voll. 1-2 edidit Lieven Van Acker, vol. 3 edidit Monika Klaes (CCCM 91/91A-B): Ep. 103R, vol. 2, pp. 258-265.

fu trasformato, come se non mi riconoscessi più. Per ispirazione divina infatti si riversarono nella scienza della mia anima quasi gocce di pioggia soave, allo stesso modo in cui lo Spirito santo aveva ispirato il santo evangelista Giovanni, quando assorbì dal cuore di Gesù la rivelazione più profonda, durante la quale i suoi sensi furono toccati dalla santa divinità in maniera tale, che egli rivelò i misteri e le opere segreti, dicendo "In principio era il Verbo" (Giov. 1.1), e quel che segue ... Ecco dunque, quella visione mi insegnò e mi dette la capacità di spiegare tutto il testo e ogni parola del suo vangelo, che tratta dell'inizio dell'opera di Dio. E mi resi conto che questa spiegazione doveva essere l'inizio di una nuova scrittura, che non era stata ancora rivelata, e che in essa dovevano essere indagati molti e dettagliati aspetti delle creature del mistero divino⁶.

Un altro importante aspetto dell'ispirazione profetica ildegardiana si coglie nel prologo del *Liber vite meritorum*, che aveva iniziato a scrivere nel 1158, verso la conclusione dell'importante decennio iniziato dopo il completamento dello *Scivias* (1151), alla fine del quale presero avvio i suoi viaggi di predicazione. Scrive dunque: «la stessa visione mi aveva indicato di rendere note le *Sottigliezze delle nature diverse delle creature*, le risposte e consigli a molte persone sia di bassa che di alta condizione, l'*Armonia musicale delle rivelazioni celesti*, la *Lingua ignota* e le *Lettere ignote*; insieme ad alcuni altri commenti, su cui mi ero affaticata dopo le visioni anzidette»⁷. La *visione*, di cui parla al singolare, riferendosi alla modalità del conoscere che negli scritti profetici dà vita alle immagini (*visioni*) con cui si apre ogni sezione, è la capacità di vedere attraverso la vista interiore – senza perdita dei sensi né alterazione dello stato di coscienza – sia gli occulti misteri della Sapienza divina, sia il senso segreto della storia dell'umanità dalla caduta alla riconquista della salvezza, sia infine le proprietà invisibili celate sotto l'apparenza sensibile delle creature, che all'umanità offrono sostentamento e aiuto. In quanto accesso alla Sapienza, lo spirito profetico di Ildegarda non si manifesta dunque soltanto nei suoi scritti visionari e nella predicazione, ma anche nei libri naturalistici, nei quali l'autrice rende disponibile la comprensione così ottenuta degli aspetti segreti e profondi della realtà naturale (*subtilitates*), che possono ridare all'umanità la chiave della salute e della salvezza.

Questa visione interiore, che riconduce l'intera produzione scritta di Ildegarda a una conoscenza di tipo profetico-sapienziale, è da lei descritta come una visione nell'ombra, indistinta come quella delle cose riflesse in uno

⁶ *Vita S. Hildegardis*, cit., II.16, pp. 43-44.

⁷ *Hildegardis Bingensis Liber vite meritorum*, cit., p. 8.

specchio o rispecchiate nell'acqua. Ma non è una visione enigmatica, anzi in questa essa vede, ascolta e conosce in maniera immediata, come attesta nell'epistola scritta a Ghiberto di Gembloux, *de modo visitationis suae*, con queste parole: «La luminosità che vedo non è racchiusa in un luogo ... ed essa ha per me nome “ombra della luce vivente”. E come il sole, la luna e le stelle appaiono riflessi nell'acqua, così le scritture, i discorsi, le virtù e le opere degli uomini riplendono per me in quell'apparizione ... e nello stesso momento vedo, ascolto e conosco, e quasi istantaneamente comprendo quel che conosco»⁸. La visione offre dunque una conoscenza intuitiva, che non si apprende per le vie ordinarie ma è di origine trascendente e si esprime in forme diverse da quelle del linguaggio consueto: «Le cose che non vedo non le conosco, perché sono quasi priva di istruzione ... non riporto altro se non le parole che ho udito ... e queste non sono come quelle che risuonano sulla bocca della gente, ma come una fiamma abbagliante e come nuvole che passano nell'aria trasparente»⁹.

Tale modo di vedere, indefinito e smaterializzato, è una delle accezioni, anzi la principale, del termine *umbra* nel *Liber divinatorum operum*, dove viene utilizzato anche in relazione alla rifrazione dei raggi luminosi nell'acqua. In questa, che è l'ultima opera e in certo qual modo la *summa* del pensiero ildegardiano, tutti i fili del suo discorso profetico vengono ordinatamente intessuti sull'ordito proprio dell'idea di *umbra*, che non è mancanza di luce, ma il modo in cui la luce vivente (*lux vivens*) si manifesta, come riflesso, nel contatto con la materia¹⁰. La nozione di *umbra* permette di collegare in maniera molto precisa lo status ontologico degli esseri umani e la conoscenza profetica, originati entrambi dallo Spirito/*Caritas*, *fons vivus* da cui la creazione è scaturita: «Io sono la fonte viva, perché tutte le cose che sono state fatte furono come ombra in me; e a modo di ombra l'uomo è stato fatto di fuoco e d'acqua, come me che sono fuoco e acqua viva ... Io ho scritto l'uomo che come ombra ha in me la sua radice, come nell'acqua si vede l'ombra di qualsiasi cosa»¹¹. La diffusione di questo messaggio, appreso direttamente dalla fonte divina, dà luogo a quel laborioso processo di riversamento in parole per cui, come si è già accennato, Ildegarda ebbe sempre bisogno dell'aiuto del monaco Volmar, capace di condividere il suo

⁸ Hildegaridis Bingensis *Epistolarium*, cit., vol. 2, Ep. 103R, p. 261.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Michela Pereira, *Vedere nell'ombra. La conoscenza profetica nelle opere di Ildegarda di Bingen*, in Giancarlo Garfagnini-Anna Rodolfi (a cura di), *Profezia, filosofia e prassi politica*, Edizioni ETS, Pisa 2013, pp. 33-47.

¹¹ Ildegarda di Bingen, *Il libro delle opere divine*, cit., p. 929.

percorso spirituale e dotato di quell'istruzione formale che essa non aveva ricevuto: a lui spetta il lavoro di rifinitura linguistica, affinché la rivelazione dall'alto «risuoni in maniera adatta agli esseri umani»¹².

I passi che abbiamo letto, i più perspicui forse, ma non gli unici in cui Ildegarda riflette sulla propria posizione profetica, mostrano la sua convinzione che il tempo della rivelazione non sia finito, e che in lei operi la stessa ispirazione che ha mosso l'evangelista Giovanni e, ancor prima, i profeti dell'Antico Testamento. L'idea che presenta della rivelazione è dunque evolutiva, e supera di fatto la concezione classica di Gregorio Magno – che ne aveva trattato fundamentalmente nel suo commento al libro del profeta Ezechiele – della funzione ermeneutica della profezia nei confronti della Sacra Scrittura: le visioni di Ildegarda sono infatti non un commento, bensì «l'inizio di una nuova Scrittura, che non era stata ancora rivelata». Il suo immaginario non resta legato al testo biblico ma presenta con nuove immagini il significato (*intellectus*) racchiuso nella Sacra Scrittura, a partire dal riferimento alla stessa fonte divina che di questa è all'origine. Il messaggio divino di salvezza ottiene in tal modo una nuova e diversa possibilità di espressione e di comprensione globale, rinnovandosi in forme adeguate al tempo in cui si manifesta¹³. Sia nei resoconti biografici che negli scritti e nelle lettere viene inoltre in primo piano la dimensione sapienziale insieme a quella teologica, già attribuita alla profezia (insieme a quella ermeneutica) nella concezione gregoriana, dove l'annuncio profetico non è limitato alla predizione dei tempi a venire, ma è essenzialmente legato alla conoscenza dei misteri, sia che riguardino il passato, il presente o il futuro. La profezia è una forma di conoscenza che stabilisce una relazione tipologica e simbolica fra accadimenti di tempi diversi e fra piani diversi della realtà, e il suo carattere sapienziale si riconosce nel collegamento fra le esigenze cognitive e le dinamiche trasformative della vita, individuale o della comunità, cui il/la profeta si rivolge per fare da guida. La sapienza è infatti tutt'altro che rinuncia alla razionalità o alternativa allo sviluppo di questa, ma si deve intendere piuttosto come un uso più ampio della ragione, una forma cognitiva che è guida e orientamento del vivere in tutta la sua estensione.

Questa dimensione teologico-sapienziale del dono profetico, che è all'origine di tutte le opere ildegardiane, sia visionarie che naturalistiche,

¹² Hildegardis Bingensis *Epistolarium*, cit., Ep. 8, vol. 1, p. 22.

¹³ Cfr. Maura Zátony OSB, *Vidi et intellexi. Die Schriftenhermeneutik in der Visionstrilogie Hildegards von Bingen*, Aschendorff Verlag, Münster 2013, in particolare pp. 234-8, 306-314.

poetiche, esegetiche, è anche rappresentata nei ritratti dell'autrice. Oltre che nella miniatura della *Protestificatio* dello *Scivias*, cui si è già fatto riferimento, essa è stata raffigurata così anche nell'importante e bellissimo manoscritto del *Liber divinorum operum* (Lucca, Biblioteca Statale, ms 1942), proveniente dalla regione renana e risalente ai primi decenni del '200, cioè all'epoca in cui venne iniziato il processo di canonizzazione. Qui, in un piccolo riquadro che accompagna la prima delle immagini a tutta pagina raffiguranti i contenuti delle singole visioni, Ildegarda è in compagnia di Volmar e di una monaca, testimonianza visiva del fatto che anche alcune delle sue consorelle erano impegnate nel lavoro di redazione e di scrittura. Inizialmente lo era stata Riccarda von Stade, la discepola amatissima, allontanata poi da Rupertsberg, il cui ruolo nello scriptorio, anche se non nel cuore di Ildegarda, fu affidato ad altre, poiché sempre accanto a Volmar c'era «una fanciulla che mi assisteva», scrive nel già citato prologo del *Liber vite meritorum*¹⁴. Anche qui il motivo delle fiamme, che richiama la discesa dello Spirito santo sugli apostoli, rappresenta simbolicamente il dono profetico.

Autorevole consigliera

Un ruolo fondamentale nel processo di costruzione dell'immagine di Ildegarda *prophetissa* lo ebbe infine l'epistolario, la cui organizzazione fu realizzata, sempre nello scriptorio di Rupertsberg, all'incirca negli stessi anni in cui ebbe inizio la redazione della *Vita*, rafforzandone l'intento di promozione della fama della badessa. Nelle lettere Ildegarda ricorre sia alla forma visionaria che caratterizza le sue tre opere maggiori, sia all'eposizione piana e spoglia che utilizza negli scritti naturalistici ed esegetici. Questa differenza di forma tra le diverse tipologie di opere presuppone in realtà un'omogeneità di fondazione epistemologica in quella modalità di visione interiore che genera ogni aspetto della sua conoscenza; ed è verosimilmente da ricondurre a una consapevole strategia. Il ricorso alla forma visionaria poteva infatti non essere necessario quando Ildegarda si rivolgeva a interlocutori appartenenti al contesto monastico (cui era diretto il suo sapere medico-scientifico, come anche l'attività esegetica e quella poetico-musicale), dai quali era sicuramente riconosciuta la fonte trascendente delle sue parole e dunque la sua autorevolezza profetica. Invece negli scritti destinati a un'*audience* più vasta e lontana dal suo ambiente la fonte trascendente delle sue parole viene esibita sempre in maniera estremamente incisiva. Lo stesso

¹⁴ Hildegardis *Liber vite meritorum*, cit., p. 9.

accade con le epistole, anche perché gli interlocutori più altolocati o più lontani dal contesto personale di Ildegarda si rivolgevano a lei proprio a partire dal riconoscimento del carisma profetico, che le era stato pubblicamente riconosciuto dalle massime autorità della Chiesa.

Un breve passaggio dalla *Vita* segnala il momento in cui la gerarchia ecclesiastica, accogliendo una precisa presa di posizione di Bernardo da Chiaravalle, aveva accordato alle rivelazioni di Ildegarda lo status di rivelazioni pubbliche, cioè da proclamare perché concernenti la vita della comunità: «Quando tutto ciò venne riferito e discusso presso la curia di Magonza, affermarono che tutte queste cose venivano da Dio, dal dono della profezia, lo stesso per cui i profeti dei tempi antichi avevano profetizzato»¹⁵. Fra il 1146 e il 1147 Ildegarda aveva sottoposto a Bernardo i propri dubbi rispetto all'opportunità di divulgare il contenuto delle proprie visioni, scrivendogli di essere molto preoccupata per la fragilità e la mancanza di istruzione, che temeva non le permettessero di parlare con proprietà delle «cose grandi e mirabili» che vedeva e udiva. La visione, le immagini che le si presentano, la voce che ode, le permettono di interpretare i testi sacri, ma in maniera diversa dal modo di commentare che si praticava allora nelle scuole: «apprendo soltanto a leggere in assoluta semplicità, senza analizzare il testo». Bernardo le aveva risposto con una lettera molto breve ma assolutamente perentoria rispetto al riconoscimento del suo dono profetico: «Laddove c'è conoscenza interiore e l'unzione che dà tutti gli insegnamenti, che cosa possiamo noi insegnare o consigliare?»¹⁶.

I contemporanei della badessa di Bingen riconobbero fin da subito la complessità e la valenza teologico-sapienziale del profetismo ildegardiano: ne è un esempio la lettera inviatale da un *magister* parigino, Oddone di Soissons, nel 1147 o 1148. Oddone scrive da Parigi, la città all'avanguardia nel rinnovamento culturale del tempo, per chiedere a Ildegarda di dirimere una questione teologica la cui formulazione echeggia i dibattiti che si svolgevano nelle scuole cittadine, dove l'introduzione della logica aristotelica per mano di maestri come Pietro Abelardo o Gilberto de la Porrée stava ponendo su nuove basi anche la riflessione dei teologi. Questo processo innovativo aveva suscitato la reazione di Bernardo e di altri illustri esponenti del mondo monastico, e la chiamata in causa di Ildegarda da parte di alcuni di loro mostra che alle sue parole veniva attribuita un'autorevolezza superiore,

¹⁵ *Vita S. Hildegardis*, cit., II.24.

¹⁶ *Hildegardis Bingensis Epistolarium*, cit., Ep. 1, vol. 1, pp. 3-6 (la lettera di Ildegarda) e Ep. 1R, pp. 6-7 (la risposta di Bernardo).

in quanto espressione della sapienza divina¹⁷. Oddone vuole sapere da lei se sia possibile parlare di Dio in termini astratti, quali *paternitas* e *divinitas*, e Ildegarda risponde con un'elaborata argomentazione che si apre col richiamo, assolutamente tipico, alla propria piccolezza e umiltà rispetto al magistero del richiedente. Ma ben presto passa a un tono del tutto diverso e autorevole («Ma ora ascolta!»), assumendo la veste profetica e introducendo l'immagine maestosa del re (Dio) che «ha sollevato da terra una piccola piuma e le ha ordinato di volare come egli stesso voleva». La piuma è lei, la profetessa, che mostra così come ciò che sta per dire non derivi né da lei stessa né da una lettura tradizionale della Sacra Scrittura (figurata metaforicamente nelle «vesti ufficiali del re» appese a «imponenti colonne»), ma direttamente da Dio:

Ecco quello che dice la luce vivente (*uiuens lux*) nella parola segreta della sapienza: Dio è pieno e integro e non ha inizio nel tempo, e dunque non può essere analizzato a parole come può essere analizzato l'essere umano, perché Dio è la totalità e nient'altro che quella, e pertanto non può essergli tolto o aggiunto nulla. Dunque è anche paternità e divinità colui che è ... Perciò chi dice che Dio non è paternità e divinità ... nega una verità che è eterna¹⁸.

L'elemento forse più interessante di questa lettera, al di là anche del rilevante contenuto dottrinale, è la stretta connessione, anzi l'identità, stabilita fra la parola profetica e la «parola segreta della sapienza» (*secretum verbum sapientiae*), e dunque la superiorità del discorso profetico (simbolico) rispetto a quello analitico – quello dei filosofi – poiché, ribadisce Ildegarda nella conclusione, «Dio non può essere scrutato e vagliato secondo le capacità umane». Infatti, dato che «la razionalità umana cerca Dio per mezzo di nomi, perché per sua caratteristica propria essa è piena di nomi», questa non può pretendere di raggiungere la verità in sé, che invece la parola profetica esprime senza incertezza.

La visione dei misteri divini e dei segreti della storia e del creato è quella stessa che conferisce a Ildegarda anche il discernimento dei pensieri e

¹⁷ Cfr. Laurence Moulinier-Brogi, *Maternità spirituale e direzione di coscienza secondo Ildegarda di Bingen*, in Giovanni Filoramo-Sofia Boesch Gajano (a cura di), *Storia della direzione spirituale, II. L'età medievale*, Morcelliana, Brescia, 2010, pp. 185-204; John Van Engen, *Letters and the Public persona of Hildegard of Bingen*, in Alfred Haverkamp (a cura di), *Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld*, Verlag Philip von Zabern GmbH, Mainz 2000, pp. 375-418.

¹⁸ *Hidegardis Bingensis Epistolarium*, cit. Ep. 40, vol. 1, p. 102.

dei cuori, rendendola consigliera di innumerevoli corrispondenti vicini e lontani, che le chiedono *commonitoria uerba*, parole d'ammonimento e di consiglio¹⁹. A questi risponde con modalità varie, tenendo conto del tenore della richiesta e della persona che le si è rivolta. Nel rispondere alla richiesta di un abate ricorre a due temi centrali della propria epistemologia e cosmologia sapienziale, la luce e i venti: «La luce vera nel suo splendore parla per bocca della sapienza ... La tua mente splende perché è rivolta a Dio con intenzione buona, ma un vento tempestoso di vanità ti porta affanno, però lo Spirito santo lo allontanerà da te. E vivrai»²⁰. A un altro, che le aveva scritto della fatica impostagli dalla sua funzione, osserva, mostrando di conoscere bene le dinamiche psicologiche che turbano chi porta grosse responsabilità: «A furia di pensarci, dai troppa importanza al desiderio di riposarti e abbandonare, e di conseguenza non metti mano a fare quello che come maestro devi fare». Tuttavia rassicura il suo interlocutore, affermando che l'aiuto divino non viene mai meno, ed esemplifica il complesso gioco di spinte e contropunte che si presentano nel foro interiore, paragonandolo al gioco dei venti che governa la vita del cosmo non senza contrasti:

Il vento del nord infatti colpisce e non risparmia in alcun modo, e c'è un altro vento simile che lo sorregge. E tuttavia un altro vento va incontro a questi due e li blandisce, e un altro ancora li modera tutti. Il vento del nord è il rimprovero fermo in cui è latente un po' d'ira, e quell'altro lo sorregge con la severità e la discrezione, affinché la correzione sia giusta. Il vento che va loro incontro insegna a essere misericordioso e pio, sicché chi corregge si senta in empatia con ogni altro essere umano; perciò questo vento è come lo sguardo degli altri venti. Ma il vento caldo modera tutti questi venti con la carità e distingue e discerne ... Tu dunque sii moderato, distingui e discerni in questo modo, e correggi te stesso nella fede e nell'amore di Dio, e allora i giochi di prestigio dei vizi e la mente offuscata dalle abitudini inquiete se ne andranno da te e in te arderà il fuoco dello Spirito Santo²¹.

La ripresa sintetica del discorso sui venti, presentati nel loro ruolo cosmico nella visione I.III dello *Scivias* e ripresi in I.II-IV del *Liber divinorum operum*, assume qui il valore di una metafora dettagliata dei contrastanti moti interiori. Non viene messa in campo una visione *ad hoc*, ma il riferimento di fondo è pur sempre al sapere ottenuto nelle visioni, cui risalgono anche le

¹⁹ Moulinier-Brogi, *Maternità spirituale*, cit., p. 191: «nella maggior parte dei casi il corrispondente cerca un consiglio su una scelta da compiere o su un conflitto interiore».

²⁰ Hildegardis Bingensis *Epistolarium*, cit., Ep. 115R, vol. 2, p. 287.

²¹ Ivi, Epp. 240 e 240R, vol. 2, pp. 516-518.

complesse conoscenze cosmologiche di Ildegarda, dispiegate in quelle visioni e negli scritti naturalistici.

In molti altri casi, tuttavia, la sua scrittura epistolare è diretta e priva di riferimenti alle immagini visionarie. Ciò nonostante, anche in queste lettere è chiaro (e talvolta viene anche detto esplicitamente) che le sue parole derivano dalla facoltà di visione interiore che da sempre l'accompagna. A una corrispondente scrive: «*Vedo* che è bene e utile per te portare davanti all'imperatore la rimostranza riguardante quel tuo podere, di cui mi hai scritto»²²; a un'altra suggerisce di darsi da fare per «sistemare le tue cose come ti è necessario» all'avvicinarsi della morte del marito, che Ildegarda prevede, certo anche sulla base della sua esperienza medica²³. In ogni caso, però, è netto il suo rifiuto di dare responsi da indovina, a fronte di richieste che tendevano a banalizzare il suo compito profetico, rapportandolo alla dimensione individuale e privata: «Dio non mi ordina di esporti il suo giudizio su di te, ma di pregare per te», scrive a Sibilla di Losanna; e ancora, nella risposta a una vedova che le aveva chiesto notizie del destino ultraterreno del marito morto, e alla quale peraltro non nega parole di consolazione e di incoraggiamento: «Gentile signora, non mi azzardo a chiedere a Dio quale sarà il destino futuro di qualcuno»²⁴.

Ildegarda utilizza dunque nelle sue risposte modalità retoriche diverse. Quando ritiene opportuno ricorrere alla forma visionaria con la descrizione di un'immagine simbolica, accompagnata dall'intervento della voce dall'alto e dalla spiegazione del significato teologico o morale dell'immagine stessa, le sue epistole assumono lo stesso tono solenne e assertivo delle tre opere profetiche. Questa modalità caratterizza per esempio le epistole ai potenti, come quelle inviate all'imperatore Federico I Hohenstaufen (Barbarossa). La prima, risalente al 1152, si apre con una formula laudativa, per proseguire con un'immagine gravida di implicazioni fortemente ammonitorie:

È molto bello che gli uomini abbiano necessità di questa dolce persona che tu sei, o re. Ascolta: Un uomo stava su un monte altissimo e guardava tutte le valli, osservando quello che ciascuno faceva laggiù. E reggendo lo scettro distingueva secondo giustizia, affinché quel che era secco fosse verde, e quel che dormiva si svegliasse. E questo scettro liberò dalla pena del torpore coloro che ne erano assai

²² Hildegardis Bingensis *Epistolarium*, vol. 3, Ep. 328, p. 87 (corsivo mio).

²³ Ivi, Ep. 336, vol. 3, p. 93.

²⁴ Ivi, Ep. 356, vol. 3, p. 116.

presi. Ma poiché quell'uomo non apriva i suoi occhi, venne una nuvola nera, che raggiunse quelle valli; e corvi e altri uccelli distruggevano tutto dappertutto²⁵.

Due aspetti apparentemente anodini di queste parole rinviano a due motivi fondamentali del pensiero ildegardiano: il verdeggiare che consegue alla giustizia richiama la nozione di *viriditas*, la vitalità feconda che pervade l'intera creazione, dalle piante della terra alla sublime verginità della Madre di Dio; e la «nuvola nera» minacciosa riprende un motivo simbolico presente in tutte le opere profetiche, ma particolarmente in evidenza nel *Liber vite meritorum*, dove questa entità si espande come emanazione del maligno nel mondo umano, suscitando i vizi cui si oppone l'opera delle virtù, teofanie divine fra le quali svolge un ruolo prominente la Giustizia.

Il ricorso alla forma visionaria nelle sue espressioni più grandiose si riscontra nelle lettere in cui Ildegarda affronta le più scottanti problematiche del mondo in cui vive, e questo ha una sua logica precisa, perché si tratta dello stesso piano d'intervento che guida la scrittura delle sue tre opere profetiche. Esempio a questo riguardo l'epistola sulle condizioni della Chiesa, inviata a Werner di Kirchheim:

Nel mio letto di malata, dove giacevo nell'anno 1170, sveglia e vigile, ho visto un'immagine bellissima di aspetto femminile. Era elegantissima nella sua soavità e di modi affettuosissimi e piacevoli, così bella che la mente umana non saprebbe raffigurarsela, così alta che la sua figura toccava la terra e il cielo. Il suo volto risplendeva di una chiarezza estrema e i suoi occhi erano rivolti al cielo. Vestiva una veste di seta bianca, candidissima, era avvolta in un mantello tempestato delle pietre più preziose, smeraldo e perle d'ogni specie, e aveva calzari del colore dell'onice. Ma il suo volto era coperto di polvere, la sua veste strappata sul fianco destro, il mantello aveva perso la sua elegante bellezza, e i calzari erano anneriti nella parte superiore. Ed essa a gran voce gridò volgendosi in alto verso il cielo con queste parole: “Ascoltami, cielo, poiché il mio volto è stato insudiciato, e tu o terra, piangi, perché la mia veste è stata strappata, e tu abisso, trema insieme a me, perché i miei calzari sono stati anneriti”²⁶.

La lunga invettiva investe i reggitori della chiesa, colpevoli di averla ridotta in tali miserabili condizioni, e il suo significato non rimane implicito,

²⁵ Ivi, Ep. 312, vol. 3, pp. 72-73. Cfr. anche le successive, Epp. 313-316. Altre lettere su questo tono sono tradotte integralmente in Pereira, *Ildegarda Maestra*, pp. 71-72 (a Corrado III Hohenstaufen) e pp. 67-70 (al papa Anastasio IV).

²⁶ Hildegardis Bingensis *Epistolarium*, Ep. 149R, vol. 2, pp. 333-337.

dando luogo a una esortazione che non lascia spazio a fraintendimenti: «E ho udito la voce dal cielo che diceva: “Questa immagine raffigura la chiesa. Perciò tu, creatura umana, che vedi e ascolti tutto ciò, riferiscilo ai sacerdoti, che sono stati istituiti e ordinati per governare il popolo e insegnare i precetti divini”».

A questa categoria di lettere riguardanti i mali del suo tempo appartiene senza alcun dubbio una delle più famose, la lettera del 1163 agli ecclesiastici di Magonza che riporta la profezia contro i Catari, ripresa nello *Speculum* di Gebenone di Eberbach²⁷ e utilizzata nei secoli tardo-medievali come profezia contro movimenti ecclesiastici diversi (contro i mendicanti nel XIII secolo, contro la riforma luterana nel XVI).

Ho visto ventiquattro anziani, seduti attorno al trono [di Dio], che rimestavano il mare di vetro che è di fronte a esso, e dicevano: Rimestiamo le fondamenta vane dello scherno di coloro che vogliono mettere la loro ingiustizia al posto della giustizia, e anche le scintille dell'ingiustizia bruciante di coloro che dicono di governare il popolo e non lo governano, rimestiamo anche le erbacce dei diversi sordidi costumi e le corde dorate degli illusi e gli scismi degli scismi. Il leone antico infatti ruggisce, perché vuole volare in mezzo a quelle scintille di bruciante ingiustizia²⁸.

La visione procede intrecciando riferimenti dai libri profetici dell'Antico e del Nuovo Testamento a precisazioni temporali che rinviano ad accadimenti dell'epoca in cui la profetessa vive, e si conclude con un'invettiva ai potenti tanto ecclesiastici che laici. È una delle prese di posizione più dure di Ildegarda, per la quale l'eresia dualista che rivive nel cristianesimo cataro costituisce il nemico principale, dato che, basandosi sull'innegabile dualità di tutte le manifestazioni del creato, ne afferma la dipendenza da due principi equivalenti, e nega in tal modo l'onnipotenza divina, attribuendo uno statuto ontologico equivalente a quello del creatore al demonio, autore della ribellione all'unico Dio «che siede sul trono e guarda l'abisso, e che è il signore di tutti i cieli».

²⁷ José Carlos Santos Paz, *La obra de Gebenón de Eberbach*, SISMELE-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2004. Dello stesso autore va segnalato *Hildegarde Profetisa: la interpretación de Gebenón de Eberbach*, relazione presentata al convegno dell'AISSCA (Associazione Italiana per lo Studio della Santità dei Culti e dell'Agiografia) "Speculum futurorum temporum". *Ildegarda di Bingen tra agiografia e memoria*, 5-6 aprile 2017, Roma, in corso di stampa.

²⁸ Hildegardis Bingensis *Epistolarium*, Ep. 169R, vol. 2, pp. 378-382.

L'intolleranza assoluta che viene espressa in questa lettera («scacciate da voi quel popolo immondo e profano, insultateli ... mandateli in esilio e fateli fuggire») sembra nutrita, forse inconsciamente, dalla percezione di una rischiosa vicinanza dottrinale col dualismo radicale dei Catari. Ildegarda è infatti essa stessa consapevole della presenza del male, la nube oscura che si espande ovunque, e della dualità spesso conflittuale che caratterizza l'esperienza umana nella propria interiorità e nel rapporto con le creature. Vede il macrocosmo creato racchiuso da una duplice sfera ignea, il fuoco luminoso e il fuoco nero: il primo matrice divina della materia del cosmo, il secondo espressione del male che in questo è stato introdotto dalla caduta degli angeli; e vede la dualità dell'essere umano che produce continui conflitti interiori, per quanto consideri il corpo una protezione per l'anima umana, cui impone il limite della terrestrità impedendole di ripetere il peccato luciferino. Ma tutta la sua opera è tesa ad affermare che ogni scissione, ogni negatività deriva dalla ribellione di Lucifero e della sua schiera, che continuano a sfidare l'onnipotenza divina attraverso la sua creatura più completa, l'essere umano che è la pienezza della creazione (*plenum opus Dei*).

Tempus muliebre

Un ulteriore aspetto della sapienza profetica ildegardiana ne mostra in maniera molto sottile la capacità di andare oltre la dicotomia bene/male, e di riconoscere la complessità nell'intima dinamica delle vicende umane: si tratta della nozione di *tempus muliebre*, e del modo in cui questa viene articolata nei suoi scritti. Come è stato messo in evidenza in diversi studi, Ildegarda non può essere definita una “femminista”, anche se ha elaborato nei suoi scritti una ricca e personale riflessione sull'originaria dualità sessuata dell'essere umano («un'unica opera in due nature»), in base alla quale non soltanto il compito dell'uomo (inteso come maschio: il lavoro) e della donna (la procreazione) nel creato hanno pari valore nella loro differenza²⁹, ma la coppia umana rappresenta simbolicamente il mistero cristologico: il maschio

²⁹ Cfr. Joan Cadden, *It takes all kinds. Sexuality and gender difference in Hildegard of Bingen*, «Traditio» 40 (1984), pp. 149-74; Id., *The Meaning of Sex Difference in the Middle Ages. Medicine, Science and Culture*, Cambridge 2003, pp. 70-88; Laurence Moulinier, *Conception et corps féminin selon Hildegarde de Bingen*, «Storia delle donne» 1 (2005), pp. 139-57; Id., *Aspects de la maternité selon Hildegarde de Bingen (1098-1179)*, «Micrologus. Natura, scienze e società medievali» 17 (2009), pp. 215-34.

simboleggia la divinità di Cristo, la donna la sua umanità³⁰. L'intreccio di queste formule, nonché l'ampio sviluppo delle tematiche antropologiche sia nelle opere profetiche che in quelle naturalistiche, mostrano una valorizzazione della femminilità che non si lascia racchiudere nello stereotipo patriarcale, ma che sarebbe anacronistico voler misurare su tematiche come quelle della *querelle des femmes* e delle rivendicazioni femminili nella modernità.

Tempo femminile è un'espressione che compare più volte nelle pagine di Ildegarda, e va intesa come tempo di debolezza, essendo esplicitamente giudicato in questi termini il tempo in cui essa stessa vive: un tempo in cui la giustizia di Dio è messa a repentaglio, e la chiesa danneggiata in profondità da coloro stessi che dovrebbero difenderla, il clero e la gerarchia.

Col passare del tempo l'insegnamento degli apostoli e le virtù degli altri santi mantennero i diversi ordini della chiesa puri e luminosi fino al tempo presente; ma ora stanno declinando dalla forza verso una debolezza quasi femminile (*in muliebri debilitate*) ... Perciò quel tempo, che crebbe di virtù in virtù, fu detto tempo virile; e per molti anni si mantenne forte nell'attenzione. Ma poi la sua vitalità cominciò a decrescere e si trasformò in debolezza femminile, trascurando la giustizia e lasciandosi vincere dalla stoltezza degli umani costumi, perché oggi giorno chiunque fa quello che vuole. Perciò la chiesa è sconsolata, come una vedova ... Questi giorni sono una trappola preparata dal diavolo³¹.

La connessione fra il nome *mulier* e la debolezza era stata divulgata nel Medioevo da Isidoro di Siviglia, che faceva derivare questo termine da *mollior*. Il collegamento col cedimento di Eva di fronte al serpente tentatore nel Paradiso era pane quotidiano per filosofi, teologi e predicatori. Ildegarda non rinnega questa etimologia (in realtà una para-etimologia, come molte di quelle isidoriane), senza però accettarne le conseguenze misogine, anzi trasformandola in una connotazione positiva. La debolezza, che attribuisce anche a se stessa attraverso l'aggettivo ricorrente con cui si definisce, *paupercula*, è legata alla modalità della creazione della donna: l'uomo, fatto di terra, è più forte, mentre la donna, che deriva dalla carne dell'uomo, è più

³⁰ Su questo aspetto mi sia concesso rinviare a un mio lavoro in corso di stampa, *Feminea forma. Le donne nello sguardo di Ildegarda*, presentato al convegno del 2017 già ricordato (cfr. *supra*, nt. 27). Cfr. anche Carolyn Walker Bynum, "And woman his humanity": *Female Imagery in the Religious Writings of the Later Middle Ages*, in Carolyn Walker Bynum (a cura di), *Gender and Religion: on the Complexity of Symbols*, cur., Boston 1986, pp. 257-288.

³¹ Ildegarda Di Bingen, *Il libro delle opere divine*, cit., III.v.7-8, pp. 1017, 1023.

“aerea”: «Adamo era virile, dalla *viriditas* della terra, e fortissimo, dagli elementi. Mentre Eva fu molle, dal midollo delle sue ossa, ed ebbe una mente aerea e un'arte sottile e una vita piacevole, perché il peso della terra non la schiacciò»³². Il collegamento *mulier/mollior* viene ascritto alla qualità più raffinata dell'origine di Eva *de medullis*, e dunque allude a un pregio, una finezza, che fa della donna, ultima fra le creature, la più compiuta di esse.

Essere seconda nella creazione implica un raffinamento della natura umana, piuttosto che una manchevolezza: sul piano assiologico, Ildegarda si trova esattamente all'opposto della concezione dei filosofi naturalisti del suo tempo. La fragilità tuttavia aveva reso Eva meno resistente all'insidia del nemico, il quale individuò attraverso di lei una breccia nella creazione per attaccare il suo vero obiettivo, che è in origine e sempre rimane – ricorda Ildegarda in tutte le sue opere – il creatore. Eppure proprio questo ragionamento, all'apparenza molto tradizionale, le permette di rovesciare, in maniera sorprendente, il ruolo di Eva nel peccato originale: non solo ella fu senza colpa perché ingannata dal serpente, ma

se Adamo avesse disobbedito prima di Eva, allora quella disobbedienza sarebbe stata così grave e irreparabile, che l'essere umano sarebbe caduto in un'ostinazione tanto dura da essere incorreggibile, a un punto tale che non avrebbe voluto né potuto salvarsi. Perciò il fatto che la prima a disobbedire fosse stata Eva poté essere cancellato in maniera più facile, anche perché lei era più fragile del maschio³³.

Si può allora leggere in questo senso anche la dichiarazione, che ricorre sia nell'epistolario sia nelle opere profetiche, di vivere un tempo “femminile” (*muliebre tempus*), in cui il motivo centrale, tanto a livello dell'istituzione ecclesiastica che della vita politica e sociale, è il venir meno, l'indebolirsi della giustizia divina. A Corrado III di Hohenstaufen nel 1152 aveva scritto: i tempi in cui vivi sono leggeri come una donna (*uelut in muliebri persona leuia sunt*), e tendono all'ingiustizia, che è contraria alla giustizia e tenta di distruggerla nella vigna del Signore. Ma dopo questi verranno tempi peggiori»³⁴. Se accostiamo questa definizione al giudizio sul peccato di Eva, si può suggerire che dalla prospettiva profetico-soteriologica l'idea di un tempo “femminile” implichi un avvertimento sul rischio di tornare al tempo del peccato originale (è l'interpretazione dell'espressione *muliebre*

³² Hildegardis Bingensis, *Cause et cure*, edizione critica di Laurence Moulinier, Akademia Verlag, Berlin 2003 II.89, p. 77.

³³ Ivi, II.91, p. 79.

³⁴ Hildegardis Bingensis *Epistolarium*, cit., Ep.301R, vol. 3, pp. 71-72.

tempus che dà Gebenone di Eberbach³⁵); e che Ildegarda, riflettendo profeticamente sugli eventi dell'umanità, e ritenendo ancora presente la possibilità di raddrizzare le sorti del suo tempo, si sentisse lei stessa investita di questa missione, non “nonostante” la propria fragilità di *paupercula feminea forma*, ma proprio in virtù di questa che, facendo di lei un canale della rivelazione divina, si tramutava in una forza nuova e diversa, capace di modificare il corso della storia.

Lo conferma uno dei suoi ultimi scritti, nel quale al termine della sua vita, in un momento di estrema tensione drammatica, concentra in un'immagine di grande valore simbolico la sua riflessione sulla trascendenza femminile, sintetizzando in una singola figura la vittoria delle virtù, cui aveva affidato da sempre un ruolo centrale nelle sue opere, rappresentandole nello *Scivias* in forma di donne che costruiscono l'edificio della salvezza umana, mentre nell'*Ordo virtutum* combattono per strappare alle insidie del diavolo l'anima, e nel *Liber vite meritorum* diventano luminose protagoniste della lotta cosmica con le forze del male. Ora, nel 1179, scrivendo ai prelati di Magonza, Ildegarda preconizza che la vittoria sulla debolezza del *muliebre tempus* sarà ottenuta da una forza che è essa stessa femminile: la giustizia divina in persona, che si manifesterà nelle vesti di guerriera (*bellatrix*) – non più del *vir praeliator* che, memore di Isaia 42.13, aveva messo in campo nella lettera a Corrado di Hohenstaufen – a sostegno di una modalità d'azione obbediente a un principio superiore alle leggi terrene³⁶.

La badessa si era rifiutata, insieme alle sue consorelle, di esumare un uomo che avevano sepolto nel loro cimitero, non obbedendo all'ordine della curia moguntina, che su Rupertsberg aveva giurisdizione e che, ritenendo l'uomo un eretico, aveva colpito la comunità di monache con un duro interdetto. A quel punto Ildegarda piombò in una profonda angoscia per il contrasto fra legge umana e legge divina, che le si presentava non più nel mondo circostante, ma nella sua stessa vita, riattualizzando in lei la tragedia di Antigone. Allora scrisse un'appassionata lettera, affinché venisse reintegrato il diritto del suo monastero alla celebrazione del sacramento eucaristico e all'orazione cantata, che aveva per lei un valore salvifico e quasi sacramentale, dal momento che nel canto l'anima e il corpo riattualizzano l'armonia originaria della creazione (per questo la lettera ai prelati di Magonza

³⁵ Santos Paz, *Hildegarde Profetisa*, cit.

³⁶ Hildegardis Bingensis *Epistolarium*, cit., Ep. 23, vol. 1, pp. 61-66 (integralmente tradotta in Pereira, *Ildegarda Maestra*, cit., pp. 137-143).

è più che altro conosciuta e studiata come espressione del pensiero di Ildegarda sulla musica).

Quando, pochi giorni dopo la sua sepoltura, i nostri maestri ci hanno ordinato di scacciarlo dal cimitero, invasa da grande terrore per questa richiesta, mi sono rivolta al vero splendore, com'è mia abitudine, e sveglia, a occhi aperti, ho visto nella mia anima che se, eseguendo il loro ordine, il corpo di quel morto venisse esumato, la sua espulsione esporrebbe il nostro monastero a un grave pericolo, quasi una grande tenebra, e questa ci circonderebbe come la nube nera che di solito compare prima delle tempeste e dei tuoni.

Ildegarda si rivolge direttamente alla fonte del suo sapere profetico, come tante volte dichiara nelle lettere, ma questa volta non per stigmatizzare i mali del suo tempo o per rispondere a richieste altrui, bensì per l'esigenza drammatica di risolvere il dilemma fra l'obbedienza alla legge umana e quella a una legge più profonda, che difende «nella visione impressa nella mia anima da Dio prima che io nascessi». È in gioco la salvezza della propria stessa anima, della propria comunità, della propria opera, minacciate dalla tenebra diabolica, che in tutta la sua vita e in tutti i suoi scritti si è adoperata per combattere, e che ora viene indirizzata su di lei proprio da «coloro che possiedono le chiavi del cielo», sui quali il giudizio divino si abatterà durissimo, «a meno che non esercitino il loro potere nella cura» (*nisi presint in sollicitudine*)³⁷. Ed è allora che dal profondo emerge l'ultima grande immagine del profetismo ildegardiano, il simbolo della forza divina, ma anche della missione di Ildegarda e della sua stessa persona: la guerriera, personificazione di una forza che non è quella maschile, antitetica alla debolezza muliebre, ma che proviene dalla giustizia divina in uno schiudersi teofanico tutto al femminile, per riportare la vittoria definitiva:

E udii la voce che diceva: Chi ha creato il cielo? Dio. Chi apre il cielo ai suoi fedeli? Dio. Chi è simile a lui? Nessuno. Perciò, o fedeli, nessuno di voi gli resista o gli si opponga, affinché non ricada su di voi con la sua forza, e allora non potrete avere nessuno che vi aiuti e vi protegga dal suo giudizio. Questo tempo è un tempo femminile, in cui la giustizia di Dio è stata indebolita. Ma la forza della giustizia di Dio stilla e si pone come guerriera contro l'ingiustizia, finché questa sia sconfitta³⁸.

³⁷ Ivi, Ep. 23, vol. 1, p. 65.

³⁸ Ibidem.

CATERINA DA SIENA NELLA STORIA DELLA VOCAZIONE
RELIGIOSA FEMMINILE TRA QUATTRO E CINQUECENTO
Anna Scattigno

Abstract

This essay focuses on the reception of the *Epistole devotissime* of Caterina from Siena in the feminine convent literature between XV and XVI, from the Manuzio's edition in Venice in 1500. The principal theme regards the decline of prophetic vocation in the feminine religious florentine tradition from Domenica from Paradiso to Caterina de' Ricci and Maria Maddalena de' Pazzi.

Keywords

Prophecy, women, religion, Florence, modern age.

*L'edizione aldina delle Epistole*¹

La prima raccolta a stampa delle lettere di Caterina da Siena uscì a Bologna nel 1492: era un libretto in quarto e comprendeva trentuno lettere. La veste tipografica era dimessa, i caratteri ancora gotici². Un rilievo ben diverso avranno di lì a poco le *Epistole devotissime de sancta Catharina da Siena* finite di stampare a Venezia nell'anno 1500 da Aldo Manuzio: un volume stampato *in folio* che comprendeva 353 lettere, raccolte nello spazio di circa venti anni.

La stampa delle *Epistole devotissime* di Caterina da Siena indica nella produzione editoriale di Aldo Manuzio, rivolta ai classici greci e agli umanisti quattrocenteschi, l'apertura di una fase sperimentale segnata da un nuovo interesse per il volgare. Seguirono nel 1501 *Le cose volgari* di Francesco Petrarca e *Le terze rime* di Dante nel 1502, entrambe per la cura di Pietro Bembo. Dopo queste edizioni, i pochi scritti in volgare che l'editore stampò appartenevano ad amici e sodali: gli *Asolani* del Bembo nel 1505 e nel 1514 l'*Arcadia* di Iacopo Sannazzaro. La presenza delle *Epistole* di Caterina da Siena nel catalogo di Manuzio in questa ristretta scelta di testi in volgare e il pregio dell'edizione sono dunque fatti di grande rilievo: indicano una volontà di promozione delle lettere a cui corrispose un ampio successo editoriale ma il cui intento, come più volte è stato sottolineato, non era letterario³.

L'epistola dedicatoria, dove Manuzio aveva dismesso il latino e usava il volgare, era rivolta al cardinale Piccolomini nipote di Pio II, il papa che nel 1461 aveva proclamato la santità di Caterina. Il cardinale era tra coloro ai quali Alessandro VI nel giugno 1497 aveva affidato la stesura di un progetto per la riforma della Chiesa: fu presentato al pontefice nei giorni della condanna a morte di Girolamo Savonarola. Nella lettera dedicatoria, la visione che Manuzio aveva del suo tempo appare tragica: «tempi maledecti», «mondo ribaldo» nel quale «le facce de li homini non sono più facce, ma volti

¹ Queste pagine riprendono un più ampio saggio dedicato dal titolo *Suggerzioni cateriniane negli epistolari femminili tra Quattro e Cinquecento*, in Alessandra Bartolomei Romagnoli, Luciano Cinelli, Pierantonio Piatti (a cura di), *'Virgo digna coelo'. Caterina e la sua eredità*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013, pp. 545-582. A questo testo si rimanda per più ampie informazioni bibliografiche.

² *Epistole utile e devote correcte diligentemente et emendate per uno frate de l'Ordine de Frati Predicatori*, Giovanni Jacopo Fontanesi, Bologna 1492.

³ Massimo Zaggia, *Varia fortuna editoriale delle Lettere di Caterina da Siena*, in Lino Leonardi, Pietro Trifone (a cura di), *Dire l'ineffabile. Caterina da Siena e il linguaggio della mistica*, Atti del Convegno (Siena, 13-14 novembre 2003), SISMEL, Firenze 2006, pp. 127-186.

invitriati»⁴. Pubblicava le lettere di Caterina da Siena perché gli apparivano piene «di Spirito Sancto» e si augurava che potessero, almeno queste, spargersi per il mondo «in loco de gravissimi predicatori» (un accenno alla morte di Savonarola?), a promuovere senza timore la riforma non più procrastinabile delle coscienze e della pratica di vita.

Rimaste a lungo sconosciute e quasi nascoste negli archivi, le lettere di Caterina invocavano la riforma della Chiesa e la crociata: a Manuzio parevano «scripte più presto alli pontifici de li tempi nostri, che a quelli de allhora»⁵.

Lettere dettate in estasi?

L'anno della stampa delle *Epistole* era anche l'anno del giubileo, quando alla Roma di Alessandro VI Borgia si rivolgeva tutta la cristianità e ovunque insorgeva la protesta che anche Manuzio faceva propria per la corruzione della Chiesa. Era convinto che lo Spirito Santo avesse ispirato a Caterina le parole infiammate con cui ne aveva invocato la riforma e con essa la crociata: nell'assumerne il messaggio e nel divulgarlo Manuzio se ne faceva corresponsabile⁶. Di più: la stampa per sua mano delle epistole di Caterina da Siena, che non esitava a definire 'sacre', gli appariva un segno del compiersi della promessa: quella che le preghiere ardentissime di lei avevano ottenuto da Cristo e che ora, «a li tempi nostri» credeva Manuzio, «de' essere a ogni modo».

Il lavoro di raccolta delle lettere era durato come si è detto vent'anni. A suo tempo Caterina aveva avuto cura della conservazione delle proprie carte: volle che le cose che aveva scritto di sua mano o aveva dettato ad altri – il *Libro* e le lettere – fossero custodite da Raimondo da Capua e da pochi altri, ma era sua volontà che fossero diffuse⁷. Per ciò che riguarda le lettere, è improbabile che abbia mai pensato di raccoglierle⁸. Dopo la sua morte, l'ampia diffusione manoscritta delle epistole tra la fine del XIV e gli inizi del

⁴ Seguo per il dettato della lettera dall'edizione proposta da Zaggia in *Varia fortuna editoriale* cit., pp. 146-148.

⁵ Ivi, p. 148.

⁶ Giuseppe Frasso, *Incunaboli cateriniani*, in *Atti del Congresso Internazionale di studi cateriniani* (Siena-Roma, 24-29 aprile 1980), Curia Generalizia O.P., Roma 1981, p. 431.

⁷ Fra Tommaso di Antonio (Caffarini), *Verbale*, in Tito Centi, Angelo Belloni (a cura di), *Il processo castellano*, Nerbini, Firenze 2009.

⁸ Marina Zancan, *Lettere di Caterina da Siena*, in Id., *Il doppio itinerario della scrittura. La donna nella tradizione letteraria italiana*, Einaudi, Torino 1998, p. 120.

XV secolo fa capo ai discepoli di Caterina, Neri Pagliaresi, Stefano Maconi, Tommaso Caffarini. Anche il *Libro* (*Dialogo della divina provvidenza*) e le Vite in latino e in volgare a partire dalla *Legenda Maior* di Raimondo da Capua ebbero vasta circolazione manoscritta.

A Siena Tommaso Caffarini più volte aveva assistito alla dettatura delle lettere e del *Libro*: al processo che si tenne a Venezia tra il 1411 e il 1416 (*Processo castellano*) depose che Caterina era «in totale astrazione dei sensi»⁹. La dettatura avveniva però «a piena voce» e a diversi amanuensi, contemporaneamente o successivamente. Altri ricordavano, perché era loro rimasto assai impresso, che Caterina non si attardava a meditare quello che doveva dire dettando: «appariva che nella mente e nella lingua di lei vi era un flusso continuo di frasi e di parole»¹⁰. I suoi amanuensi rammentavano bene come il dettato di Caterina non avesse mai bisogno di correzione, aggiunta o cancellazione, «benché essa non fosse mai andata a leggere o a scrivere in altra scuola, se non alla scuola dello Spirito Santo, che fa dottori e maestri gli ignoranti e gli incolti»¹¹.

Caterina scriveva spesso a più personaggi contemporaneamente e mentre dettava teneva con ciascuno dei suoi segretari un modo diverso, ora con la testa bassa, ora con la testa rivolta al cielo, ora con le mani intrecciate. In certi momenti cadeva in estasi senza interrompere la dettatura. Anche Stefano Maconi che più di ogni altro aveva avuto con lei «familiarissima amicizia»¹² ricordava di aver assistito più volte e con grande commozione a questi suoi accadimenti. Caterina parlava infaticabilmente di cose di Dio e non dormiva né mangiava finché vi era qualcuno disposto ad ascoltarla.

Di raccolta in raccolta questa tradizione, di lettere che contenevano una dottrina appresa con la mente sempre rivolta a Dio, giunse fino ad Aldo Manuzio, che più volte nella dedica al cardinale Piccolomini definì «sante» le epistole di Caterina da Siena e piene, come anche a lui apparivano, di Spirito Santo.

La convinzione che fossero state dettate in estasi – altri testimoni al processo castellano sembravano invece attribuire questa connotazione al solo *Dialogo* – aveva prodotto i suoi effetti nelle raccolte destinate ad avviare un uso pubblico della figura di Caterina e della sua opera attraverso la predicazione e la stampa. In questo passaggio dalle piccole collezioni per uso

⁹ Fra Tommaso di Antonio (Caffarini), *Verbale* cit., p. 65.

¹⁰ Fra Bartolomeo Dominici, *Ivi*, p. 267.

¹¹ Francesco Malavolti, *Ivi*, p. 340.

¹² Stefano Maconi, *Ivi*, p. 233.

personale alle raccolte maggiori¹³ si produssero alterazioni nel dettato delle lettere, trascritte con mutilazioni e spesso in forma abbreviata, mentre si intervenne raramente sul lessico¹⁴, conservato con fedeltà perché conteneva le immagini e la sostanza del pensiero di Caterina. Anche dal punto di vista linguistico, le lettere vennero sottoposte a un processo di revisione finalizzato a costruire un testo letterario se non aulico¹⁵, più conforme al registro alto di epistole dettate «in astrazione dei sensi». L'edizione di Aldo Manuzio realizzata mediante la collazione delle diverse raccolte di lettere, finirà per codificare la struttura assunta dall'epistolario.

Il topos dell'ignoranza

Nella lettera scritta a Raimondo da Capua dalla Val d'Orcia nell'ottobre 1377, Caterina attribuiva allo Spirito Santo il dono della scrittura. Lo Spirito Santo – scriveva Raimondo da Capua nel Prologo primo della *Vita* – le aveva dettato dentro i concetti espressi nel *Libro* con parole che a lui ricordavano il latino di Aurelio e di sant'Agostino. Raimondo credeva che Caterina possedesse uno stile letterario infuso¹⁶, quale appunto si esprime non nel volgare e tanto meno nella lingua di una donna, ma nel latino. Le lettere di Caterina gli pareva richiamassero lo stile degli apostoli e di Paolo in particolare. Il modo della dettatura, la stessa prontezza di memoria, erano per lui indizio di lume soprannaturale, non di capacità propria.

Le parole infine, che ardevano come fuoco (*ardebant ut ferculae*), erano anch'esse per Raimondo un segno che Cristo parlava in lei.

Dunque una lingua «eruditissima», in singolare contrasto con l'ignoranza di Caterina che nel racconto di Raimondo da Capua neppure l'accesso alla lettura ottenuto per virtù divina poté dissipare: Caterina non sapeva sillabare e appena distingueva le lettere, pur leggendo velocemente le

¹³ Robert Fawtier, *Sainte Catherine de Sienne. Essai de critique des sources*, 2 voll., vol. II, Paris 1930. Per una sintesi della tradizione delle lettere e della discussione attorno alla loro autenticità Grazia Mangano Ragazzi, *In obbedienza alla verità. La discrezione/prudenza come perno della spiritualità di Santa Caterina da Siena*, Cantagalli, Siena 2010, pp. 42-64.

¹⁴ Rita Librandi, *Dal lessico delle «Lettere» di Caterina da Siena: la concretezza della fusione*, in *Dire l'ineffabile* cit., p. 24.

¹⁵ *Epistolario di Santa Caterina da Siena*, a cura di E. Dupré Theseider, vol. I, Roma 1940, p. XIV.

¹⁶ Karen Scott, «Io Catarina»: *Ecclesiastical Politics and Oral Culture in the Letters of Catherine of Siena*, in Karen Cherewatuck, Ulrike Wiethaus (a cura di), *Dear Sister: Medieval Women and the Epistolary Genre*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1993, pp. 87-121.

ore in latino.

Per più indizi – l’elevato grado di cultura dei suoi discepoli, la frequentazione a Siena del convento di San Domenico, le citazioni delle Scritture, gli ambienti diversi ai quali si rivolgeva nelle lettere – parrebbe invece da escludere che Caterina non sapesse né leggere né scrivere. Marina Zancan è del parere che attraverso l’accettazione di un’immagine di sé come donna incolta Caterina avesse praticato a lungo una vera e propria strategia di attenuazione, fino al momento in cui prese forma compiuta il *Libro*, già presente nei suoi elementi di fondo nella lettera dell’ottobre 1377.

Secondo questa lettura, Caterina dettava pur potendo scrivere: consegnava alla mediazione di una seconda mano, maschile, il passaggio dalla parola alla scrittura¹⁷ e costantemente aveva al suo fianco la presenza del confessore. Ciò le conferiva legittimazione nell’esprimere il proprio pensiero con autonomia. Poi, quando si accinse con autorevolezza a dettare le parole divinamente ispirate del *Dialogo*, Caterina dimise l’immagine della donna incolta e pretese per sé l’uso diretto della scrittura.

Si può consentire o no con la lettura certo suggestiva di Zancan: quello che conviene sottolineare è che essa punta l’attenzione sull’ambiguità del rapporto di Caterina con la scrittura e sulla tensione tra la parola detta e la parola scritta; questa coinvolge le relazioni di potere tra maschile e femminile, ma anche lo statuto della parola di Caterina nel diverso dettare sia delle lettere che del *Libro*. Karen Scott invece riconduce l’attenzione alla cultura orale di Caterina, al modo di quel «flusso continuo di frasi e di parole» che Raimondo da Capua, uomo di lettere, non sapeva più comprendere e che lo riempiva di stupore.

Le parole e le frasi di Caterina erano “composte” secondo un procedimento diverso dalla composizione scritta: erano, dice Scott, documenti orali messi in scrittura dai segretari di Caterina, testi composti a voce.

Raimondo da Capua era ammirato dalla lingua di Caterina, ma credeva invece che la fonte del suo coraggio a dire essa non potesse trovarla in sé, ma piuttosto nella qualità profetica e soprannaturale della sua parola.

¹⁷ Marina Zancan, *La donna*, in *La letteratura italiana* diretta da Alberto Asor Rosa, 5 voll., vol. V, Torino 1986, p. 786.

Nelle comunità femminili

Riprendiamo ora il filo di questa scrittura che come scriveva Tommaso Caffarini non si poteva imitare se non dopo lungo esercizio. Essa alimentò con la propria dottrina la vita spirituale di molte comunità femminili.

Oltre le raccolte che risalgono a Stefano Maconi e a Venezia a Tommaso Caffarini, le lettere manoscritte di Caterina da Siena circolavano ampiamente nei monasteri femminili, dove spesso erano inserite in codici miscelanei accanto a scritti agiografici e devoti o con altre lettere, a comporre raccolte di epistole spirituali. D'altra parte l'uso che i discepoli di Caterina e gli autori delle prime raccolte fecero delle lettere, destinandole alla diffusione e alla predicazione, già le indirizzava a una fruizione essenzialmente religiosa, né Aldo Manuzio nello stampare le *Epistole* si era proposto alcun intento letterario.

Volgendo dunque l'attenzione agli archivi dei conventi dove si conserva una ricchezza di lettere e scritture per lo più mai giunte alle stampe se non in epoca contemporanea, nel genere epistolare è possibile rintracciare la peculiarità di una produzione che fa capo alla letteratura conventuale di ambiente domenicano femminile: in questa il modello di Caterina da Siena e il suo magistero si intrecciano agli stilemi della vita attiva: ne fanno parte la parola e la scrittura, che spesso è "di propria mano", altre volte dettata. Nei conventi la figura del segretario più spesso non c'è, al gioco di potere tra maschile e femminile che è di tanta parte della scrittura religiosa femminile, in particolare della scrittura mistica¹⁸, si sostituisce talvolta nella produzione conventuale la relazione meno studiata e diversamente complessa tra donne: una che parla o detta e le altre che ascoltano, trascrivono, ricompongono, si fanno discepole e custodi delle sapienza contenuta nelle parole.

L'epistolario di Caterina da Siena è impegno attivo nella vita civile ed ecclesiastica del proprio tempo ed è voce pubblica: quella voce per la quale Aldo Manuzio, stampandole, aveva immaginato le epistole di Caterina come tanti predicatori che andassero per il mondo a promuovere con la loro eloquenza la riforma dei cuori e la salvezza delle anime. Altre volte ho ripercorso la traccia delle *Epistole devotissime* negli epistolari femminili tra Quattro e Cinquecento, da Osanna da Mantova a Tommasina Fieschi a Domenica da Paradiso, e ancora da Caterina de' Ricci a Maria Maddalena de' Pazzi; qui vorrei tornare sulla tradizione religiosa fiorentina, non

¹⁸ Per l'influsso delle Lettere di Caterina da Siena nelle scrittrici mistiche cfr. Rita Librandi, *Una storia di genere nelle scritture delle mistiche: connessioni e giunture metaforiche*, in *Storia della lingua e storia*, a cura di Gabriella Alfieri, Firenze 2003, pp. 319-335.

riconducibile unicamente all'ambito domenicano, ma segnata con forza dal modello cateriniano almeno fino a Maria Maddalena de' Pazzi che pure era carmelitana, e dall'eredità ancora viva, alla fine del XVI secolo, di Girolamo Savonarola.

L'uso del termine 'tradizione' è impegnativo: suggerisce una costruzione di memoria, la cura della conservazione, la volontà di trasmissione. La ricchezza degli archivi monastici fiorentini, con il loro tesoro di biografie, di opere manoscritte e lettere, di reliquie, la diffusione delle immagini prodotte dalle botteghe pittoriche dei conventi¹⁹ e non ultima la tradizione orale, che si rivelò così importante nei processi di canonizzazione aperti a Firenze fin dal primo decennio del XVII secolo per Maria Maddalena de' Pazzi, Caterina de' Ricci, Domenica da Paradiso, testimoniano di un lavoro plurale di edificazione della memoria, di comunità in comunità. Le nuove procedure introdotte da Urbano VIII nella cause di canonizzazione segnarono ben presto una interruzione dei processi: solo quello di Maria Maddalena de' Pazzi giunse a compimento in tempi brevi, nel 1669, mentre per il processo di Caterina de' Ricci, domenicana, morta nel 1590 nel monastero di San Vincenzo a Prato, bisognò attendere il XVIII secolo (è probabile che la fede savonaroliana di Caterina abbia rappresentato a lungo un ostacolo per il buon esito della causa); il processo di Domenica da Paradiso, fondatrice a Firenze del monastero della Crocetta, morta nel 1553, attende ancora una conclusione.

Io non ho dottrina e non so leggere

«Signore, apri le labra mia e fa che io annuntii e dica le laude tua. Io non ho dottrina e non so leggere: a te vengo che se' la fonte, el mare, che hai d'ogni ragion dottrina»²⁰. Domenica da Paradiso era illetterata; in più punti dei suoi Sermoni dichiarò la propria lontananza dalla parola scritta e il suo confessore, Francesco Onesti da Castiglione, confermò che non sapeva né leggere né scrivere; ne trascrisse in volgare i sermoni prendendone nota durante l'ascolto e redigendo il testo in una ripetizione della predica parola per parola, per dettatura. Tuttavia i temi, le citazioni delle prediche, i

¹⁹ Sheila Barker (a cura di) con la collaborazione di Luciano Cinelli, *Artiste nel chiostro. Produzione artistica nei monasteri femminili in età moderna*, "Memorie Domenicane", 46 (2015). Fausta Navarro (a cura di), Plautilla Nelli, *Arte e devozione sulle orme di Savonarola*, Sillabe, Firenze 2017.

²⁰ Sermone IX. 24 agosto 1533, in Rita Librandi, Adriana Valerio, *I sermoni di Domenica da Paradiso. Studi e testo critico*, SISMELE, Firenze 1999, p. 127.

riferimenti contenuti nelle lettere di Domenica, mostrano una conoscenza delle Scritture non riconducibile al solo ascolto dei predicatori o ai colloqui con il proprio padre spirituale.

Domenica affermava di aver ricevuto l'abito di Caterina da Siena dalle sue stesse mani. Secondo il suo racconto, Cristo la consegnò come novizia a Maria Maddalena e a Caterina da Siena, le due maestre da cui avrebbe dovuto lasciarsi guidare²¹. È difficile però dire con certezza cosa conoscesse Domenica degli scritti di Caterina. Il *Dialogo della divina provvidenza* che aveva larga diffusione²² e le avrà fornito una suggestione per la redazione del suo *Dialogo*, un trattato mistico che Domenica dettò a partire dal maggio 1503 e fu poi ritrascritto da Francesco Onesti da Castiglione nel 1514.

Caterina, secondo quanto affermato dai suoi discepoli, dettò il *Libro* in «astrazione dai sensi», sotto l'ispirazione dello Spirito Santo. Anche il «dictare» di Domenica fu in estasi: il suo volto era splendente e cantava sotto voce le domande che rivolgeva al Padre Eterno e le risposte: «la voce sua et suo parlare era mirabile et di grande autorità»²³. Per il resto le due opere sono diverse, più vicina quella di Domenica al timbro profetico visionario.

È piuttosto nella vita religiosa di Domenica che il modello cateriniano attraverso la *Leggenda* di Raimondo da Capua operò in profondità; ma un altro modello di particolare suggestione fu per lei santa Brigida, che Domenica così ricordava in uno dei suoi sermoni: «exclamava, apriva e libri, leggeva le sacre Scritture e scriveva a' prelati et a molta gente che amassino Dio»²⁴. L'itinerario mistico di Domenica da Paradiso sembra ripetere i diversi capitoli della Vita di Caterina da Siena scritta da Raimondo da Capua: una «similitudine»²⁵ nei confronti di Caterina che ebbe un rilievo significativo nella consapevolezza che Domenica venne acquisendo di una sua «missione» da compiere. L'esperienza mistica (dallo sposalizio con Cristo mediante l'anello al dono di un cuore nuovo, alle stimmate e alle sofferenze della

²¹ Adriana Valerio, *Domenica da Paradiso. Profezia e politica in una mistica del Rinascimento*, Fondazione CISAM, Spoleto 1992, p. 105.

²² *Donna, disciplina, creanza cristiana dal XV al XVII secolo. Studi e testi a stampa*, a cura di Gabriella Zarrì, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1996, in particolare il *Repertorio*, pp. 482-485.

²³ Domenica dal Paradiso, *Scritti spirituali*, a cura di Gerardo Antignani, 2 voll., Nencini, Poggibonsi 1984-1985, vol. secondo, *Il dialogo*, pp. 103-185, *Prefazione di don Francesco Onesti da Castiglione fiorentino*, p. 107.

²⁴ Sermone IX. 24 agosto 1533, in Librandi, Valerio, *I sermoni di Domenica da Paradiso* cit., p. 138.

²⁵ Isabella Gagliardi, *Sola con Dio. La missione di Domenica da Paradiso nella Firenze del primo Cinquecento*, SISMEL, Firenze 2007, p. 172.

passione), la devozione a Maria Maddalena, la missione pubblica, la fondazione di una comunità, sono segni della vicinanza di Domenica a Caterina. Più in profondità, Domenica proseguì nel pensiero e nell'azione aspetti fondamentali della figura e dell'opera di Caterina: il cristocentrismo, l'apostolato attivo per la riforma della Chiesa e della società, la *charitas*. È declinazione della *charitas* come amore di Dio l'esercizio del carisma profetico, che segnò la vita e la figura di Domenica da Paradiso²⁶.

La scrittura prodotta dal «dictare» di Domenica da Paradiso – testi di ascetica, trattatistica spirituale, teologia, esegesi biblica, sermoni e lettere – fu conservata con cura dalla comunità. Tra i suoi interlocutori figurano i propri padri spirituali, religiosi e religiose di diversi monasteri, i familiari, i suoi devoti e le sue figlie spirituali; tra queste Caterina Cibo e la figlia di lei Giulia Varano. Altre lettere sono rivolte a prelati, una al duca Cosimo I de' Medici, due al papa Clemente VII e tre a Paolo III.

Talvolta nelle lettere Domenica proseguiva in forma di rivelazione la forte impronta profetica degli scritti che veniva dettando, dove esponeva le Scritture: «Potrestemi dire: Che ti bisogna scrivere, chi ti strigne? Essendoci tanti dottori che hanno scripto? Rispondo che mi strigne la fame et la sete del mio Signior»²⁷. Dettava queste parole nell'agosto 1519, dopo essere stata sottoposta a esame da parte del tribunale vescovile dell'inquisizione. Non era ingannata dal demonio, affermava nella lettera, se talvolta manifestava la sua gioia nel corpo correndo e saltando come David intorno all'arca «che pareva impazato»: la forzava l'amore che le proveniva dal sacramento dell'eucarestia. Né scriveva ed esponeva le Scritture come esercizio che venisse da lei: «Io non so leggere né scrivere, et sono usa amazolare cavolo e cipolle, perché da piccolina fui hortolana. ... Dico quel ch'el mio sposo Jesù mi manda a bocca senza pensar nulla»²⁸.

Le lettere di Domenica da Paradiso impartivano insegnamenti con libertà e umiltà. Svolgevano una funzione di guida delle anime: ed è qui, nell'esercizio di un ministero carismatico nutrito della Scrittura e fondato nella preghiera e nell'amore, che più ancora che nella scrittura si avverte con forza il modello di Caterina da Siena: a legittimare, afferma Isabella

²⁶ Ivi, p. 173.

²⁷ Lettera del 29 agosto 1519, in Adriana Valerio, «*Et io expongo le Scripture*»: *Domenica da Paradiso e l'interpretazione biblica, un documento inedito nella crisi del Rinascimento fiorentino*, in "Rivista di Storia e Letteratura religiosa", 30 (1994), pp. 530-531.

²⁸ Per un'ampia citazione della lettera cfr. Gagliardi, *Sola con Dio* cit., pp. 201-204.

Gagliardi²⁹, un magistero apostolico e una direzione spirituale femminile, come trasmissione sapienziale della scienza di Dio.

La scrittura dell'obbedienza, la direzione spirituale

Considerazioni diverse impone l'epistolario di Caterina de' Ricci. A partire dagli inizi degli anni Quaranta del Cinquecento, la sua intensa attività visionaria iniziata nel segno di Girolamo Savonarola fu all'origine, nel monastero domenicano di San Vincenzo a Prato dove aveva fatto il suo ingresso nel 1534, di una fitta produzione di scritture in forma di diari e ricordi³⁰. Il corpo di Caterina portava visibili gli emblemi delle 'spose di Cristo': aveva il cuore mutato e le si erano impresse nel corpo le stimmate, che sono i segni che nella *sequela* di Caterina da Siena individuano l'esperienza estatica delle «sante vive», nel cui alveo e per questi aspetti in particolare, si pone anche la «santità» manifestata da Caterina de' Ricci³¹.

Nel modo di costruire la scrittura i diari e i ricordi prodotti all'interno del monastero erano ben lontani dal consapevole «dictare» di Domenica da Paradiso. La scrittura, non di propria mano, era imposta dall'obbedienza. Durante i rapimenti estatici soffriva nel corpo e le regole della *discretio spirituum* che pure le venivano in soccorso non sempre placavano lo spavento della visione. Contro la propria volontà si piegava infine a dire, ma più spesso con sofferenza e con lacrime.

La resistenza e la difficoltà di Caterina de' Ricci nel verbalizzare le proprie visioni³² indicano l'aprirsi di una frattura nella percezione dell'esperienza, destinata ad acuirsi a fronte del sospetto che accoglieva ormai le manifestazioni estatiche e la profezia che avevano caratterizzato il movimento savonaroliano femminile tra Quattro e Cinquecento. In Caterina

²⁹ Ivi, p. 183.

³⁰ Cfr. *Relazione di fra Timoteo de' Ricci* (1541); *La visione del Natale 1542*; fra Modesto Masi, *Diario* (1542); fra Tommaso Neri, *Apologia di anonimo* (1549) in Giuliano Di Agresti, *Santa Caterina de' Ricci. Testimonianze sull'età giovanile*, Olschki, Firenze 1963. A queste va aggiunto il più tardo *Libellus de gestis* di fra Niccolò Alessi (1552-1555), a cura di Domenico Giuliano di Agresti, voll. 2, Olschki, Firenze 1964.

³¹ Sulla figura di Caterina da Siena nelle 'sante vive' e nella riforma savonaroliana, cfr. Gabriella Zarrì, *Le sante vive. Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Rosenberg&Sellier, Torino 1990; cfr. anche Tamar Herzig, *Savonarola's Women. Visions and Reform in Renaissance Italy*, The University of Chicago Press, Chicago and London 2008.

³² Anna Scattigno, *Sposa di Cristo. Mistica e comunità nei Ratti di Caterina de' Ricci. Con il testo inedito del XVI secolo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2011.

de' Ricci la vena profetica che ne aveva segnato il primo esordio nella vita religiosa si venne nel tempo tacitando; nell'assumere più tardi il governo del monastero anche l'attività visionaria e in particolare le estasi della passione, che si erano andate ripetendo per undici anni ogni settimana, scomparvero per lasciare il posto a una guida della comunità ispirata alla riforma della professione religiosa. Esercitava il governo del monastero con compassione della fragilità che riconosceva in sé prima ancora che nelle sue consorelle. Nella costruzione agiografica di Caterina de' Ricci³³ si venne così componendo un profilo di santità monastica conforme al mutato clima religioso della seconda metà del secolo, che conservava tuttavia non risolta la tensione tra modelli diversi di vita religiosa femminile: quello cateriniano dei primi decenni del Cinquecento e il modello di monaca della riforma tridentina.

A ben vedere sono poche nelle visioni le ricorrenze del nome di Caterina da Siena. Maestra d'amore fu per la Ricci Maria Maddalena, ma prima ancora le fu maestro dell'obbedienza Girolamo Savonarola. A Caterina da Siena rimandano invece altri aspetti della spiritualità di Caterina de' Ricci: il Crocifisso, il sangue, la meditazione della passione, che ripeteva nel proprio corpo per mostrarla alle consorelle, le spose di Gesù che ancora «dormono nel sonno», mentre il presente, avvertivano le visioni, è ormai tempo della «rinnovazione» ma anche di compimento della profezia. I «tempi da piangere»³⁴, la Chiesa che «non ha più forma di Chiesa», Roma in preda ai soldati, l'ordine domenicano che ha perduto la forma delle origini, sono immagini che affiorano qua e là nella tradizione manoscritta delle visioni. Il registro profetico che queste fonti parrebbero testimoniare dovette provocare inquietudine nel monastero e nell'ordine; nei confronti della comunità si rivelò inefficace a soddisfare l'urgenza che Caterina avvertiva, della riforma dell'osservanza religiosa.

Al di là delle suggestioni che le provenivano dai modelli sui quali si era formata – e più Girolamo Savonarola che Caterina da Siena – la profezia in realtà non apparteneva all'ispirazione religiosa di Caterina de' Ricci. Il nucleo più originale della sua spiritualità e dove è forse più ravvisabile la traccia cateriniana, era piuttosto nella richiesta di «cognitione di sé» che Caterina rivolgeva allo Sposo. Conoscenza di sé era riconoscimento e

³³ Anna Scattigno, *I processi di canonizzazione a Firenze nella prima metà del XVII secolo*, in *Memoria e comunità femminili. Spagna e Italia, secc. XV-XVII*, a cura di Nieves Baranda Leturio, Gabriella Zari, FUP, Firenze 2011, pp. 131-151.

³⁴ *I Ratti di suor Caterina de' Ricci*, in Scattigno, *Sposa di Cristo*, p. 157.

accettazione della propria fragilità, pratica dell'umiltà, che è la chiave che nel cuore «mansueto» dischiude la via della conoscenza di Dio.

Nelle lettere Caterina non si avvale mai della propria esperienza mistica e dei propri doni per legittimare una direzione spirituale la cui efficacia venne riconoscendo in sé nel tempo e sempre la esercitò umiltà e obbedienza. Nei primi anni, nel tentativo di indurre il padre Pierfrancesco de' Ricci a comportarsi da «uomo da bene», Caterina gli si rivolse usando il registro del comando ispirato: «Io, suora Caterina, vi saluto nelle viscera della carità di Cristo nostro redentore»³⁵.

Quell'incipit, «Io, suora Caterina», era una presa di parola estranea al lessico che la Ricci veniva imparando e a quello che divenne poi il suo personalissimo modo di scrittura. Se mai vi fu all'inizio una qualche suggestione ad assumere i modi dell'epistolario di Caterina da Siena, la lasciò poi cadere; allo stesso modo quella prima parola profetica, così rischiosa per la comunità e che rimase infine custodita tra le mura del monastero. Il registro alto delle epistole della santa senese non le apparteneva.

Per la qualità degli interlocutori e delle materie trattate, che coinvolgevano con le famiglie di Firenze e i loro negozi anche modelli del vivere civile, relazioni di potere, entrate a corte, l'epistolario di Caterina de' Ricci evoca un mondo cittadino composito, dove accanto alla direzione spirituale le sue lettere svolgevano una funzione significativa e riconosciuta di mediazione sociale, che giungeva talvolta fino alla corte medicea. Nell'ultimo periodo della vita di Caterina anche nel monastero di San Vincenzo fu introdotta la clausura; le lettere di questi anni mostrano un ripiegamento del suo mondo affettivo entro confini più domestici, più per effetto della vecchiaia forse che non delle nuove restrizioni che pure le pesarono, opposte come erano al suo modo di praticare con libertà le relazioni con gli altri.

Il lume della luna

Quasi due generazioni separavano Maria Maddalena de' Pazzi da Caterina de' Ricci e diversa era l'immagine di professione religiosa alla quale Maria Maddalena de' Pazzi aveva improntato la sua scelta del monastero. I

³⁵ A Pierfrancesco de' Ricci, 16 aprile 1544, in Santa Caterina de' Ricci, *Epistolario*, 5 voll., Olschki, Firenze 1973-1975, a cura di Domenico Giuliano di Agresti, vol. I, p. 50.

suoi *Ammaestramenti*³⁶ alle novizie di Santa Maria degli Angeli, il convento carmelitano dove visse come monaca professa, evocano un severo apprendistato di separazione dal mondo come rovesciamento di valori, *metanoia* che apre la via alla pratica dell'amore tra l'anima e Dio nella povertà, nell'obbedienza, nella purezza. La relazione d'amore tra le sorelle è il cuore della *conversatio* religiosa. Nel mantenerne inalterata la purezza, l'esercizio più difficile era nell'uso delle parole: ogni parlare altro da Dio e dalle grazie di Dio è contrario, insegnava Maria Maddalena, alla «santa rusticità» che deve essere nella monaca, ritirata e aliena al tutto dai modi della «civil conversatione». *Sermo virginis tamquam sermo Dei rarus et prudens*, ricordano gli *Ammaestramenti*. Ma così custodite nel silenzio, le parole della vergine, come le parole di Dio, quando risuonano attingono lo statuto alto della locuzione.

Caterina da Siena fu tra le fonti più rilevanti dell'esperienza religiosa e della riflessione teologica di Maria Maddalena de' Pazzi, riversata in quelle «parole dell'estasi»³⁷ che impegnarono le sorelle in uno straordinario lavoro di trascrizione e di sapiente comprensione. La chiamava «la mia seraphica Caterina»; portava anche lei nel corpo i segni della sua sequela, non visibili: erano piuttosto emblemi di una stessa elezione, che ora toccava a lei, Maria Maddalena, di rinnovare. In figura di sacerdote – «jo la piglierò per sacerdote se bene essa è sposa»³⁸ – Caterina da Siena insieme a sant'Agostino aveva presieduto alle nozze di Maria Maddalena con Gesù; a lei, «che ne sapeva parlare», Maria Maddalena improntò l'avvio del suo eloquio d'amore. Il modello cateriniano torna qui in profondità, nella dottrina d'amore che Maria Maddalena sviluppò con forte originalità.

E torna nel versante profetico, inaugurato nel segno di Maria Vergine da una visione del maggio 1585 improntata alle immagini dell'Apocalisse: guerrieri eletti da Dio combattevano fiere e serpenti che minacciavano l'agnello. Veniva loro in soccorso «una donna armata» e «forte», seguita da sedici «adulescentule» elette per aiuto dell'agnello. Queste «sono hoggi in

³⁶ Anna Scattigno, *Un commento alla regola carmelitana. Gli Ammaestramenti di Maria Maddalena de' Pazzi*, in *Il monachesimo femminile in Italia dall'alto medioevo al VII secolo. A confronto con l'oggi*, a cura di Gabriella Zari, Il Segno dei Gabrielli, S. Pietro in Cariano (Verona) 1977, pp. 283-301.

³⁷ Giovanni Pozzi (a cura di), *Maria Maddalena de' Pazzi. Le parole dell'estasi*, Adelphi, Milano 1984.

³⁸ *I Colloqui*. Parte seconda, in *Tutte le opere di santa Maria Maddalena de' Pazzi*, Centro Internazionale del Libro, Firenze 1960, vol. III, p. 17.

terra 4 per ogni parte del mondo»³⁹; Maria Maddalena non sapeva chi fossero, ma «guai al mondo quando non ce ne sarà». Le sorelle che ne annotavano le sue parole commentarono: «Et forse essa è una di queste che sono in queste nostre bande»⁴⁰.

Maria Maddalena avvertiva con drammaticità l'urgere della giustizia: nei confronti di quanti negavano l'autorità del papa, i sacramenti, il valore delle opere; ma ancora di più nei confronti di coloro che all'interno della Chiesa non avvertivano i segni dei tempi, gli inizi della «renovatione» che anche l'elezione al soglio pontificio di Sisto V le pareva annunciare. Con durezza ma piena di implorazione di misericordia, ripercorreva nelle sue visioni tutti i temi della *reformatio*, dove sono chiaramente percepibili gli echi savonaroliani e l'impronta cateriniana, nel suo frequente tornare sui ministri di Dio – «i tua Christi» come li indicava con un termine che era di Caterina da Siena – ai quali era stato concesso di poter trarre il Verbo dal seno del Padre. Ma nel fare questo, la trasformazione del pane e del vino in corpo e sangue di Gesù, i sacerdoti operavano nel segno dell'*Ecce* pronunciato da Maria: «una cosa minima» che «quanto più è impotente tanto ha maggior potentia»⁴¹.

Con la forza conferitale dallo Spirito Santo, che secondo le deposizioni delle monache ricevette in più modi e per sette volte nel giugno 1585, Maria Maddalena rispose alla propria vocazione apostolica. Non la pensava come un'elezione che le appartenesse personalmente, perché nella sua visione era uno dei tratti più eminenti delle spose di Cristo, le vergini consacrate: partecipi della stessa elezione degli apostoli e simili ai profeti. «Anzi ardirò di dire che esse sono profete, perché riguardano le cose che hanno a venire»⁴².

Temperata da un lungo periodo di prova nella privazione del sentimento di Dio, Maria Maddalena liberò infine la propria voce e lo fece nell'unico modo che le era consentito, scrivendo.

Era il luglio del 1586: scrisse o più probabilmente dettò «in astrazione di mente»⁴³ dodici lettere; tra i destinatari Sisto V, i cardinali presso la Sede Apostolica, l'arcivescovo di Firenze Alessandro de' Medici, il gesuita Pedro

³⁹ *I quaranta giorni*. In *Tutte le opere di santa Maria Maddalena de' Pazzi* cit., vol. I, p. 306.

⁴⁰ Ivi, p. 307.

⁴¹ *Probatione*, parte prima, in *Tutte le opere di santa Maria Maddalena de' Pazzi* cit., vol. V, p. 144.

⁴² *Revelatione e intelligentie*, *ibid.*, vol. IV, p. 210.

⁴³ Dalla visione che precede la raccolta delle lettere, in *Renovatione della Chiesa*, p. 54.

Blanca suo confessore, Caterina de' Ricci. Le lettere indirizzate a Sisto V e ai cardinali di Curia quasi certamente non varcarono la clausura.

A differenza degli epistolari ricordati finora, dove i riferimenti a Caterina da Siena erano impliciti, da rintracciare nelle ricorrenze lessicali, nelle metafore, nel privilegiamento di alcune tematiche che possono tuttavia esservi giunte anche per il tramite di una trattatistica ascetica e spirituale, nelle lettere di Maria Maddalena de' Pazzi scritte nell'estate del 1586 il richiamo a Caterina da Siena è esplicito. Maria Maddalena prese a modello le sue *Epistole*, ne ripeté le formule, ispirò al registro alto di lei l'annuncio profetico che si sentiva chiamata a manifestare.

«Io indegna ancilla dell'humanato Verbo, constretta dalla dolce verità, scrivo»: era la prima lettera, datata al 25 di luglio.

Come Caterina nelle epistole a Gregorio XI e a Urbano VI, Maria Maddalena usò qui il pronome personale «io» ma non lo ripeté nelle lettere successive: ripugnava alla sua professione di umiltà.

D'altra parte non dalla sua persona provenivano le lettere, ma dall'«antica e nuova Verità» nel nome della quale Maria Maddalena scriveva. Caterina da Siena si dichiarava a Gregorio XI «serva e schiava de' servi di Gesù Cristo». Maria Maddalena usò per sé una figura di più potente suggestione: si chiamava «l'ancilla dell'innamorato e svenato Agnello», mossa a scrivere «superando la natura, le forze e il volere»⁴⁴ dal sangue dell'Agnello. Annunciava l'irruzione nel presente del tempo della «renovatione» della Chiesa, opera non di vendetta ma d'amore.

Al padre Blanca della Compagnia di Gesù suo confessore, dava conto del «lume» che l'accompagnava fin dall'infanzia e che gli aveva tenuto nascosto, ma era un dono di Dio a cui non si può fare resistenza. Non era dunque spirito infervorato, né amore impaziente o zelo indiscreto quello che la muoveva: non era «mozione di creatura» e in questa certezza «molto ben ruminata» la sua parola si alzava libera e coraggiosa.

Scrivendo all'arcivescovo Alessandro de' Medici, aveva trovato una metafora particolarmente suggestiva per dire il valore di quel lume.

Gli huomini si servono e del lume della luna e di quel del sole, massimo si servono di quel della luna nel tempo della notte. Tanto fa hora quel che si chiamò tante volte

⁴⁴ Al rev.mo padre Cardinale et Arcivescovo nostro, 30 luglio 1586, Ivi, p. 77. Pur facendo riferimento a questa edizione, segnalo *S. Maria Maddalena de' Pazzi. «Constretta dalla dolce verità, scrivo»*. *L'epistolario completo*, a cura di Chiara Vasciaveo, Nerbini, Firenze 2007. L'edizione di Vasciaveo è condotta sulla copia più antica conservata in Santa Maria degli Angeli.

Figliuol dell'huomo, che si compiace di servirsi per alquanto del lume della luna, massimo per hora in questo tempo che siamo nelle tenebre⁴⁵.

Nel Dialogo di Caterina da Siena, sono i ministri che hanno la condizione del sole e rendono lume nel corpo mistico della Chiesa; il lume della luna, scriveva Maria Maddalena, non si vuol far «eguale» alla chiarezza del sole. Ma i cuori erano «addiacciati» e occorreva nuova legna per accendere il fuoco dell'amore di Dio. Per questo si rivolgeva a Caterina de' Ricci; nella lettera indirizzata il 5 agosto alla domenicana il segno cateriniano dell'ardore apostolico di Maria Maddalena de' Pazzi si disvelò appieno: «Dhe, vogliate esser mia coaiutrice in terra, come spero e sento che sia la mia seraphica Caterina in cielo»⁴⁶. Chiedeva a Caterina de' Ricci di esserle maestra, nella sequela di Maria Maddalena apostola che era stata maestra di Caterina da Siena «come voi in questa opera, che tenete il medesimo nome di Catherina, siete maestra della miserabile Maria Maddalena in terra, acciò ci possiamo trovare tutte in unità a seguir l'Agnello»⁴⁷.

Nel nome di Caterina, era dunque una specifica tradizione apostolica femminile quella che Maria Maddalena de' Pazzi andava delineando nella lettera: una «cathena», capace di riunire le «disunite spose» e di liberare una voce tanto alta e veemente da essere «quasi insopportabile», scriveva.

Le lettere e la loro mancata ricezione segnarono nell'esperienza di Maria Maddalena de' Pazzi un momento di alta drammaticità. La voce profetica, inascoltata, restò nel suo tracciato spirituale un nodo irrisolto, di difficile ricomposizione e si richiuse nel silenzio.

Non ve ne è traccia nelle *Vite*, tese alla costruzione di un modello di riformatrice della vita religiosa dove l'accento era posto sulle virtù della *conversatio* monastica, la povertà, l'umiltà, l'obbedienza, pur fondate come erano in profondità nella sua straordinaria esperienza e conoscenza mistica.

Non ve ne è traccia neppure nel primo processo per la canonizzazione, aperto a breve distanza dalla morte di Maria Maddalena nell'agosto 1611.

Le monache che testimoniarono ebbero cura di non nominare mai le lettere di quell'estate ormai lontana.

Chiuse nell'archivio di Santa Maria degli Angeli, rappresentano il il compimento di una parabola che testimonia con efficacia, nella storia

⁴⁵ Ivi, p. 78.

⁴⁶ *Alla molto ven.da in Christo madre suor Catherina*, p. 105.

⁴⁷ *Ibidem*.

religiosa fiorentina, un profondo mutamento delle forme e dei contenuti della vita claustrale femminile.

NEOLIBERALISMO E *COMMONS*:
DESIDERIO, CONFLITTO E POLITICHE DI NOI STESSI
Pietro Sebastianelli

Abstract

The affirmation of neoliberalism on a global scale has led to significant transformations on how society is governed, with the innovative penetration of an economic rationality in every sphere of society. Such a rationality is anchored to the centrality of the *homo œconomicus* as a “form of life” extending itself well beyond the strictly economic space. It subsumes the public sphere and the political dimension through the pervasiveness of its *governance*. Although the commons have been in many respects indicated as the testing field for those political practices that aims to represent an alternative to the logic of the market and the state, the *commons* are not however completely unrelated to the dangers of being captured by neoliberal enterprise and subjectivation. This article intends to discuss whether the *commons* could represent a valid starting point for thinking about a new emancipatory dimension of politics as “politics of ourselves”.

Keywords

Neoliberalism, Governmentality, Homo œconomicus, Citizenship, Commons

Introduzione

La crisi di alcune delle categorie fondanti della modernità politica occidentale è certamente uno dei tratti più marcati che vengono posti in evidenza dall'attuale fase della governamentalità neoliberale. Concetti come *democrazia liberale*, *sovranità*, *rappresentanza politica*, *diritti sociali*, la stessa distinzione tra *pubblico* e *privato* appaiono oggi come contenitori vuoti: li si può stirare, contorcere, allungare o restringere quanto si vuole, si ha sempre l'impressione di maneggiare attrezzi spuntati, usurati, privi di aderenza alle superfici sulle quali dovrebbero appoggiare. Ci troviamo immersi in un'epoca in cui i cambiamenti assumono un'accelerazione senza precedenti, dove i concetti faticano ad aver presa e ad afferrare la complessità del reale.

A partire dalla metà degli Settanta del secolo scorso, l'affermazione su scala globale delle politiche neoliberali ha imposto strategie di governo – nelle forme della produzione economica così come nei processi di soggettivazione – che hanno ridisegnato da cima a fondo gli assetti consolidati della società fordista. Dalla società-fabbrica si è passati, infatti, ad una società-impresa, nella quale ogni ambito della vita sociale viene sussunto all'interno delle logiche della valorizzazione capitalistica. Nel corso degli ultimi decenni sono quindi saltati i meccanismi di governo della società salariale, nei quali lo Stato svolgeva un ruolo di regolazione del ciclo economico, anche sottraendo sfere significative dell'esistenza alla logica della mercificazione (*welfare state*). La svolta neoliberale ha invece posto fine all'idea di «un mercato posto sotto la sorveglianza dello Stato», ribaltandola in quella di «uno Stato posto sotto la sorveglianza del mercato»¹. Il neoliberalismo si presenta infatti come una idea di società, piuttosto che come una semplice dottrina economica². Un'idea di società la cui razionalità penetra capillarmente in ogni sfera dell'esistenza, smontando e rimodulando le relazioni sociali in funzione della concorrenza e della competitività intese come strategie di potenziamento della produttività individuale e collettiva. Alla capillarità della logica dell'impresa non sfuggono neanche l'erogazione dei servizi pubblici e gli assetti politici del governo rappresentativo: i primi

¹ Michel Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, trad. it. a cura di Mauro Bertani e Valeria Zini, Feltrinelli, Milano 2005, p. 108.

² Cfr. Pierre Dardot, Christian Laval, *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, DeriveApprodi, Roma 2013.

rimodellati sulla base dei parametri del *new public management*, che ridisegna l'erogazione dei servizi essenziali per la società in modo da porli in un regime di concorrenza³; i secondi messi a dura prova da un doppio processo, ovvero dalla trasformazione dei soggetti collettivi della democrazia rappresentativa in attori economici di impresa e marketing elettorale e dalla contestuale erosione delle istituzioni rappresentative a favore di processi globali di *governance*⁴. A fronte di queste tensioni, la stessa dicotomia tra pubblico e privato, tra Stato e mercato, che definiva gli assetti sociali del secolo trascorso, viene ad essere posta fortemente in discussione⁵. Dal punto di vista della governamentalità neoliberale, la ridefinizione delle funzioni dello Stato non coincide con il semplice ritorno al *laissez faire*, come nell'immagine naturalistica del mercato offerta dai teorici liberali del XVIII e del XIX secolo. Si tratta piuttosto del tentativo di ridisegnare le funzioni dello Stato a partire dalla necessità di configurare un'articolazione istituzionale e non naturale del mercato: la concorrenza e la competitività devono infatti essere il prodotto di apposite politiche di costituzionalizzazione della forma impresa⁶. In secondo luogo, la collocazione delle funzioni dello Stato sul terreno dei mercati globali, come nel caso delle politiche monetarie e del debito pubblico, ne ridefinisce il modo di azione: lo Stato non è più semplicemente il guardiano che vigila sugli agenti economici o il mero produttore del quadro delle regole da rispettare, ma viene esso stesso sottoposto nella propria azione alla norma della concorrenza. Lo Stato deve infatti considerarsi come un'impresa sia nel suo funzionamento interno che nelle sue relazioni con gli altri stati.

La penetrazione capillare della razionalità economica in ogni ambito della vita sociale ha prodotto un drastico ridimensionamento dell'autonomia della sfera politica e della sua capacità di «decisione»: una «crisi della politica» che da alcuni viene descritta nei termini di un suo definitivo

³ Cfr. David Osborne, Ted Gaebler, *Reinventing Government: How the Entrepreneurial Spirit is Transforming the Public Sector*, Plume, 1993.

⁴ Cfr. Alessandro Arienzo, *La governance*, Ediesse, Roma 2013; Antonino Palumbo, Salvo Vaccaro (a cura di), *Governance. Teorie, principi, modelli, pratiche dell'era globale*, Milano, Mimesis 2007; A. Arienzo, Francesca Sciamardella (a cura di), *Governance, governabilità e legittimazione democratica*, Editoriale Scientifica, Napoli 2017.

⁵ Cfr. Ugo Mattei, *Beni comuni. Un manifesto*, Editori Laterza, Roma 2011.

⁶ Cfr. M. Foucault, op. cit.; P. Dardot, C. Laval, *Guerra alla democrazia. L'offensiva dell'oligarchia neoliberista*, DeriveApprodi, Roma 2016.

«tramonto»⁷. Secondo questa linea interpretativa, se l'essenza del politico coincide con la distinzione tra "amico" e "nemico", il capitalismo neoliberale rappresenterebbe il tentativo di produrre la sua "neutralizzazione", volta ad espellere il conflitto dalla scena pubblica, riducendo la politica ad un ruolo di mera amministrazione dell'esistente⁸. Secondo questa chiave di lettura, inoltre, la crisi della politica coinciderebbe con la crisi dello Stato e dei suoi attori fondamentali (partiti, sindacati, ecc.), oggi sottoposti ad un lento, graduale, ma irreversibile, deperimento. Si tratta di una prospettiva che certamente coglie alcuni aspetti fondamentali della contemporaneità, ma che rischia di ipostatizzare una certa modalità di esercizio del politico come un dato di fatto storico, che avrebbe trovato il punto di massima espressione nel Novecento e che oggi tenderebbe sempre di più scomparire. È necessario infatti domandarsi se sia davvero mai esistita, almeno nella modernità occidentale, qualcosa come un'autonomia radicale della politica rispetto alla dimensione economica. Se è vero infatti che nella società salariale lo Stato svolgeva una funzione di regolazione del ciclo economico – funzione che oggi sarebbe svolta dagli stessi mercati – è anche vero che tale funzione era interna alla logica fordista, che disciplinava le relazioni di industriali e il conflitto di classe ad esse immanente. Da un lato, infatti, le «conomie di scala» del fordismo prevedevano, in un'ottica keynesiana, il ruolo redistributore dello Stato come funzione interna al regime di accumulazione; dall'altro lato, era proprio il conflitto di classe a costringere lo Stato al ruolo di mediatore di ultima istanza, tramite la redistribuzione della ricchezza sociale⁹. L'economicizzazione della politica andrebbe quindi intesa non tanto, in termini marxisti, come il risultato di un rapporto deterministico tra una struttura economico-produttiva e una sovrastruttura politico-ideologica, ma come una delle possibili articolazioni della razionalità politica che orienta il «governo dei viventi» da alcuni secoli a questa parte. Da questo punto di vista, il processo di una progressiva economicizzazione della politica – che Michel Foucault ha descritto nei termini di una «governamentalizzazione dello stato» – era iniziato già a partire dal XVIII secolo con l'applicazione dell'economia

⁷ Cfr. Mario Tronti, *La politica al tramonto*, Einaudi, Torino 1998; sulla crisi della politica, cfr. anche Marco Revelli, *La politica perduta*, Einaudi, Torino 2003.

⁸ Il riferimento fondamentale di questo impianto analitico resta Carl Schmitt, *Il concetto di «politico»*, oltre a *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, in Id., *Le categorie del 'politico'*, trad. it. a cura di Gianfranco Miglio e Pierangelo Schiera, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 101-184.

⁹ Cfr. Marco Revelli, *La sinistra sociale. Oltre la civiltà del lavoro*, Bollati Boringhieri, Torino 1997.

al calcolo politico del «governo degli uomini»¹⁰. Si tratterebbe dunque di un processo storico di lunga durata, che oggi assume dimensioni inedite come conseguenza delle trasformazioni contemporanee del capitalismo, in virtù delle quali l'economia avrebbe sviluppato le proprie logiche governamentali, in cui gli Stati nazionali appaiono come attori subordinati di processi di *governance* che coinvolgono sempre di più attori diversi sul piano globale (istituzioni sovranazionali, banche centrali, grandi *corporation*, ecc.)¹¹. In questo scenario, i cui caratteri problematici si sono potuti solo accennare, ciò che mi interessa sottolineare riguarda alcuni degli effetti di potere che oggi compromettono la possibilità di immaginare nuove strade di emancipazione. Tra questi, la «depoliticizzazione della società» è certamente uno degli effetti più evidenti della diffusione del neoliberalismo come forma di società¹². La «depoliticizzazione della società» segnala infatti l'esistenza di dispositivi di neutralizzazione del conflitto – inteso come esperienza decisiva della dimensione politica¹³ – che si accompagnano in modo consustanziale alla *governance* neoliberale. Il neoliberalismo depoliticizza la società sostituendo la logica democratica del conflitto con una logica gestionale di uomini e risorse orientata all'imperativo della massima efficienza. Da questo punto di vista, si tratta quindi di domandarsi a quali condizioni una nuova politicizzazione della società possa essere resa possibile, in termini emancipativi, negli odierni assetti della governamentalità neoliberale.

Ciò che il presente articolo intende domandarsi è se la problematica dei *commons* – declinata in modi diversi e con notevoli differenze concettuali in un'area semantica che va dal “comune” (al singolare) ai “beni comuni” (rigorosamente al plurale) – possa rappresentare un valido punto di partenza per pensare ad una nuova dimensione dell'esperienza politica intesa come «politica di noi stessi»¹⁴. La tematica dei *commons* ha infatti acquisito negli

¹⁰ Cfr. Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France* (1978-1979), Seuil/Gallimard, Paris 2004.

¹¹ Cfr. A. Arienzo, *La governance*, cit., nel quale l'attuale fase della *governance* neoliberale viene descritta nei termini di una «*governance* commissaria di mercato».

¹² Cfr. Wendy Brown, *Undoing the Demos. Neoliberalism's Stealth Revolution*, Zone Book, New York 2015.

¹³ Cfr. Jacques Rancière, *La Méésentente. Politique et Philosophie*, Éditions Galilée, Paris 1995.

¹⁴ Il riferimento qui è agli ultimi corsi di M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France*. 1981-1982, a cura di F. Gros, Seuil/Gallimard, Paris 2001; *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France*. 1979-1980, a cura di M. Senellart, Seuil/Gallimard, Paris 2012; *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France*. 1980-1981, Seuil/Gallimard, Paris 2014; *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de*

anni recenti un'importanza strategica fondamentale, non solo dal punto di vista di un'analisi critica del presente, ma anche per indicare un possibile terreno di sperimentazione per nuovi assetti sociali oltre la crisi della società neoliberale¹⁵.

In termini generali, si può dire che la tematica dei *commons* revochi in questione l'idea che lo Stato e il mercato costituiscano i due poli esaurienti delle possibili forme di organizzazione della società. Essi indicano infatti un *tertium datur*, che pone l'accento sull'esistenza di una via alternativa non solo per ripensare, in termini economico-giuridici, il rapporto tra il soggetto e i beni, ma anche per favorire ed evidenziare modalità di soggettivazione che alludono a nuove forme di società.

Per verificare questa ipotesi, si procederà attraverso tre tappe: bisognerà innanzitutto decostruire ogni tentativo di cattura dei *commons* da parte della logica capillare dell'impresa neoliberale; per far questo, si tratterà quindi di fare i conti con la soggettivazione neoliberale dell'*homo oeconomicus* in alcune delle sue più recenti declinazioni; infine, sarà opportuno indicare alcune delle prospettive in campo per una «politica di noi stessi» fondata sui *commons*.

France. 1982-1983, a cura di F. Gros, Seuil/Gallimard, Paris 2008; *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France*. 1984, a cura di F. Gros, Seuil/Gallimard, Paris 2009.

¹⁵ L'area semantica coperta dal lemma *commons* è tuttavia vastissima e sarebbe impossibile dare conto in questa sede dell'intricato dedalo di posizioni e schieramenti che danno vita, talvolta, a prospettive alternative e tra loro incompatibili. Si pensi, solo per fare un esempio, alla già accennata differenza di approccio tra coloro che declinano la tematica dei *commons* nei termini del "comune" (al singolare) e coloro che invece fanno ricorso alla prospettiva dei "beni comuni" (rigorosamente al plurale). Nonostante l'esistenza di notevoli punti di contatto, è chiaro che queste locuzioni coprono posizioni e prospettive molto diverse tra loro. La bibliografia sul comune e sui beni comuni è sconfinata, mi limito pertanto a segnalare i contributi a mio avviso più rilevanti e in un certo senso rappresentativi: Antonio Negri, Michael Hardt, *Comune. Oltre il privato e il pubblico*, Rizzoli, Milano 2010; Pierre Dardot, Christian Laval, *Del Comune o della Rivoluzione nel XXI secolo*, DeriveApprodi, Roma 2015; Maria Rosaria Marella, *Oltre il pubblico e il privato. Per un diritto dei beni comuni*, Ombre Corte, Verona 2012; Sandro Chignola, *Il diritto del comune. Crisi della sovranità, proprietà e nuovi poteri costituenti*, Ombre Corte, Verona 2012; Ugo Mattei, *Beni comuni. Un manifesto*, cit.; Alessandro Arienzo, Gianfranco Borrelli (a cura di), *Dalla rivoluzione alla democrazia del comune. Lavoro, singolarità, desiderio*, Cronopio, Napoli 2015; Stefano Rodotà, *Il terribile diritto. Studi sulla proprietà privata e i beni comuni*, Il Mulino, Bologna 2013.

Homo œconomicus vs. commons: una tragedia nella tragedia?

Nel 1968, in un articolo apparso sulla Rivista *Science*, intitolato *The tragedy of commons*, il biologo statunitense Garrett Hardin riportava al centro del dibattito internazionale la questione dei *commons* in rapporto al problema della sovrappopolazione in un regime di scarsità di risorse¹⁶. La vicenda è nota e viene illustrata con dovizia di particolari in gran parte della letteratura contemporanea sui beni comuni. Mi concentrerò pertanto esclusivamente sugli aspetti che mi interessa evidenziare. Nel suo articolo, Hardin si proponeva di analizzare le conseguenze sul lungo periodo del comportamento di un insieme di attori economici che si trovano a condividere l'utilizzo di una risorsa scarsa. Nel caso specifico, Hardin faceva riferimento ad un pascolo aperto, ovvero ad una situazione che pone gli agenti – in questo caso i pastori – nella condizione di dover stabilire ciascuno per proprio conto modalità e tecniche di utilizzo. Postulando che gli attori in questione siano soggetti razionali che perseguono il proprio interesse particolare, secondo Hardin ciascuno di loro tenterà di approfittare della situazione per accrescere la propria utilità ai danni degli altri. In pratica, nella situazione descritta attraverso l'esempio del pascolo aperto, ciascun pastore si comporterà in modo tale da accrescere il proprio gregge a prescindere dai costi sociali derivanti da uno sfruttamento intensivo della risorsa comune. Tale scelta comporta infatti un profitto individuale e una socializzazione dei costi, dal momento che l'aggiunta di un'unità del bestiame accresce il profitto individuale (+1), mentre ripartisce i costi fra tutti gli attori coinvolti, corrispondendo soltanto a una frazione della stessa unità (-1). Ne deriva che l'unico comportamento razionale – ovvero la scelta che massimizza la libertà e l'interesse individuale – è quello di incrementare il proprio gregge senza aver riguardo per il progressivo sovra-sfruttamento (*overgrazing*) e deterioramento del pascolo. Da qui la tragedia: privi di una cornice normativa che ne tuteli l'uso e la destinazione, secondo Hardin, la legge ferrea della scarsità e il comportamento egoistico dell'agente economico condannano i *commons* ad un destino di progressivo esaurimento: «fino a quando ci comporteremo come agenti indipendenti, razionali e liberi – affermava infatti il biologo statunitense – siamo bloccati in un sistema che ci porta a “sputare nel piatto in cui mangiamo”»¹⁷. Ogni pastore agisce quindi come un soggetto

¹⁶ Garret Hardin, *The Tragedy of the Commons*, “*Science*”, vol. 162, n. 3859, december 1968, pp. 1234-1248, (*La tragedia dei beni comuni*, trad. di L. Coccoli, in *Commons/Beni comuni. Il dibattito internazionale*, goWare, Firenze 2013, pp. 24-44).

¹⁷ Ivi, p. 32.

rinchiuso in un sistema che lo spinge ad operare una scelta che si rivela efficiente sul piano individuale – accrescere senza limiti il proprio gregge – ma gravida di conseguenze negative per la collettività.

Pur essendo intenzionato ad analizzare il fenomeno della sovrappopolazione in relazione alla scarsità di risorse naturali del pianeta, tuttavia il biologo statunitense ricavava da tali premesse una teoria normativa della proprietà. Nella prospettiva di Hardin, infatti, solo l'intervento regolatore dello Stato o la privatizzazione della risorsa in questione avrebbero potuto rappresentare un argine al destino ineluttabile che sembra condannare all'esaurimento le risorse comuni dell'umanità¹⁸.

Ciò che mi interessa sottolineare nel ragionamento di Hardin riguarda in modo particolare le sue premesse epistemologiche, oltre che antropologiche. La tragedia di cui sarebbero vittima i *commons* non riguarda soltanto la "natura" del bene in questione, ma anche il suo attore protagonista, ovvero la soggettività dell'individuo egoista e razionale che si trova in ogni manuale di scienza economica. Hardin condivide infatti gli assiomi fondamentali dell'economia politica neoclassica: dato un regime di scarsità di risorse, ciascun soggetto opera al fine di massimizzare i propri benefici e ridurre al minimo i costi. Insomma, la tragedia dei *commons* è decisamente legata al destino di quella particolare forma della soggettivazione moderna che, al di là delle sue molteplici declinazioni, viene indicata con il nome di *homo oeconomicus*.

L'articolo di Hardin fu precursore di quello che, di lì a poco, sarebbe stato un vero e proprio *revival* del soggetto dell'economia politica neoclassica. A partire dalla metà degli anni Settanta, infatti, l'affermazione del neoliberalismo si sarebbe accompagnata proprio ad una nuova configurazione e ad una estensione di questo modello di comportamento in ogni settore della vita sociale. È quanto stava accadendo proprio in quegli anni nell'ambito della scienza economica grazie ai lavori di Gary Becker. Nei suoi lavori degli Sessanta e Settanta – *Human Capital* (1964) e *The Economic Approach to Human Behavior* (1976) – l'economista statunitense gettava infatti le basi per l'applicazione dell'analisi in chiave economica del comportamento umano in ogni ambito e settore della società¹⁹. Grazie al suo

¹⁸ Cfr. anche Robert J. Smith, *Resolving the Tragedy of the Commons by Creating Private Property Right in Wildlife*, "Cato Journal", vol. 1, n. 2, Washington 1981.

¹⁹ Gary Becker, *Human Capital. A Theoretical and Empirical Analysis, with Special Reference to Education*, University of Chicago Press, 1964 (*Il capitale umano*, trad. di M. Staiano, Laterza, Roma-Bari 2008); Id., *The Economic Approach to Human Behavior*,

approccio all'analisi del comportamento umano, Becker evidenziava l'importanza di considerare le scelte individuali attraverso la matrice del calcolo economico: salute, matrimonio, famiglia, crescita dei figli, formazione, lavoro, capacità di pianificare le risorse, adattabilità agli imprevisti potevano essere analizzati, secondo Becker, attraverso la griglia del calcolo economico, in base alla quale ciascun individuo orienta la propria condotta in modo da valorizzare il proprio "capitale umano". Per Becker si trattava di estendere la griglia di intellegibilità economica del comportamento umano – che analizza la condotta degli individui attraverso la matrice del calcolo costi/benefici – a tutti gli aspetti della vita sociale. Tuttavia, nell'analisi di Becker, non si trattava più di applicare tale griglia limitatamente al mercato dei beni, come nella visione neoclassica stabilita da Lionel Robbins²⁰, ma di estenderla alle scelte più disparate compiute dagli individui nell'ambito della propria esistenza.

Come ha messo in luce Michel Foucault nei suoi corsi della fine degli anni Settanta, la riformulazione della figura dell'*homo œconomicus* è un punto strategico fondamentale della razionalità politico-economica che andava affermandosi proprio in quegli anni sotto l'egida del neoliberalismo. L'elemento cardine di questa nuova ragione di governo normativa, secondo Foucault, coincideva appunto con la moltiplicazione della forma-impresa all'intera società: «dare forma alla società secondo il modello dell'impresa, o delle imprese, fin nella sua trama più minuta», «demoltiplicare» il modello dell'economia di mercato «per farne un modello dei rapporti sociali e dell'esistenza stessa, una forma del rapporto dell'individuo con se stesso»²¹. Tutte le sfere dell'esistenza vengono investite dalla matrice del calcolo economico e ogni condotta individuale viene ad essere pensata secondo la razionalità del calcolo costi/benefici. In tal senso, Foucault poteva procedere a denaturalizzare la figura dell'*homo œconomicus*, ovvero a configurarla come il prodotto di specifiche pratiche di governo, di processi di soggettivazione che investono l'individuo al fine di renderlo responsabile di fronte a se stesso e agli altri del successo della propria "impresa". Per il

University of Chicago Press, 1976 (*L'approccio economico al comportamento umano*, Il Mulino, Bologna 1998).

²⁰ Così Lionel Robbins: «L'economia è la scienza del comportamento umano, inteso come una relazione tra fini e mezzi scarsi i quali hanno utilizzazioni che si escludono reciprocamente», in Id., *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, MacMillan and Co., London 1935 (*Saggio sulla natura e l'importanza della scienza economica*, Unione tipografico-editrice torinese, Torino 1953, p. 20).

²¹ M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 196.

neoliberalismo il soggetto deve cioè diventare un imprenditore di se stesso. Come capitale umano, infatti, il soggetto deve prendere in carico se stesso, deve cioè responsabilizzarsi a fronte dei rischi sociali, investire sul proprio patrimonio educativo e culturale, relazionarsi con l'ambiente sociale in modo da tenere sempre ben presente il calcolo dei costi e dei benefici. Presentandosi come “condotta di condotte”, il neoliberalismo assume il modello dell'impresa come punto di appoggio dei suoi processi di soggettivazione, estendendo così la tragedia dei *commons* ben oltre i limiti immaginabili da Garrett Hardin. Non si tratta più soltanto di risorse “naturali” scarse, ma di rendere ogni sfera dell'esistenza sottomessa al principio della scarsità che istituisce la razionalità del comportamento economico. In questo modo, la logica dell'impresa penetra capillarmente in ogni angolo della società: anche gli stati finiscono per essere ripensati come imprese. L'erogazione dei servizi pubblici, ad esempio, comincia ad essere “aziendalizzata” secondo i parametri del *new public management*, uno stile di *governance* che applica alle pubbliche amministrazioni le pratiche di governo del settore privato. Non è questa la sede per soffermarsi sui molteplici aspetti della razionalità che definisce la condotta dell'*homo œconomicus*. Basti qui ricordare come esso si presenti, a partire dalla seconda metà del Settecento, come il correlato delle pratiche di governo del liberalismo, attraverso le quali la condotta degli individui viene ad essere ripensata sulla base di una meccanica spontanea degli interessi privati²².

La conclusione di tale breve disamina dovrebbe essere la seguente: se non si fanno i conti con l'*homo œconomicus*, ovvero se non si disattiva quella particolare modalità di soggettivazione economica, che si accompagna al liberalismo fin dalla sua nascita, difficilmente la tematica dei *commons* potrà essere sottratta ai dispositivi della depoliticizzazione contemporanea. L'*homo œconomicus* è un processo di soggettivazione che si presenta oggi, allo stesso tempo, come un oggetto di governo e come un progetto di società, che ingloba sempre più ambiti dell'esistenza e che si presenta sotto molteplici aspetti, non solo come l'attore della fredda razionalità egoistica, ma anche come colui che, in determinate condizioni, può fare della cooperazione la scelta produttiva più vantaggiosa.

²² La letteratura sulla genealogia del concetto di *homo œconomicus* è molto vasta. Mi permetto di rinviare, anche per quel che riguarda i riferimenti bibliografici, al mio *Homines œconomici. Per una storia delle arti di governo in età moderna*, Aracne, Roma 2017.

Homo œconomicus e commons: quando il “comune” diventa la scelta più vantaggiosa

È questa la scommessa che ha orientato i lavori di Elinor Ostrom, la quale, in un suo famoso studio intitolato *Governing the commons*, ha posto in discussione proprio la matrice del comportamento razionale dell'agente economico che si è vista all'opera nell'analisi di Hardin²³. Gli attori della “tragedia”, secondo Ostrom, recitano infatti un copione inscritto all'interno di una situazione la cui logica si basa sull'assunto che gli individui ritengano sempre sconsigliato investire su processi cooperativi. Per Ostrom, si trattava così di rileggere la tragedia dei *commons* alla luce del noto “dilemma del prigioniero”, utilizzato nella teoria dei giochi per descrivere il modo in cui, in assenza di comunicazione tra gli attori in campo, gli individui sono spinti a considerare come vantaggiose condotte non cooperative. È questa, secondo Ostrom, la fallacia logica del ragionamento di Hardin: finché si resta prigionieri del *free rider*, ovvero di colui che sfrutta gratuitamente gli sforzi collettivi senza contribuirvi, si resta impantanati in una logica dell'azione collettiva dominata dalla prevalenza di interessi egoistici e non collaborativi. Date queste premesse, secondo Ostrom, è inevitabile che le uniche soluzioni alla tragedia consistano nel prospettare l'imposizione di regole esterne, che limitino la “naturale” tendenza degli individui ad approfittare di situazioni vantaggiose anche a scapito di altri. Lo Stato o il mercato, disciplinando le condotte individuali sulla base della proprietà pubblica o privata, sarebbero così gli unici dispositivi in grado di limitare gli effetti negativi di tali comportamenti. Tuttavia, secondo Ostrom, esistono situazioni specifiche nelle quali una terza soluzione, tra lo Stato e il mercato, risulta essere più vantaggiosa, efficiente e produttiva: è la strada offerta dalle pratiche di governo collettivo dei *commons*, che possono essere sperimentate a certe condizioni attraverso il coinvolgimento e la partecipazione dei soggetti interessati. Si tratta delle cosiddette *common pool resources* (risorse comuni), le quali, a differenza di quel che pensava Hardin, non sono situazioni di libero accesso, ma risorse condivise da comunità locali composte da un numero specifico e limitato di attori.

Il tema centrale del mio studio – affermava infatti Elinor Ostrom – è il modo in cui un gruppo di soggetti economici che si trovano in una situazione di interdipendenza

²³ Elinor Ostrom, *Governing the Commons. The Evolution of Institutions for Collective Action*, Cambridge University Press, 1990 (*Governare i beni collettivi*, trad. di G. Vetritto e F. Velo, Marsilio, Venezia 2006).

possono auto-organizzarsi per ottenere vantaggi collettivi permanenti, pur essendo tentati di sfruttare le risorse gratuitamente, evadere i contributi o comunque agire in modo opportunistico²⁴.

Dal momento che, a differenza dell'ipotesi astratta del libero accesso descritta da Hardin, nel caso delle risorse comuni, assunte come modello empirico nello studio di Ostrom, il numero degli attori è definito e limitato, è possibile osservare come i soggetti coinvolti sperimentino l'applicazione di regole pratiche nella loro gestione, che giungono a formare un vero e proprio assetto istituzionale che rompe con la logica naturalistica di Hardin. L'esistenza di queste regole durature rende possibile, secondo Ostrom, la sperimentazione di una "terza via" tra il mercato e lo Stato, quella appunto dei *commons*. Studiando casi concreti, in cui è possibile favorire comportamenti cooperativi, fondati sulla reciproca fiducia e sostenuti da un quadro istituzionale coerente con tali comportamenti, Ostrom porta il suo attacco dritto al cuore dei presupposti antropologici della scienza economica: il suo obiettivo era infatti quello di dimostrare che un insieme di regole può incentivare gli individui a rinunciare a comportamenti opportunistici. In tal modo, Ostrom sembrerebbe porre in discussione gli assunti di fondo della condotta razionale dell'*homo œconomicus*, aprendo la via al comune.

Ad un'analisi approfondita, tuttavia, la prospettiva neoistituzionalista seguita da Ostrom si rivela tutt'altro che estranea alle modalità di soggettivazione proprie dell'*homo œconomicus*. Se da un lato i suoi studi consentono infatti di far emergere una terza dimensione istituzionale, accanto a quella dello Stato e del mercato, rappresentata appunto dai *commons*, tuttavia essa rimane all'interno della stessa logica neoliberale che considera il "governo delle condotte" come il risultato di un intricato reticolo di sollecitazioni e disincentivi. Ostrom contesta infatti l'idea naturalistica dell'*homo œconomicus* – ovvero l'idea che il "dilemma del prigioniero" si possa spiegare attraverso il riferimento ad una presunta natura umana, piuttosto che alla situazione istituzionale che fa da cornice alla sua scelta non cooperativa – ma non l'assunto fondamentale in base al quale la condotta individuale risponde ad una logica degli incentivi, positivi o negativi. La critica dell'*homo œconomicus* formulata da Ostrom si concentra sull'assenza di comunicazione che genererebbe l'impossibilità di deliberare su regole comuni da parte degli individui. Al contrario, nel momento in cui gli agenti sono posti in condizioni di poter comunicare, e quindi di istituire regole

²⁴ Ivi, p. 51.

condivise, secondo Ostrom le strategie cooperative possono rivelarsi più efficienti delle soluzioni che vengono loro imposte dall'esterno. La scelta del comune si presenta così come la scelta ottimale che i soggetti compiono in considerazione degli obiettivi di massima efficienza gestionale di un bene e quindi limitatamente ad alcune condizioni specifiche e ben definite. In tal senso, come hanno rilevato alcuni critici²⁵, il comune appare nella prospettiva di Ostrom come un'ipotesi residuale che non contesta, ma si colloca accanto allo Stato e al mercato, definendo così una variante istituzionale possibile da applicare a casi circoscritti e ben limitati. Si tratta quindi di una prospettiva che non disattiva la governamentalità dell'*homo oeconomicus*, ma che offre al contrario alla scienza economica nuovi modelli di comportamento, di scelta e di interazione strategica che si avvalgono di un supporto istituzionale autorganizzato e condiviso. Ostrom si muove dunque all'interno della concezione dell'attore razionale che agisce sempre in base a un confronto tra costi e benefici, riproducendo così l'idea di individui calcolatori che compiono la scelta istituzionale del comune per conseguire vantaggi strettamente privati. Se si osservano da vicino i principi guida empiricamente rinvenuti dalla Ostrom, ci si accorge infatti che, se da un lato essi pongono certamente in discussione gli elementi fondamentali della teoria della scelta razionale attraverso l'introduzione di alcune variabili (come il livello di comunicazione, la reciprocità, la fiducia e la reputazione tra gli attori coinvolti), essi permangono tuttavia all'interno dell'assioma della condotta economica ottimale. Seguiamone da vicino il ragionamento. Secondo Ostrom, la comunicazione tra gli agenti riduce il rischio di comportamenti opportunistici (*free-riding*), la reciprocità consente di ottenere reazioni positive/negative alle altrui azioni positive/negative e la fiducia, infine, implica attese (positive) sul comportamento altrui. Si tratta quindi di variabili che certamente accentuano le condizioni di possibilità di scelte cooperative nell'ambito dell'azione economica. Su queste basi, Ostrom si serve di un concetto di razionalità limitata (*bounded rationality*) per contestare l'idea che il comportamento economico risponda sempre al paradigma del *free rider* a prescindere dai contesti sociali e culturali di riferimento. Attraverso il postulato della razionalità limitata dell'agente economico, Ostrom spiega che esistono situazioni nelle quali le informazioni sono incomplete e possono generare comportamenti (come quelli non cooperativi) che danno luogo ad

²⁵ Cfr. P. Dardot, C. Laval, *Del Comune*, cit.; cfr. anche Alfonso Giuliani, Carlo Vercellone, Francesco Brancaccio, Pierluigi Vattimo (a cura di), *Il comune come modo di produzione. Per una critica dell'economia politica dei beni comuni*, Ombre Corte, Verona 2017.

esiti impreveduti e spesso contrari agli obiettivi che gli individui si erano inizialmente prefissati. Il tipo e il livello di razionalità influenza i processi di apprendimento, la formazione di regole sociali e il grado di fiducia, reputazione e reciprocità tra i soggetti. Come afferma Ostrom: «nella spiegazione dei livelli di azione collettiva, il contesto all'interno del quale gli individui fronteggiano dilemmi sociali è più importante del riferimento a un singolo modello di comportamento razionale». Tale modello rappresenta infatti un singolo caso all'interno di un'ampia gamma di possibilità. Esso dev'essere pertanto riferito solo a «contesti istituzionali altamente concorrenziali»²⁶. L'individuo razionale ed egoista sarebbe dunque solo uno dei modelli di comportamento che fondano il paradigma della scelta ottimale. Infatti, prosegue Ostrom:

una più ampia teoria del comportamento umano vede gli uomini come creature che si adattano e che cercano di farlo meglio che possono, dati i vincoli delle situazioni nelle quali essi si trovano. Gli uomini apprendono norme, euristica, e una completa strategia analitica gli uni dagli altri [...] e dalla propria capacità [...] di immaginare un mondo strutturato diversamente. Essi sono capaci di individuare nuovi strumenti – tra cui le istituzioni – che possono cambiare la struttura dei mondi in cui operano [...]. Essi adottano sia prospettive di breve che di lungo termine a seconda delle opportunità [...]. Modelli multipli sono compatibili con una teoria del comportamento umano limitatamente razionale, che include il modello della razionalità completa quando ci si trovi di fronte a situazioni ripetute e altamente concorrenziali²⁷.

Come si vede, si tratta di una modulazione interna della soggettivazione neoliberale, ovvero di una sua revisione, che non demolisce i fondamenti dell'*homo œconomicus*, ma li arricchisce di nuove prospettive governamentali. Nel neoliberalismo, come si vedrà tra breve, l'*homo œconomicus* non corrisponde alla figura di una monade isolata e intangibile, come nelle formulazioni del liberalismo settecentesco, ma è piuttosto il prodotto di pratiche di governo che condizionano la sua condotta e il modo in cui egli si relaziona a se stesso e agli altri. Come cercherò di illustrare nel prossimo paragrafo, nelle analisi della scienza economica contemporanea questa trasformazione risulta in modo evidente: l'*homo œconomicus* che viene pensato all'interno del neoliberalismo non corrisponde alla figura

²⁶ Elinor Ostrom, *Collective Action and Local Development Processes*, “Sociologica”, fascicolo 3, novembre-dicembre 2007, pp. 1-32, p. 13 (traduzione mia).

²⁷ Ivi, pp. 13-14.

astratta dell'individuo isolato e chiuso nel suo cieco razionalismo egoistico, ma integra sempre nuovi aspetti della soggettività: affetti, relazioni e capacità di adattamento ai contesti sociali entrano in gioco nel momento in cui gli individui sono chiamati a fare impresa da sé.

*Dall'homo œconomicus al cittadino democratico (e ritorno):
intersezioni e convergenze*

Come accennato in precedenza – riprendendo su questo punto le analisi di Michel Foucault – si può dire che il neoliberalismo si presenta come una ragione di governo normativa, che punta a moltiplicare la condotta economica in ogni ambito della società. È questo un momento fondamentale della depoliticizzazione della società operata dal neoliberalismo. È nella forma dell'imprenditore di se stesso che Foucault individuava la linea di discontinuità che separa l'*homo œconomicus* contemporaneo dalla sua visione liberale settecentesca. Non più (soltanto) soggetto egoista e calcolatore, monade dello scambio mossa dal proprio interesse a ricercare il massimo guadagno possibile, ma soggetto che governa se stesso e gli altri nell'ottica del più adeguato investimento produttivo del proprio "capitale umano". In tal senso, Foucault procedeva ad una intensa opera di denaturalizzazione dell'*homo œconomicus*: non più centro nevralgico di istinti naturali egoistici, ma prodotto dell'applicazione di specifiche tecnologie di governo del sé elaborate nell'ambito della riflessione sull'arte di governo promossa dal liberalismo.

L'analisi foucaultiana della soggettivazione neoliberale è stata certamente pionieristica e ha anticipato significativamente molte delle trasformazioni che hanno investito la società capitalistica a partire dagli anni Settanta del secolo scorso. Il corso al *Collège de France*, nel quale Foucault presentava la propria analisi del neoliberalismo, coincideva infatti con gli anni in cui la riformulazione del regime di verità della scienza economica e delle sue pratiche di governo stava compiendo i suoi primi passi. Tuttavia, le più recenti trasformazioni della governamentalità neoliberale inducono la necessità di approfondire e aggiornare l'analisi foucaultiana su alcuni punti fondamentali. Per ovvie ragioni di carattere storico, alcuni degli aspetti dell'attuale soggettivazione neoliberale non potevano infatti essere compresi all'interno dell'analisi foucaultiana. Cercherò di illustrarne alcuni²⁸.

²⁸ Mi avvalgo in questa prospettiva del contributo di Wendy Brown, *Undoing the Demos. Neoliberalism's Stealth Revolution*, cit., che insiste con particolare efficacia su questo punto.

In primo luogo, c'è da considerare la crescita esponenziale del capitale finanziario, che ha investito ogni settore della vita sociale e che si presenta come un nuovo regime di accumulazione. La soggettivazione neoliberale risulta oggi investita appieno da questo processo: la finanziarizzazione delle condotte individuali²⁹ presenta così una doppia faccia, quella del soggetto di investimento (capitale umano) e quella del soggetto indebitato³⁰. In secondo luogo, è opportuno fare i conti con la condizione di crisi permanente che condiziona l'attuale fase economica, in virtù della quale i contesti sociali vengono ridefiniti dalle politiche di austerità, dalla privatizzazione dei servizi pubblici e dal divenire-impresa dello Stato, con la conseguente sussunzione delle stesse pratiche della cittadinanza democratica all'interno della soggettivazione neoliberale. Infine, l'affermazione di una *governance* globale e di politiche securitarie anti-terrorismo, che ridefiniscono condotte e comportamenti individuali alla luce di sempre nuovi strumenti di controllo e normalizzazione. Si tratta di aspetti che tracciano un nuovo panorama della soggettivazione neoliberale che oggi si estende fino a sussumere anche i tradizionali aspetti della cittadinanza democratica che avevano rappresentato, nella seconda metà del secolo scorso, la fonte di legittimazione dei governi rappresentativi. Il confine tra *homo democraticus* e *homo æconomicus* si assottiglia quindi sempre di più. Si tratta di questioni e problemi che in questa sede possono essere solo accennati in funzione dell'obiettivo che mi sono proposto: ovvero mostrare le nuove modulazioni della soggettivazione neoliberale con particolare riguardo al rapporto che essa intrattiene con la figura del cittadino democratico. La pervasività della soggettivazione neoliberale è tale per cui essa penetra anche all'interno degli assetti istituzionali delle odierne democrazie rappresentative, amplificando i tratti della loro crisi. Da un lato, con riferimento ai processi della legittimazione democratico-rappresentativa, si tratta dell'affermazione di quella che Bernard Manin ha definito come «democrazia del pubblico»³¹ per indicare la tendenza a sostituire ai canali tradizionali della formazione della volontà politica rappresentativa (partito, sindacato, ecc.) il rapporto diretto tra gli attori

²⁹ Cfr. Randy Martin, *The Financialization of Daily Life*, Temple University Press, Philadelphia 2002.

³⁰ Cfr. Maurizio Lazzarato, *La fabrique de l'homme endetté. Essai sur la condition néolibérale*, Éditions Amsterdam, Paris 2011; cfr. anche Id., *Il governo dell'uomo indebitato*, DeriveApprodi, Roma 2013; Elettra Stimilli, *Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo*, Quodlibet, Macerata 2011.

³¹ Cfr. Bernard Manin, *Principes du gouvernement représentatif*, Calmann-Lévy, Paris 1995 (*Principi del governo rappresentativo*, trad. di Valeria Ottonelli, Il Mulino, Bologna 2010).

politici e il loro pubblico; dall'altro, nell'ambito dell'erogazione dei servizi pubblici del *welfare state*, si assiste alla trasformazione dei diritti di cittadinanza in rapporti di utenza. Nel primo caso, le attuali procedure della legittimazione sono investite da un'estensione del paradigma della *public choice*, formulato negli anni Sessanta a partire da un'opera come *Il calcolo del consenso* di James Buchanan³², secondo il quale i soggetti politici delle democrazie rappresentative sarebbero dei massimizzatori razionali delle possibilità di essere rieletti. Ogni processo politico sarebbe quindi interpretabile come il risultato di scelte compiute da attori – dalle istituzioni ai cittadini che partecipano al processo elettivo – che intendono massimizzare i propri benefici, alludendo in questo modo ad una sorta di marketing elettorale.

Un contributo altrettanto decisivo alla riformulazione della soggettivazione neoliberale proviene dal versante delle discipline economiche arricchite dalle acquisizioni provenienti dalla psicologia comportamentale. Si tratta di una nuova configurazione della *behavioral economics*, che conduce ad una critica sperimentale dell'astrazione dell'agente economico razionale posto a fondamento della teoria economica neoclassica. Tra questi, è opportuno segnalare Vernon Smith, il quale, attraverso un approccio sperimentale e servendosi delle acquisizioni maturate nell'ambito della psicologia, ha dimostrato come l'ipotesi della perfetta razionalità degli agenti economici non solo sia da escludere dal punto di vista teorico, ma anche non desiderabile al fine di garantire il pieno svolgimento delle pratiche di concorrenza nei mercati³³. Sempre sul versante della scienza economica, un altro importante contributo proviene da Robert J. Shiller e George A. Akerlof, i quali, riprendendo la teoria keynesiana degli *animal spirits*, affermano che il vero motore dei comportamenti economici non sarebbe l'individuo razionale dei modelli astratti, ma un soggetto le cui scelte sono fortemente influenzate da emotività e passioni³⁴.

³² James Buchanan, Gordon Tullock, *The Calculus of Consent. Logical Foundations of Constitutional Democracy*, University of Michigan Press, 1962 (*Il calcolo del consenso. Fondamenti logici della democrazia costituzionale*, Il Mulino, Bologna 1998).

³³ Cfr. Vernon Smith, *Rationality in Economics: Constructivist and Ecological Forms*, Cambridge University Press, 2007 (*La razionalità nell'economia. Fra teoria e analisi sperimentale*, IBL Libri, 2010).

³⁴ Cfr. Robert J. Shiller, George A. Akerlof, *Animal Spirits: How Human Psychology Drives the Economy, and Why It Matters for Global Capitalism*, Princeton University Press, 2009 (*Spiriti animali. Come la natura umana può salvare l'economia*, trad. di I. Katerinov, Rizzoli, Milano 2009).

Come si può notare, le tendenze contemporanee della teoria economica tendono verso una critica della formulazione originaria del concetto di *homo œconomicus* finalizzata non tanto ad un suo superamento, quanto ad un'integrazione dell'irrazionale e dell'affettivo che sia in grado di cogliere i più diversi aspetti dell'azione umana in campo non solo economico. Nel caso di Akerlof, ad esempio, la critica si concentra sugli assiomi della *rational choice theory*, secondo la quale gli agenti economici si muoverebbero in un contesto di scelte razionali basate sulla perfetta conoscenza delle condizioni in cui l'azione si svolge. Akerlof afferma al contrario che le decisioni degli agenti economici sono influenzate da credenze irrazionali, valori di riferimento, influenze provenienti dai contesti sociali di appartenenza, che demoliscono l'assunto fondamentale del soggetto razionale ed egoista. Compito della teoria economica sarebbe dunque quello di predisporre un'analisi "razionale" di tali scelte. Infine, un accenno merita certamente anche il cosiddetto *libertarian paternalism*, che annovera autori come Richard Thaler e Cass Sunstein, i quali ripensano la nozione di *homo œconomicus* a partire dalle pratiche governamentali del *nudge*, secondo le quali gli individui possono essere condizionati nelle loro scelte attraverso forme di persuasione non costrittiva che li indirizzino verso gli obiettivi più disparati³⁵.

Questi esempi – qui esposti nella forma di qualche breve accenno – ci mostrano in che modo la soggettivazione neoliberale si presenti oggi attraverso modulazioni e forme disparate, che dimostrano una certa tendenza ad integrare sempre nuovi aspetti della vita sociale, comprese le dinamiche dei tradizionali canali della soggettivazione politica all'interno delle democrazie liberali rappresentative.

Patologie del desiderio: un inconscio per l'homo œconomicus?

Un punto di vista sulla soggettivazione neoliberale – che punta a svelarne gli aspetti più critici ed inquietanti – è quello che proviene da alcuni filosofi e psicoanalisti di formazione lacaniana³⁶. Secondo Massimo Recalcati

³⁵ Cfr. Richard Thaler, Cass Sunstein, *Nudge: Improving Decisions About Health, Wealth, and Happiness*, Yale University Press, 2008 (*La spinta gentile. La nuova strategia per migliorare le nostre decisioni su denaro, salute, felicità*, trad. di A. Oliveri, Feltrinelli, Milano 2009).

³⁶ Cfr. Massimo Recalcati, *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*, Milano, Raffaello Cortina, 2010; cfr. anche Slavoj Žižek, *Il soggetto scabroso*, Raffaello Cortina, Milano 2003.

– uno degli esponenti più arguti di questa tendenza – il soggetto neoliberale corrisponderebbe al prodotto di quello che Jacques Lacan ha definito come il «discorso del capitalista»³⁷. Seguendo le suggestioni offerte da Lacan, Recalcati afferma che l'attuale fase del capitalismo neoliberale sarebbe caratterizzata da una mutazione antropologica, che configura il soggetto nei termini di un godimento assoluto e mortifero, prodotto dall'evaporazione della «Legge del padre» e dall'installazione nel centro dell'esercizio del potere dell'imperativo del godimento come nuovo dover-essere sociale. Questa lettura pone l'accento in modo particolare sull'emergenza di un soggetto post-edipico, in cui la stessa dimensione dell'inconscio sarebbe a rischio di estinzione a causa di un affievolirsi del potere simbolico della Legge intesa come ciò che rende possibile per l'individuo l'esperienza del desiderio. Il venir meno della Legge – ovvero una trasformazione profonda del potere che struttura e definisce le condizioni di possibilità del legame sociale – provocherebbe così lo spostamento dell'esperienza del soggetto dalla «mancanza originaria» al «vuoto artificiale», provocato dalla sempre nuova messa a disposizione di oggetti di consumo. In questo senso, secondo la lettura di Recalcati, l'evaporazione della Legge del padre – intesa come l'evaporazione del limite che rende possibile l'accesso al desiderio – provocherebbe il ripiegamento del soggetto su una forma di godimento autistico e compulsivo, che demolisce il legame sociale sostituendolo con la presenza ossessiva e bulimica di sempre nuovi oggetti di consumo. Perdita del centro, decapitazione dell'Ideale edipico, individualismo, narcisismo, indifferenza sarebbero così i tratti principali che descrivono la perversione del soggetto neoliberale.

Si tratta di una lettura certamente suggestiva, ma che rischia di essere riduttiva per descrivere l'attuale configurazione della soggettivazione neoliberale³⁸. Se da un lato, infatti, essa corrisponde certamente all'immagine del consumatore compulsivo, che orienta gran parte dei comportamenti sociali tipici della nostra società, dall'altro però questa visione dimentica di porre in evidenza l'altra faccia della medaglia del discorso del capitalista. Se è vero infatti che l'attuale «disagio della civiltà» vede affievolirsi i tratti della rinuncia pulsionale e dell'etica del sacrificio – che Freud da una parte e Weber

³⁷ Jacques Lacan, *Del discorso psicoanalitico*, trad. it. *Lacan in Italia*, a cura di G. Contri, La Salamandra, Milano 1978.

³⁸ Una esposizione molto interessante di questa prospettiva “lacaniana” è offerta da Federico Chicchi, *Soggettività smarrita. Sulle retoriche del capitalismo contemporaneo*, Mondadori, Milano 2012.

dall'altra avevano diagnosticato nelle loro analisi³⁹ – è anche vero che questo attacco al legame sociale non avviene senza l'imposizione di nuovi limiti e nuove modalità dell'essere in società con gli altri. L'evaporazione del lavoro fordista – come matrice simbolica del soggetto novecentesco – viene oggi sostituita dalla precarietà e dalla logica dell'impresa, che si sostanziano nel principio di prestazione come tendenza a puntare sull'interiorizzazione del controllo da parte del soggetto in ogni ambito della sua vita sociale⁴⁰. Quando si pone l'accento sulla demolizione del legame sociale si rischia così di dimenticare che il capitalismo, come hanno evidenziato Deleuze e Guattari, non è soltanto una macchina distruttrice dei limiti e dei legami tradizionali (*deterritorializzazione*), poiché essa produce sempre al contempo nuovi limiti e nuovi legami (*riterritorializzazione*), talvolta immanenti e talvolta regressivi⁴¹. La tendenza della formazione sociale capitalistica è quindi certamente quella di distruggere i limiti, ma questa opera di «deterritorializzazione» è sempre accompagnata da un altro movimento simultaneo e parallelo di «riterritorializzazione», che ricostruisce quegli stessi limiti e legami sotto altre forme. Da questo punto di vista, per Deleuze e Guattari, il soggetto dell'inconscio lacaniano, definito attraverso l'esperienza del desiderio come mancanza, condividerebbe segretamente l'ontologia del soggetto economico: anche l'*homo œconomicus*, infatti, è il prodotto di una scarsità originaria che fonda l'assiomatica della scienza economica capitalistica. Si tratta pertanto di storicizzare tale condizione: la mancanza, secondo Deleuze e Guattari, non è iscritta nell'esperienza costitutiva del soggetto a prescindere dalle condizioni storico-sociali. Al contrario, essa è il prodotto proprio delle condizioni storico-sociali dell'economia politica capitalistica, con le quali la psicoanalisi dimostrerebbe di intrattenere una alleanza equivoca. Si tratta di due letture divergenti: per i lacaniani, la mancanza, ridotta dal discorso del capitalista a vuoto da colmare attraverso il consumo di merci, provocherebbe un'eclissi del desiderio che genera un

³⁹ Il riferimento è a Sigmund Freud, *Il disagio della civiltà*, Einaudi, Torino 2010; e ovviamente a Max Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Rizzoli, Milano 1991.

⁴⁰ Cfr. Anna Simone, Federico Chicchi, *La società della prestazione*, Ediesse, Roma 2017.

⁴¹ Cfr. Gilles Deleuze, Felix Guattari, *L'anti-Edipo: Capitalisme et schizophrénie*, Les Éditions de minuit, Paris 1972 (*L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, trad. di A. Fontana, Einaudi, Torino 2002). Molto interessante al riguardo la prospettiva offerta da Paolo Godani, *Senza padri. Economia del desiderio e condizioni di libertà nel capitalismo contemporaneo*, DeriveApprodi, Roma 2014.

soggetto costitutivamente perverso; per Deleuze e Guattari, invece, il desiderio non si definisce a partire da una mancanza originaria da colmare, poiché tale mancanza è l'effetto dell'economia politica del desiderio all'interno delle condizioni storico-sociali del capitalismo. Applicando alla psicoanalisi il metodo marxiano dell'astrazione determinata, Deleuze e Guattari propongono quindi di sostituire all'immagine del desiderio come mancanza, quella del desiderio come produzione, così come Marx aveva fatto nei riguardi dell'economia politica classica, sostituendo al consumo la centralità della produzione. Se la «produzione desiderante» viene prima della sua cattura ad opera degli apparati del capitalismo, questo significa che il soggetto non coincide soltanto con l'immagine del consumatore acefalo e bulimico, ovvero con il soggetto del godimento perverso. Nel momento in cui il capitalismo scioglie il rapporto con la Legge della castrazione, infatti, esso ricostruisce immediatamente nuovi limiti: il soggetto neoliberale è colui che interiorizza il controllo, presentandosi ora come soggetto indebitato, ora come lavoratore precario, talvolta come colui che è sottoposto alle condizioni critiche determinate dai rischi derivanti dal fare di se stesso e della propria vita un'impresa economica.

Una diversa prospettiva critica, al riguardo, può essere argomentata grazie al lavoro analitico svolto da Michel Foucault. Secondo Foucault, infatti, sia la concezione del desiderio come mancanza, sia quella del desiderio come produzione, condurrebbero ad una visione giuridico-politica dell'esercizio del potere – che Foucault definisce nei termini di una «ipotesi repressiva» – che non corrisponde al funzionamento dei suoi dispositivi nella società contemporanea⁴². Nel primo caso – argomenta infatti Foucault – il legame costitutivo tra la legge e il desiderio implicherebbe l'accettazione inesorabile delle condizioni sociali determinate (il «siete tutti già presi in trappola!» di matrice lacaniana); nel secondo caso, invece, il rischio è di cedere ad una promessa di liberazione che si nutre di un'immagine “naturalistica” del desiderio. Condividendo con Lacan l'idea che è l'esistenza della Legge a produrre il desiderio, Foucault prova a smarcarsi da questa dialettica, ponendo in evidenza il rischio di una analisi dei meccanismi di potere in termini di repressione, al quale non sarebbe estranea neanche la prospettiva di Deleuze e Guattari. Il superamento dell'«ipotesi repressiva» richiede infatti, secondo Foucault, di procedere ad una analisi delle relazioni

⁴² Cfr. Michel Foucault, *La volontà di sapere. Histoire de la sexualité I*, Gallimard, Paris 1976 (*La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, trad. di P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano 1984).

di potere che rinunci a rappresentare il loro funzionamento attraverso un discorso di matrice «monarchica», che vedrebbe nell'obbedienza il punto di contatto tra il potere e i soggetti sociali. Al contrario, secondo Foucault, il potere non è mai semplicemente repressivo e quindi la soggettivazione non può essere interpretata nei termini della mera obbedienza. Per Foucault, bisogna al contrario evidenziare il modo in cui il potere sollecita i soggetti ad agire su se stessi attraverso apposite «tecnologie del sé». È questa la sostanza della tesi sulla governamentalità neoliberale – di cui si è avuto modo di discutere in precedenza – e che Foucault ha arricchito nei suoi studi sulla genealogia del soggetto della “volontà di sapere”, che si contrappone all'idea di un “soggetto di desiderio”.

Anche in questo caso, gli spunti offerti nella forma di qualche breve accenno possono servire ad introdurre l'ultimo punto che intendo sviluppare, ovvero l'ipotesi che i *commons* possano rappresentare un campo di sperimentazione per forme di soggettivazioni politiche alternative che disattivino la pervicacia della soggettivazione neoliberale.

I commons tra conflitto e politiche di noi stessi

Dall'analisi fin qui svolta, un punto fondamentale dovrebbe essere chiaro: il campo di battaglia per una pratica dei *commons* deve fare i conti con un dispositivo di potere particolarmente invasivo e capillare, che riproduce la soggettivazione dell'*homo aeconomicus* nelle forme più duttili e disparate. Se c'è un aspetto che accomuna l'analisi della soggettivazione neoliberale nei termini offerti da Lacan, da Deleuze e Guattari e da Foucault, esso è certamente rappresentato dall'idea che i dispositivi di potere tendano oggi sempre di più ad essere incorporati e interiorizzati dalle soggettività. I dispositivi di potere producono infatti identificazioni anche quando tali identificazioni assumo i tratti nomadici e ibridi della precarietà lavorativa o dell'ingiunzione a fare impresa da sé.

In questa prospettiva, la pratica dei *commons* non può limitarsi ad un discorso sui «diritti di accesso»⁴³: il rischio, che condividono coloro i quali impostano il problema dei *commons* in termini esclusivamente economico-giuridici, è quello di pensare che la disattivazione della soggettivazione neoliberale possa darsi semplicemente ripensando il rapporto tra il soggetto e alcune tipologie di beni ben definite e classificate. Si tratta invece di pensare

⁴³ Cfr. Stefano Rodotà, *Beni comuni: una strategia globale contro lo human divide*, in Maria Rosaria Marella (a cura di), *Oltre il pubblico e il privato*, cit., pp. 311-332.

il comune come un campo di sperimentazione per soggettivazioni alternative a quelle dell'*homo œconomicus*. Mi limiterò a tal riguardo ad offrire alcuni spunti di riflessione, illustrando alcune delle ipotesi che tendono a collocare la problematica del comune proprio sul terreno delle soggettivazioni politiche alternative. Una prima lettura in tal senso proviene da Antonio Negri e Michael Hardt, i quali focalizzano la loro attenzione sui processi che si svolgono all'interno dei nuovi assetti economici del capitalismo e che essi definiscono nei termini di una «produzione biopolitica»⁴⁴. Secondo Negri e Hardt, il comune si presenta in forma latente già all'interno degli odierni assetti produttivi del capitalismo contemporaneo, nella forma di una cooperazione sociale che costituisce allo stesso tempo la condizione di possibilità e il risultato del processo di valorizzazione capitalistica. Riprendendo e aggiornando la tesi marxiana dell'accumulazione originaria, i due autori definiscono come «estrattiva» la cattura del plusvalore all'interno dell'odierno modo di produzione capitalistico, nel senso che la cattura del valore avverrebbe come espropriazione della «vita messa al lavoro», ciò che i due autori intendono come «divenire biopolitico della produzione»: «Oggi l'accumulazione capitalistica è in gran parte esterna ai processi produttivi, essa cioè assume la forma di una *espropriazione del comune*»⁴⁵. In questa prospettiva, il comune costituirebbe la base e il fondamento dello sfruttamento capitalistico, dal momento che «il capitale non organizza più la cooperazione produttiva» e «il lavoro cognitivo e il lavoro affettivo tendono a produrre cooperazione in maniera autonoma dal comando capitalistico»⁴⁶. Attraverso una chiave di lettura marxiana, i due autori sottolineano la contraddizione crescente che esisterebbe tra le forze produttive, espressioni di una cooperazione sempre più comune, e i rapporti di produzione, che imbriglierebbero, limitandole, proprio tali potenzialità produttive all'interno degli apparati di cattura della finanziarizzazione. Il capitalismo nella sua fase attuale si presenterebbe così nella forma di una rendita che blocca «la produttività del lavoro biopolitico, ostacolando la produzione del valore»⁴⁷. La soggettivazione del comune consisterebbe allora nel liberare la produttività del lavoro biopolitico dagli apparati di cattura del capitalismo. Nonostante l'eccessiva semplificazione, che certamente non restituisce la complessità e la ricchezza delle loro analisi, le tesi di Negri e Hardt

⁴⁴ Cfr. A. Negri, M. Hardt, *Comune*, cit.

⁴⁵ Ivi, p. 143.

⁴⁶ Ivi, pp. 145-146.

⁴⁷ Ivi, pp. 149-150.

presentano il rischio di pensare che una soggettivazione del comune possa emergere semplicemente rompendo l'involucro dei rapporti di produzione che racchiudono e bloccano la sua produttività. Se è vero infatti che i dispositivi di potere contemporanei organizzano la produzione di soggettività, circolando attraverso i corpi non meno che nelle reti della produzione economica globale, come potrebbe il capitalismo ridursi ad un mero involucro che racchiude forze produttive sempre più cooperative e sempre più espressione del comune? Giova notare al riguardo che, nel prosieguo della loro trattazione, proprio Negri e Hardt sembrano contraddire questa ipotesi, nel momento in cui revocano in questione l'idea che una soggettivazione rivoluzionaria possa darsi nei termini di una «politica dell'identità», dal momento che l'identità è sempre il prodotto di una soggettivazione che blocca il soggetto all'interno dei ruoli e delle funzioni che gli sono assegnate in virtù dei dispositivi di disciplinamento e di controllo, anche quando questi sono il risultato della «produzione biopolitica» e della «vita messa a lavoro». Se è vero dunque, come Negri e Hardt riconoscono, che identità e proprietà coincidono⁴⁸ – essendo le due facce di una stessa medaglia – come può una politica del comune assumere come presupposto l'idea che il rapporto di capitale si dia oggi nei termini di un involucro proprietario che racchiude una cooperazione produttiva autonoma? Può una politica del comune coincidere con la semplice messa in forma politica degli attuali assetti della produzione biopolitica? Su questo punto è opportuno insistere sul fatto che un processo di soggettivazione alternativo dovrebbe fare i conti con un doppio movimento, simultaneo e parallelo: in primo luogo, tale movimento dovrebbe consistere nel rifiuto di ciò che si è, nel revocare in causa la nostra identità di *homines æconomici* prodotta dal dispositivo di governo neoliberale, ovvero nel rifiutare ciò che siamo in base al posto e alla funzione che ci è stata assegnata nell'ambito della divisione del lavoro; in secondo luogo, tale movimento dovrebbe coincidere con la necessità di (auto)produrre se stessi in modo diverso, che comporta affrontare il rischio di un'«estetica dell'esistenza» che apra a forme di vita alternative. La declinazione economicista del comune sembra voler dedurre le pratiche autopoietiche del sé dall'analisi delle trasformazioni oggettive dei processi produttivi dell'economia, postulando l'idea che lo sfruttamento economico sia la causa primaria dalla quale dipendono tutte le forme di oppressione sociali e con il

⁴⁸ «A un livello più profondo, l'identità è la proprietà. Le nozioni di individuo sovrano e di individualismo possessivo, che segnano le origini dell'ideologia borghese nei secoli XVI e XVIII, definiscono l'identità come una proprietà in termini filosofici», Ivi, p. 324.

risultato di pensare che ogni forma di dominio potrà sparire una volta soppressa la causa principale⁴⁹. È quanto Foucault criticava delle analisi marxiste della Scuola di Francoforte. In una lunga intervista, infatti, Foucault provava a riflettere sul concetto di «produzione» in modo da svincolarlo dalla sua cattura economicista ed umanista. Commentando la nota affermazione di Marx, secondo il quale «l'uomo produce l'uomo», Foucault invitava infatti a riflettere sulla parola «produrre»:

io non sono d'accordo sul fatto che questa produzione dell'uomo da parte dell'uomo avvenga allo stesso modo, poniamo, di quella del valore della ricchezza, o di un oggetto d'uso, di tipo economico; si tratta, piuttosto, della distruzione di ciò che noi siamo, e della creazione di tutt'altra cosa, di una totale innovazione⁵⁰.

Una diversa declinazione del problema è offerta da Dardot e Laval, i quali pongono l'accento sulla dimensione giuridico-politica del comune⁵¹. Nella loro proposta, il comune si presenta come il risultato di un modo di agire collettivo nel quale «non c'è obbligo, se non tra coloro che partecipano a una medesima attività e a un medesimo compito»⁵². Il comune viene qui inteso come una «co-attività» che fonda una nuova prassi sociale nella forma dell'autogoverno. La strategia di Dardot e Laval consiste quindi nel pensare il comune come un principio politico basato sull'autogoverno dei *commons*. Nella loro prospettiva, la soggettivazione del comune non è un presupposto che esisterebbe già latente all'interno della produzione capitalistica, ma il prodotto di una «coproduzione continuata di regole di diritto»⁵³. In questo senso, la soggettivazione del comune si fonderebbe sulla base di una co-attività che pone il principio dell'«inappropriabile» come idea regolativa del vivere insieme, come la fondazione di un rapporto giuridico tra i soggetti e le cose mediato dall'«uso», piuttosto che dalla proprietà. Si tratta in questo caso

⁴⁹ Questa visione è particolarmente marcata negli approcci economicisti al comune come «modo di produzione in via di emersione che trova le sue radici nelle trasformazioni della cooperazione del lavoro e della stessa natura dei prodotti» e nel quale esso viene pensato come «un sistema organico che riunisce in modo relativamente coerente un insieme di elementi che si rinforzano l'un l'altro, ma che contiene al tempo stesso elementi intrinseci di debolezza che potrebbero inficiarne lo sviluppo», in C. Vercellone, F. Brancaccio, A. Giuliani, *Introduzione a Il Comune modo di produzione*, cit., p. 20.

⁵⁰ Duccio Trombadori, *Colloqui con Foucault. Pensieri, opere, omissioni dell'ultimo maître-à-penser*, Castelvecchi, Roma 2005, p. 82.

⁵¹ Cfr. P. Dardot, C. Laval, *Del Comune*, cit.

⁵² Ivi, p. 23.

⁵³ Ivi, p. 350.

di un approccio normativo, che fa derivare la soggettivazione del comune da un “dover-essere” che assume il diritto (l’*indisponibile*) e l’autogoverno (il comune come *prassi istituyente*) come poli istituenti di una nuova organizzazione della società, al di là e oltre il capitalismo. Pur nella loro diversità, queste due proposte sono animate dalla stessa tensione a pensare il comune come fondamento della rivoluzione nel XXI secolo e quindi come un’organizzazione della società che dovrebbe sostituirsi alla totalità sociale rappresentata dal rapporto di capitale. Si tratta, beninteso, di analisi molto preziose, che offrono certamente efficaci strumenti di analisi della società, contribuendo alla costruzione di una “cassetta degli attrezzi” concettuali che possono aprire a nuove prospettive di trasformazione sociale. La prospettiva di una soggettivazione del comune può tuttavia aprire alla possibilità di una “politica di noi stessi” solo nella misura in cui le pratiche politiche che ad essa si ispirano pongano necessariamente in questione il soggetto così come si configura nell’ambito della società neoliberale. In tal senso, il comune può rappresentare un campo di sperimentazione per pratiche politiche alternative, a condizione che tali pratiche assumano le possibilità – singolari e collettive insieme – di una *vita altra* come proprio orizzonte di riferimento. L’ipotesi del comune dovrebbe dunque aprirsi al vuoto delle pratiche autopoietiche di sé, combinarle e connetterle non alla luce di una razionalità totalizzante, ma attraverso una logica della «connessione dell’eterogeneo»⁵⁴, che si traduce nella sperimentazione di nuove istituzioni sociali democratiche oltre la crisi delle forme tradizionali della politica così come esse si sono date nel secolo scorso. La dimensione del comune dovrebbe insomma coincidere con la messa in questione delle identità assegnate e con la sperimentazione di forme di vita altre, dentro e contro il mondo del capitale in cui viviamo; ciò vuol dire sperimentare il comune come modo di vivere che rimette in questione le identità assegnate a partire dai gesti e dalle relazioni quotidiane che organizzano la vita sociale. Si tratterebbe in sostanza, attraverso il comune, di configurare i nuovi orizzonti di senso per una politica all’altezza delle sfide del XXI secolo, che disattivi la pervicacia della soggettivazione neoliberale a favore di percorsi emancipativi inediti e radicali.

⁵⁴ Mi sembra questa l’indicazione che viene da Gianfranco Borrelli rispetto al tema della «produzione simbolica del comune, che impedisce processi di rigida conservazione e d’ideologiche identificazioni: apre piuttosto al libero movimento dei vincoli e dei legami che producono comunità attraverso le pratiche di sé che fanno riferimento ai beni comuni». Cfr. Gianfranco Borrelli, *Per una democrazia del comune. Processi di soggettivazione e trasformazioni governamentali all’epoca della mondializzazione*, in A. Arienzo, G. Borrelli (a cura di), *Dalla rivoluzione alla democrazia del comune*, cit., pp. 185-229, p. 227.

LA QUERELLE DES FEMMES: UNA TRADIZIONE POLITICA
Ana Vargas Martínez

Abstract

In this paper we analyse the political nature of the *Querelle des Femmes*. I will use as a reference point the speeches in defence of women, or philogynistic, which develop as a reaction to misogyny during this debate. We will study this subject trying to understand what entails, especially for women, the appearance of such speeches during the *Querelle*. Discourses where is engendered a positive image of feminine sex which goes against and contradicts the foundations of misogyny. We are dealing with speeches which women elaborate by themselves, speaking in public for the first time. The word (oral or written) represents the way to participate in politics in the *Querelle des Femmes*, a political praxis where the women, and the men too, are the protagonists.

Keywords

Querelle des Femmes. Misogyny. Christine de Pizan. Politics. Works on defence of women.

La *Querelle des Femmes* è un fatto storico singolare e l'interesse della storiografia nei suoi confronti si riaccende negli anni Novanta del secolo scorso, quando si introducono nuove prospettive e forme di analisi da parte di ambiti disciplinari differenti (oltre la letteratura e la storia) come l'antropologia, la storia dell'arte, la filosofia ecc., e si attribuisce un'attenzione speciale alla dimensione europea del fenomeno, che lo caratterizza. Tale impulso si verifica in contemporanea e in connessione con il progresso della "nuova storia delle donne", la presenza del femminismo e i movimenti femminili, movimenti politici e simbolici che cercano un senso all'interno della storia per poter interpretare il presente. Oggi l'interesse per la *Querelle des Femmes* non soltanto non è scomparso ma continua a essere di piena attualità, come dimostra il numero di pubblicazioni nei differenti idiomi, le ricerche e le edizioni di testi su cui si sta lavorando. Una delle questioni, forse la più importante, che a mio parere riveste attualmente lo studio della *Querelle des Femmes* è la necessità di ricerca e ricreazione di significato. In effetti la *Querelle* non è un tema meramente letterario o retorico, privo di un senso sociale e politico, come è stato considerato da un certo settore della critica (soprattutto quella letteraria), ma piuttosto un fenomeno storico singolare cui non si è dato ancora una interpretazione definitiva. Il testo che presento si inserisce nel contesto di questa ricerca di senso e interpretazione. Perciò, mi occuperò, in primo luogo, degli aspetti generali della *Querelle des Femmes*, come la sua origine, il suo sviluppo e le questioni di cui tratta; poi cercherò di analizzare in che senso e in che misura è possibile considerare la *Querelle* una tradizione politica.

Aspetti generali della Querelle des Femmes

Querelle des Femmes è il nome con cui si conosce il complesso e lungo fenomeno storico che si verificò in gran parte dell'Occidente europeo e che ebbe per oggetto l'interpretazione e la valutazione dei sessi e delle loro relazioni sociali. Si tratta di un fenomeno eterogeneo, che durò per diversi secoli. Cominciò alla fine del Medioevo, conobbe un grande sviluppo con l'Umanesimo e si prolungò per lo meno fino alla Rivoluzione francese, vale a dire fino al XVIII secolo. È un dibattito che si esprime in particolare con la parola, al quale prendono parte donne e uomini dei circoli intellettuali e politici dell'epoca. Si manifestò pubblicamente sotto forma di discussioni e soprattutto di testi scritti (anche di immagini, ma in misura minoritaria) e tra

il XV e il XVIII secolo generò un numero ingente di scritti. Scritti di carattere filosofico, teologico, scientifico, letterario e politico nei quali molti autori cercarono di dimostrare l'inferiorità naturale delle donne e la superiorità naturale degli uomini per giustificare la posizione che donne e uomini dovevano occupare nella società, nella politica, nella cultura e nella famiglia⁵⁵.

Non si tratta di un dibattito scolastico o letterario senza alcuna relazione con la realtà, o meglio, non lo è, come vedremo più avanti, a partire dal momento in cui intervengono le donne.

Nel corso della *Querelle* si affrontarono temi importantissimi, come il valore dell'elemento femminile e di quello maschile, e, in particolare, quello delle donne: la loro natura, la loro virtù, la loro capacità intellettuale e la loro possibilità di accedere alla conoscenza. Da questi grandi temi derivano, a loro volta, altre questioni come la capacità politica delle donne, la loro idoneità a governare, la loro adeguatezza all'amore o il contributo fornito dal genere femminile alla convivenza e allo sviluppo umano. Temi che variano e acquistano nuova forza in relazione dialettica (anche se non sempre) con altri movimenti e altri dibattiti che si verificano in contesti culturali ed epoche determinate. Temi che non stanno al margine della vita degli uomini e delle donne di tali epoche, ma che risultano completamente radicati nella realtà del momento. Per fare soltanto un esempio, la questione del matrimonio e la relazione dei sessi all'interno di questa istituzione si convertono, nel XVI secolo, in un tema centrale a motivo, prima, dell'influenza dalla Riforma protestante e, poi, della Controriforma cattolica.

La polemica comincia in un momento di transizione e di cambiamenti politici, economici, culturali e di ordine simbolico. Oltre alla nota crisi del modo di produzione e della società feudale, sono in corso altri cambi, ugualmente profondi, che riguardano il modo di concepire l'identità sessuale e le relazioni tra i sessi. Ossia, nel modo in cui si definisce che cosa sia un uomo o una donna e come devono essere le relazioni sociali tra i due. Relazioni che esistono sempre nella storia del genere umano e che possono risultare più o meno conflittuali. A partire dalla metà del XIII secolo intellettuali religiosi e laici discutono in forma orale o per iscritto sulla supposta inferiorità naturale delle donne e, a partire dal XV secolo, il dibattito

⁵⁵ Ana Vargas Martínez, *La Querelle de las Mujeres. Tratados hispánicos en defensa de las mujeres (siglo XV)*, Editorial Fundamentos, Madrid 2016. Seguo per lo più le idee presenti in questo lavoro.

conosce una svolta importante a motivo dell'intervento pubblico delle donne in propria difesa.

Durante molto tempo la *Querelle des Femmes* è stata considerata come un fenomeno quasi esclusivamente francese⁵⁶ e, per questo, il predominio della forma francese dell'espressione. In effetti, l'episodio più celebre si verifica nella corte francese tra la fine del XIV e il principio del XV secolo. A partire da questo momento, si diffonde poi ad altre aree dell'Occidente europeo, come in Spagna e in Italia. L'episodio francese a cui alludo (piuttosto conosciuto) non è altro che l'intervento della scrittrice francese, di origini italiane, Christine de Pizan (1365-1430) nella polemica che aveva per oggetto il *Roman de la Rose* di Jean de Meun, che si considera il primo dibattito letterario francese e che è conosciuto come *Querelle de la Rose*. A tale dibattito pubblico, che aveva per oggetto i meriti di Jean de Meun e che durò circa due anni (1401-1402), presero parte figure del primo umanesimo francese, laici e religiosi, intellettuali e uomini politici di prestigio⁵⁷. Senza dubbio, questo dibattito non occuperebbe il posto che occupa nella storia della letteratura e in quella delle idee se non vi fosse intervenuta Christine de Pizan, la prima professionista francese della scrittura, che ne fu la vera e propria promotrice e il cui intervento rappresentò una

⁵⁶ Margarete Zimmermann, *Querelle des Femmes, querelle du livre*, in Dominique de Courcelles, Carmen Val Julián (a cura di), *Des femmes et des livres: France et Espagnes, XIVe-XVIIIe siècle. Actes de la journée d'étude Organisée par L'École nationale des chartes et l'École normale supérieure de Fontenay/Saint-Cloud (Paris, 30 avril, 1998)*, École des chartes, Paris 1999, pp. 79-94; Margarete Zimmermann, *La "Querelle des Femmes" como paradigma culturale*, in Silvana Seidel Menchi, Anne Jacobson Schutte, Thomas Kuehn (a cura di), *Tempi e spazi di vita femminile tra medioevo ed età moderna*, Società editrice il Mulino, Bologna 1997, pp. 157-173; Friederike Hassauer, *Die Seele ist nicht Mann, nicht Weib. Stationen der Querelles des Femmes in Spanien und Lateinamerika vom 16. zum 18. Jahrhundert*, in Gesila Bock, Margarete Zimmermann (a cura di), *Die europäische Querelle des Femmes: Geschlechterdebatten seit dem 15. Jahrhundert*, Metzler, Stuttgart-Weimar, 1997 (*Querelles*, 2), pp. 203-238.

⁵⁷ Virginie Greene, *Le débat sur le Roman de la Rose*, "Cahiers de Recherches Médiévales et Humaniste", 2007, 14 spécial, pp. 297-311; Rosalind Brown-Gant, *A New Context for Reading the "Querelle de la Rose": Christine de Pizan and Medieval Literary Theory*, in Eric Hicks (a cura di), *Au Champ des escriptures. IIIe Colloque International sur Christine de Pizan*, Honoré Champion Éditeur, Paris 2000, pp. 581-595; Eric Hicks (a cura di), Christine de Pisan, Jean Gerson, Jean de Montreuil, Gontier et Pierre Col, *Le débat sur le Roman de la Rose*, Éditions Honoré Champion, Paris 1977; Eric Hicks, *Situation du Débat sur le Roman de la Rose*, in Liliane Dulac, Bernard Ribémont (a cura di), *Une femme de Lettres au Moyen Age: Études autour de Christine de Pizan*, Paradigme, Orléans 1995, pp. 51-66.

svolta importantissima. Inizialmente l'oggetto della discussione furono i meriti letterari di Jean de Meun; presto, però, il dibattito si focalizzò sul valore e sulla dignità delle donne. Christine, una donna di lucido talento intellettuale e politico, che era stata educata presso la corte francese, in un ambiente impregnato di Umanesimo, alzò la voce per denunciare le ingiurie e la svalutazione del sesso femminile presenti nel *Roman de la Rose*, «vera e propria enciclopedia della misoginia medievale», e si oppose ai difensori di Jean de Meun.

Il *Roman de la Rose* (anche se si tratta di un testo molto noto, darò alcune indicazioni) era stato scritto intorno al 1255 da Guillaume de Lorris e aveva ottenuto un enorme successo in quasi tutta Europa. Si tratta di un lungo poema che si inserisce nella tradizione dell'amor cortese a cui Jean de Meun, circa cinquant'anni dopo (tra il 1275 e il 1280), aggiunse una seconda parte, completamente differente. Diversamente dal poema di Lorris, questa seconda parte risulta fortemente misogina e misogama, dal momento che mostra un rifiuto netto verso le donne e il matrimonio. Christine de Pizan prese la parola pubblicamente contro tale testo e si oppose ad alcune argomentazioni che denigravano il suo sesso e gli negavano qualsiasi valore. Le sue opinioni suscitarono dure critiche e gli avversari mostrarono disprezzo per le capacità intellettuali della scrittrice, arrivando a insultarla e a mettere in questione la sua reputazione. Dinanzi alla dimensione estremamente aggressiva assunta dalla polemica, Christine decise di riunire in un dossier tutte le lettere e i documenti che erano stati scambiati in questo primo momento della discussione, le *Epistres sur le Roman de la Rose*, ne fece preparare due esemplari e nel 1402 li inviò, con un'epistola in cui chiedeva il loro aiuto e il loro intervento, a Isabeau di Baviera, regina di Francia, e a Guillaume Tignonville, vescovo di Parigi. Con questo gesto la scrittrice coinvolse i poteri della città (civile e religioso), trasformando il dibattito in una questione pubblica e chiamando a testimone la stessa corte. Si tratta senza dubbio di un'iniziativa decisiva e di un gesto che ebbe grande ripercussione; per questo Christine può davvero essere considerata colei che attribuisce alla polemica una dimensione politica ed extra-letteraria, che anticipa la *Querelles des Femmes*. Nonostante l'ambiente ostile che la circondava, Christine non cessò di alzare la voce e, sentendosi del tutto autorizzata come scrittrice, difese se stessa e l'insieme delle donne ne *La città delle dame* (1405), un testo che rappresenta la sua elaborazione teorica e politica più brillante della difesa del genere femminile. Come ho scritto in passato, quest'opera, oltre a essere una delle più emblematiche del pensiero femminile e di quello occidentale agli inizi della modernità, costituisce a mio parere un testo chiave della *Querelle*

*des Femmes*⁵⁸.

Dopo l'intervento di Christine de Pizan, la *Querelle* diviene popolare e si estende ampiamente in tutto l'Occidente europeo, abbandonando la polemica sull'opera di Jean de Meun e aprendosi alla partecipazione di donne e uomini di altri luoghi e di altri contesti, che discutono su una questione che li riguarda entrambi, ovvero il valore dei sessi. Altre donne e altri uomini interverranno nella tradizione inaugurata da Christine. Per menzionare alcuni esempi italiani, Laura Cereta, Moderata Fonte e Lucrezia Marinelli sono alcune delle donne che, con i loro scritti, presero parte al dibattito nei secoli XV, XVI e XVII rispettivamente⁵⁹.

Uno degli aspetti più importanti della *Querelle des Femmes* è il fatto che si esprime soprattutto in lingua vernacola o in lingua materna (che sono solite coincidere), vale a dire nella lingua che donne e uomini parlano nella vita quotidiana. L'uso del latino, in effetti, avrebbe ridotto fortemente il numero di persone che avrebbero potuto avere accesso alle opere e questo elemento ne avrebbe limitato la propagazione. Ciò, insieme con l'invenzione della stampa, contribuì in modo significativo alla diffusione dei testi e delle immagini della *Querelle*.

La *Querelle* è quasi completamente in forma di polemica – lo stesso termine *querelle* richiama il conflitto, la disputa, la polemica – e, difatti, come ha messo in evidenza la storiografia femminista del XX secolo, da Christine de Pizan in avanti le donne che difesero le donne lo fecero in risposta, diretta o indiretta, agli attacchi pubblicati contro di loro⁶⁰. Anche gli uomini che scrissero in difesa delle donne lo fecero rispondendo agli attacchi misogini dei propri congeneri. Tali risposte erano in sé polemiche, dal momento che dovevano argomentare contro quanti negavano le capacità e il valore femminile. Poco fa ho detto che lo stesso termine *querelle* suggerisce l'idea

⁵⁸ Ana Vargas Martínez, *La Ciudad de las Damas de Christine de Pizan: obra clave de la Querella de las Mujeres*, in Cristina Segura (a cura di), *La Querella de las Mujeres I: Análisis de textos*, Al-Mudayna, Madrid 2010, pp. 21-46.

⁵⁹ Laura Cereta, *Epistolae*, in J. F. Tomasini (a cura di), *Laurae Ceretae epistolae*, Padua 1640, pp. 187-195 (*Laura Cereta to Bibulus Sempronius: Defense of the Liberal Instruction of Women*, in Margaret L. King, Albert Rabil (a cura di), *Her Immaculate Hand. Selected Works By and About The Women Humanists of Quattrocento Italy*, Center for Medieval & Early Renaissance Studies, New York, Binghamton 1983, pp. 81-84; Moderata Fonte, *Il merito delle donne. Ove chiaramente si scuopre quanto siano elle degne e più perfette de gli huomini*, Domenico Imberti, Venezia 1600; Lucrezia Marinelli, *La nobiltà et l' eccellenza delle donne co' difetti et mancamenti de gli huomini*, presso Gio. Battista Combi, Venezia 1621.

⁶⁰ Joan Kelly, *Women, History and Theory. The Essays of Joan Kelly*, The University of Chicago Press, Chicago 1984, p. 66.

della disputa, nonostante si tratti di una parola il cui significato si modifica nel corso del tempo. Dal punto di vista etimologico presenta varie accezioni che derivano dal vocabolo latino *querela*, che significa lamentela, dispiacere, reclamo, causa, e che viene a sua volta dal verbo *queror*, lamentarsi. In Francia, soprattutto in fonti medievali del basso Medioevo e dell'inizio dell'età moderna, compare già l'espressione *Querelle des Dames*. La prima opera in cui la incontriamo è *Le Champion des Dames* (1440-1442) di Martin Le Franc, scritta alcuni decenni dopo l'opera di Christine de Pizan, e appare anche nella traduzione francese del *Triunfo de las donas* (1439-1441) (*Le triumphe des dames*, 1460, *Il trionfo delle signore*) di Juan Rodríguez de la Cámara, il primo trattato in difesa delle donne in lingua spagnola⁶¹. Successivamente Margarite di Navarra (1492-1549) e Marie de Gournay (1565-1645), due esempi significativi della *Querelle des Femmes* in francese dei secoli XVI e XVII rispettivamente, usano nei loro scritti l'espressione *la cause des femmes* (la causa delle donne) per fare riferimento alla controversia. In Spagna, in testi che difendono le donne, si trova il termine *contienda*, che ancora una volta sottolinea il carattere polemico della discussione⁶².

Secondo Gisela Bock e Margarete Zimmermann, l'espressione francese *Querelle des Femmes*, la più usata nella ricerca, rappresenta una creazione concettuale del Novecento che si riscopre poco a poco nei decenni di questo stesso secolo, quando cominciano gli studi sul fenomeno della *Querelle* in Francia, e si attualizza negli anni Sessanta e Settanta in concomitanza con il nuovo femminismo⁶³. Da allora, con la proliferazione delle ricerche sul tema, che includono l'esplorazione del fenomeno in altri luoghi d'Europa, troviamo forme diverse per riferirsi alla questione come *Querelle dei sessi*, *Querelle del femminismo*, *Polemica femminista* o *Discussione di genere*.

⁶¹ Mi sono occupata di questo testo in Ana Vargas Martínez, *Sobre los discursos políticos a favor de las mujeres (El Triunfo de las donas de Juan Rodríguez de la Cámara)*, "Arenal. Revista de historia de las mujeres", 2013, vol. 20, t. 2 (luglio-diciembre), pp. 263-288.

⁶² Ana Vargas Martínez, *La Querella de las Mujeres. Tratados hispánicos en defensa de las mujeres (siglo XV)*, cit., pp. 23-24.

⁶³ Gisela Bock, Margarete Zimmermann, *Die Querelle des Femmes in Europa. Eine begriffs- und forschungsgeschichtliche Einführung*, in Gisela Bock, Margarete Zimmermann (a cura di), *Die europäische Querelle des Femmes: Geschlechterdebatten seit dem 15. Jahrhundert*, cit., pp. 9-38; Florence Serrano, *La Querella de las mujeres: fundamentos teóricos a partir de un concepto francés*, in Dolores Ramírez, Milagros Martín, Juan Aguilar, Daniele Cerrato (a cura di), *La querella de las mujeres en Europa e Hispanoamérica*, ArCiBel Editores, Sevilla 2011, vol. 2, pp. 421-441.

Attualmente il radicamento del concetto di *Querelle des Femmes* nelle discipline scientifiche risulta sempre più evidente, come hanno sottolineato i lavori più recenti sulla questione. Secondo le già menzionate Margarete Zimmermann e Gisela Bock, il concetto di *Querelles des Femmes* rappresenta un «concetto chiave» per la storia europea dei generi⁶⁴.

Sia che il termine *querelle* si usi con il significato di “lamentela” oppure con quello di “disputa”, sia che l’espressione risulti una creazione concettuale del XX secolo oppure appaia già nel Medioevo, la questione centrale è che le donne esprimono il proprio disappunto per una serie di ragioni concrete e storiche identificabili. In primo luogo denunciano le calunnie e il progredire della misoginia a partire dalla metà del XIII secolo. Un progredire al quale le donne si oppongono e contro il quale prendono la parola per la prima volta in pubblico per difendersi, mettendo fine alla norma patriarcale vigente durante secoli, che imponeva alle donne di tacere. Ciò converte il fatto storico della *Querelle des Femmes* in un fatto insolito.

Ciò nonostante, la *Querelle des Femmes* è stata considerata da una parte della critica solamente come una questione letteraria, un esercizio retorico privo di significato sociale e politico. Queste considerazioni abbondano soprattutto nella critica letteraria, che ha sottolineato il carattere retorico dei testi e ha fissato la sua attenzione esclusivamente sull’aspetto formale e sulla variazione o meno dei suoi temi. In generale, le opere presentano una componente retorica molto pronunciata – non si può negarlo –, ma si tratta di un elemento consustanziale alle discussioni pubbliche, dovuto alla gran importanza che vi assume la parola (orale o scritta). Ad Atene i maestri di retorica erano chiamati «facitori di parole» e la parola è, precisamente, l’elemento su cui si basa la *Querelle*. D’altra parte, la retorica non esclude la relazione del testo con la realtà sociale, culturale e politica. Come ho già detto prima, la *Querelle* è un fenomeno storico e gli scritti che la riguardano sorgono da un contesto di cui sono espressione e che, a loro volta, modificano. Questo notano gli studi che, a partire dalle nuove impostazioni teoriche (la storia culturale esercita una grande influenza) e metodologiche (la interdisciplinarietà), si sono occupati della *Querelle des Femmes* da più di un decennio a questa parte⁶⁵.

⁶⁴ Gisela Bock, Margarete Zimmermann, *Die Querelle des Femmes in Europa. Eine begriffs- und forschungsgeschichtliche Einführung*, cit.

⁶⁵ Una visione generale si trova in *Revisiter la querelle des femmes: Les discours sur l'égalité/inégalité des femmes et des hommes*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne 2012-2016, 4 tomi, che raccoglie contributi sulla *Querelle des Femmes* in Italia, Spagna, Inghilterra e Francia che si servono di nuove prospettive e metodologie. *La*

La Querelle una tradizione politica

Quello che mi propongo ora, passando alla seconda parte della mia esposizione, è di analizzare il carattere politico della *Querelle*, prendendo come punto di riferimento i discorsi scritti in difesa delle donne, e di mostrare in che misura sia possibile considerarla come una tradizione politica.

Sia la espressione scritta della *Querelle* sia la sua espressione orale, che si sviluppa in discussioni pubbliche, si organizza secondo due posizioni: da un lato testi misogini, dall'altro testi in difesa o a favore delle donne. Ritengo che siano questi discorsi a favore delle donne a definire la realtà storica vera e propria della *Querelle*. La misoginia è sempre stata presente nella cultura occidentale, dalle origini fino ai nostri giorni, e agisce secondo schemi ripetitivi, benché si esprima in forme differenti, più o meno violente, a seconda dei contesti culturali e delle epoche storiche (anche se ciò non significa che non si conosca e che non si possano smascherarne i meccanismi). D'altra parte, se si tiene conto del fatto che la misoginia non è tanto una causa come una conseguenza, sono consapevole che le manifestazioni misogine, più o meno violente, che possono verificarsi in un momento dato non sono un fatto superficiale né politicamente irrilevante, ma piuttosto qualcosa di estremamente importante per conoscere il contesto che le ha prodotte.

La novità della *Querelle des Femmes* risiede precisamente nella risposta decisa nei confronti degli atteggiamenti misogini e nel fatto che tale risposta viene data in primo luogo dalle donne stesse. Ma c'è un'altra ragione che, a mio parere, risulta chiave e determinante, vale a dire che le risposte in difesa delle donne, che si concretizzano in testi scritti, provengono da uomini e donne allo stesso tempo (nel caso di risposte maschili esse sono definite

Querella de las Mujeres: nuevas perspectivas historiográficas, "Arenal. Revista de historia de las mujeres", cit., pp. 233-341; Friederike Hassauer (a cura di), *Heißer Streit und Kalte Ordnung, Epochen der Querelle des femmes zwischen Mittelalter und Gegenwart*, Wallstein Verlag, Göttingen 2008; Margarete Zimmermann, *The Old Quarrel: More than just Rhetoric?* in Wolfram Aichinger, Marlen Bidwell-Steiner, Judith Bösch, Eva Cecutti (a cura di), *The Querelle des Femmes in the Romania: Studies in Honour of Friederike Hassauer*, Turia und Kant, Viena, 2003, pp. 27-42; Margarete Zimmermann, *La "Querelle des Femmes" como paradigma culturale*, cit.; Claudia Opitz, *Streit um die frauen? Die frühneuzeitliche "Querelle des femmes" aus sozial-und frauengeschichtlicher Sicht*, "Historische Mitteilungen", 1995, 8, pp. 15-27.

“scritti filogini”, là dove il termine “filogino” va inteso come “amico delle donne”). I testi misogini, invece, sono sempre opera di uomini. Così almeno nel caso dei testi prodotti in Spagna, in castigliano o in catalano, e di quelli prodotti in Portogallo, che sono i contesti che conosco meglio. Ho detto che le donne intervengono soltanto in una “parte” della polemica – cosa, d’altra parte, logica – e che lo fanno in modi diversi. In primo luogo come autrici dirette dei testi, ovviamente la forma maggiormente visibile, riconoscibile e significativa, dato che il fatto stesso di scrivere rappresenta un tema di grande rilevanza e suppone la affermazione dell’autorialità femminile, negata e sottovalutata. Così nel caso di Teresa di Cartagena (1425?-1478?), considerata una delle autrici spagnole più importanti del XV secolo, oltre che la prima voce femminile in lingua castigliana che prende parte alla *Querelle*, e la prima scrittrice mistica in spagnolo⁶⁶. Un altro dei modi in cui le donne possono partecipare nella discussione della *Querelle* è facendo in modo che altri o altre scrivano, al fine di creare in questo modo un’opinione politica favorevole nei confronti delle donne.

Il discorso in difesa delle donne è concepito fondamentalmente come risposta nei confronti della misoginia dell’epoca e nasce soprattutto in ambienti cortigiani, ambienti in cui sono presenti e partecipano tanto gli uomini come le donne⁶⁷. A partire dal XV secolo la corte rappresenta uno spazio di socialità importante, all’interno del quale le relazioni personali costituiscono l’ingranaggio della vita politica, culturale e sociale – aspetti strettamente connessi tra loro –. La maggior parte dei testi prodotti sono opera di uomini, laici ed ecclesiastici, politici e intellettuali prestigiosi dell’epoca. Questi scritti non formano per nulla un gruppo omogeneo, ma mostrano differenze sostanziali tra loro. Tali differenze dipendono dalla peculiarità di ciascun autore o autrice, dalla sua concezione e valutazione dell’elemento femminile e di quello maschile e dalle circostanze in cui i testi vengono prodotti. Radicati profondamente nel contesto in cui sono stati scritti (in particolare, come ho già detto, tra il XV e il XVIII secolo), partecipano della realtà del momento e sono vincolati strettamente alle trasformazioni politiche, culturali, economiche, ideologiche e simboliche che avvengono nell’epoca in cui nascono. Queste opere mostrano anche, e soprattutto, le profonde

⁶⁶ All’interno della nutrita bibliografia dedicata a questa autrice, segnalo María del Mar Cortés Timoner, *Teresa de Cartagena, primera escritora mística en lengua castellana*, Universidad de Málaga, Málaga 2004.

⁶⁷ Sulla presenza della *Querelle des Femmes* in altri contesti si veda, ad esempio, Gianna Pomata, *Was there a Querelle des Femmes in early modern medicine?* “Arenal. Revista de historia de las mujeres”, cit., pp. 313-341.

trasformazioni che si stanno producendo nel modo di concepire l'identità sessuale e le relazioni tra i sessi.

La maggior parte delle opere sono dedicate a donne autorevoli dell'epoca, sotto la cui protezione gli autori pongono i loro scritti, alcune delle quali, a loro volta, mediano nella loro realizzazione, facendo in modo che si scrivano, pubblicino e traducano questo tipo di testi. Insomma, anche se queste donne non sono le autrici materiali dei trattati, la loro richiesta e il loro appoggio affinché si scrivano rappresenta, come ho detto prima, una maniera di intervenire nella *Querelle*, dal momento che in questo modo esse contribuiscono a creare un'opinione pubblica favorevole nei confronti delle donne nel mondo della loro epoca. Si tratta, senza dubbio, di una forma di fare politica. Una politica che, dal XV secolo in avanti, si decide sempre di più in dibattiti pubblici, per mezzo della parola e delle relazioni personali. Secondo Lia Cigarini proprio per questo modo di fare politica le donne «potevano agire con maggior facilità, perché possedevano e posseggono una conoscenza particolare delle relazioni umane»⁶⁸. Un sapere che, occorre sottolinearlo, è ogni giorno più evidente, visibile e apprezzato nel presente. Una forma di fare politica che cambiò radicalmente nell'Occidente europeo a partire dalla Rivoluzione francese, nel XVIII secolo.

Mi sembra pertinente introdurre a questo punto alcune precisazioni su ciò che comunemente s'intende come politica e su che cosa è realmente la politica, o su che cosa dovrebbe essere. Nella sua opera intitolata *Politica sessuale* la scrittrice statunitense Kate Millett affermava che, anche se la politica dovrebbe essere concepita «come una gestione della vita umana retta da una serie di principi piacevoli e razionali» e senza alcun tipo di dominio di alcune persone sulle altre, normalmente si considera il potere come l'asse portante della politica⁶⁹. La concezione della politica come qualcosa sempre vincolato con il potere o, detto in altro modo, la considerazione del potere come fondamento e asse trasversale dell'agire politico, ha determinato – e continua determinando in larga misura – la limitazione del nostro punto di vista e, di conseguenza, della nostra conoscenza⁷⁰. Quando, ad esempio, analizziamo la partecipazione politica delle donne nella storia (faccio

⁶⁸ Lia Cigarini, *La política del deseo*, Pratiche, Milano 1995 (*La política del deseo*, trad. di María-Milagros Rivera Garretas, Icaria, Barcelona 1996, p. 66).

⁶⁹ Kate Millett, *Sexual Politics*, Doubleday & Company, New York 1969 (*Política sexual*, trad. di Ana María Bravo García, Aguilar, México 1975, pp. 31-32).

⁷⁰Un articolo assai interessante sulla confusione tra politica e potere è quello di Luisa Muraro, *El poder y la política no son lo mismo*, in "Duoda. Revista d'estudis feministes", 2009, n. 37, pp. 47-59.

riferimento, evidentemente, alla storia occidentale) prendendo come punto di riferimento il potere, i risultati ottenuti mostrano che l'intervento femminile è stato piuttosto limitato, nonostante esistano differenze di maggiore o minore partecipazione a seconda del contesto storico e geografico. E ciò per due ragioni. In primo luogo perché quello che si è considerato, tradizionalmente, è se le donne possedevano o esercitavano tale potere (il potere politico, come lo si chiama) o se, al contrario, ne erano escluse. Questa logica, che presuppone anche l'universalità della volontà di potere⁷¹, ha circoscritto l'intervento politico delle donne a momenti e a occasioni limitate. In secondo luogo perché una lettura condotta soltanto a partire da quest'ottica limita l'angolo visuale ed esclude altre pratiche politiche femminili non determinate o fondate sul potere⁷², che non vengono visualizzate, considerate o valorizzate. Tuttavia, siamo ben coscienti che la politica è molto di più dei diritti, della democrazia, della giustizia e di tutte queste parole che riempiono il linguaggio politico attuale. Politica è l'arte di relazionarsi, un'arte che serve per evitare la violenza, per mantenere la concordia e la convivenza e per rendere la vita più civile. Sappiamo inoltre, e qui cito le parole della filosofa Luisa Muraro, che l'operazione politica per eccellenza consiste nella mediazione e che non è il potere ciò che determina una politica migliore o peggiore, ma che è invece la qualità della mediazione l'elemento che dà qualità alla politica⁷³. Su questa stessa linea, Angela Giallongo si domanda: «Che cos'è la politica, se non il senso della misura nel governo della vita e nella difesa civile degli interessi di tutta la collettività?»⁷⁴.

⁷¹ Mari-Milagros Rivera Garretas, *La historia de las mujeres ¿es, hoy, la historia?*, in Cristina Segura (a cura di), *La historia de las mujeres en el nuevo paradigma de la historia*, Al-Mudayna, Madrid 1997, pp. 65-66.

⁷² In merito alla valutazione distinta del concetto e delle relazioni di potere, si veda la posizione di due degli intellettuali contemporanei più significativi, le cui idee sul potere si differenziano da quelle tradizionali e comuni: Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*. 1. *La volonté de savoir*, Editions Galimard, Paris 1976 (*Historia de la sexualidad*. 1. *La voluntad del saber*, trad. di Ulises Giñazú, Siglo veintiuno de España editores, España/México 1977); Hannah Arendt, *Was ist Politik?* (a cura di), Ursula Ludz, Pieper Verlag, München 1990 (*¿Qué es la política?*, trad. di Rosa Sala Carbó, introd. di Fina Birulés, Paidós e Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona 1997).

⁷³ Luisa Muraro, *Autoridad y autoría*, in Ana I. Cerrada, Cristina Segura (a cura di), *Las mujeres y el poder. Representaciones y prácticas de vida*, Al-Mudayna/ AEIHM, Madrid 2000, pp. 9-20, 12.

⁷⁴ Angela Giallongo, *Christine de Pizan. Il potere del quotidiano nel XV secolo*, in Angela Giallongo (a cura di), *Donne di palazzo nelle corti europee. Tracce e forme di potere dall'età moderna*, Edizioni Unicopli, Milano 2005, pp. 29- 48, 38. Su un modo diverso di concepire

Ho affermato che l'intervento delle donne fu decisivo nella *Querelle des Femmes*, della quale erano anche le protagoniste, e che esse intervennero in forma differente, sia come autrici sia influenzando e promuovendo la composizione di opere in loro difesa, vale a dire creando opinione, creando un discorso favorevole al sesso femminile. Voglio ora introdurre una serie di precisazioni su questo secondo tipo di azione. Il fatto di generare un tipo di discorso favorevole, un discorso che godeva di una paternità riconosciuta, si produce spesso all'interno di una rete di relazioni tra donne e tra donne e uomini, che si conosce meno, ma che occorre considerare e analizzare. In questo senso, un esempio che cito brevemente, è quello che incontriamo nella Spagna del XV secolo. Durante questo secolo si verifica il primo episodio spagnolo della *Querelle des Femmes* e si scrive il maggior numero di opere di difesa nel più breve periodo di tempo (1438-1446 in Castiglia). Si tratta di testi scritti da uomini che vivono nell'ambiente della corte castigliana, intellettuali e uomini politici importanti. È noto che in buona parte questi scritti di difesa nascono per l'interesse e, talora, per la richiesta di donne che appartengono allo stesso ambiente cortigiano e che esistono relazioni, più o meno forti, tra queste ultime e gli autori. Le donne della corte di Castiglia, una corte caratterizzata da una presenza femminile significativa già dal principio del XV secolo, mostrarono la propria indignazione per il terribile malessere provocato dalla diffusione di un'opera di carattere decisamente misogino intitolata *Arcipreste de Talavera* (1438), a cui si attribuì presto il nome di *Corbacho* (per il suo paragone con il *Corvaccio* di Giovanni Boccaccio), scritta da Martínez de Toledo. Quest'ultimo era membro dei circoli cortigiani e aveva diffamato oralmente le donne già in precedenza. Devo segnalare che, oltre alle risposte scritte che si dettero all'opera, l'autore fu obbligato, quasi subito, a presentare una domanda pubblica di perdono a causa della reazione generata nelle donne, che consideravano intollerabili le menzogne gettate sul sesso femminile.

La decisione delle donne, o almeno di quelle che avevano la capacità di farlo, di creare un movimento d'opinione stimolando la produzione e la traduzione di opere che difendessero o mostrassero il valore del sesso femminile non costituisce un atto minore o di poca importanza. Creare un'opinione favorevole al sesso femminile ed esercitare la propria influenza per trasformare l'opinione generale – la *doxa* – che si ha nei confronti delle

e praticare la politica si veda Marisa Forcina (a cura di), *Quando la differenza fa la politica*, Edizioni Milella, Lecce 2014, pp. 9-18.

donne in un momento storico determinato, come quello che ho appena segnalato, è un atto assai rilevante, dal momento che ciò che è in gioco è cruciale per le donne nel loro presente: il riconoscimento della loro capacità intellettuale, il loro accesso all'educazione e alla cultura, l'assunzione della parola in pubblico ecc. Oltre alle questioni menzionate, in tutte le opere di difesa – scritte generalmente in forma di trattati, lettere o dialoghi – che si producono durante la *Querelle* si inseriscono raccolte di esempi o cataloghi di donne che vengono usati in forma esplicita come argomenti della discussione. L'elaborazione di queste liste costituisce uno dei metodi più tipici per dare fondamento al discorso sull'eccellenza e sulla dignità del sesso femminile, di cui sto parlando. La visibilità e l'udibilità dei meriti delle donne – le loro qualità, capacità e virtù – e l'evocazione di figure potenti di donne guerriere, sapienti e virtuose potevano essere interpretate come una minaccia per le fondamenta dell'ordine patriarcale. Le vite delle donne che si presentano in questi cataloghi – categorizzati come storie di “donne illustri” (tra virgolette) –, che la tradizione storiografica occidentale considera come la forma più antica di “storia delle donne”, si svilupparono ampiamente nel XV secolo proprio per il loro legame diretto con il discorso in difesa dell'eccellenza femminile che nasce con la *Querelle des Femmes*. Soprattutto nelle mani delle donne, e questo è assai evidente nel caso delle autrici della *Querelle*, la storia delle donne illustri si convertì, per alcune, nel modo di affermare, in termini di libertà, la propria differenza⁷⁵. Secondo Margarete Zimmermann questi cataloghi sono luoghi della memoria femminile⁷⁶ e servono ad argomentare e a mettere in evidenza il contributo civico delle donne e, per tanto, il loro ruolo come creatrici di civiltà. Questo tipo di storiografia, che conobbe un grande impulso nel XV secolo, continuò ampiamente nei secoli successivi ed è giunto fino ai nostri giorni.

Sulla base di tutto ciò che si è detto, penso che per le donne in particolare e per la comunità in generale il discorso sviluppato negli scritti in difesa delle donne (con tutte le loro varietà e tipologie, dato che non sono omogenei) comporti un guadagno qualitativo rispetto alla misoginia acerrima che si concentra nelle opere a cui tali scritti si oppongono. Oltre a essere una

⁷⁵ Montserrat Cabré i Pairet, *Mujeres científicas e historias “científicas”*. Una aproximación, in Teresa Ortiz Gómez, Gloria Becerra Conde (a cura di), *Mujeres de ciencias. Mujer, feminismo y ciencias naturales, experimentales y tecnológicas*, Universidad de Granada, Granada 1996, pp. 13-32, 17.

⁷⁶ Margarete Zimmermann, *Utopie et lieu de la mémoire féminine: la Cité des dames*, in Eric Hicks (a cura di), *Au champ des écritures. III^e Colloque International sur Christine de Pizan*, Honoré Champion Éditeur, Paris 2000, pp. 561-578, 577.

risposta alla misoginia, che permette di controbattere le calunnie, le diffamazioni e il disprezzo mostrato nei confronti del sesso femminile, gli scritti in difesa o a favore delle donne immettono nell'ordine del discorso la presenza e il valore dell'elemento femminile nella società e nella cultura del tempo. L'essere donna è interpretato come qualcosa di positivo, perfino come un elemento in più, e non invece il contrario, come affermano oralmente e per iscritto gli autori misogini e i loro seguaci. A ciò si deve aggiungere un'altra questione di grande importanza. Mi sto riferendo al fatto che esistono uomini (alcuni) che scrivono in difesa delle donne che decidono di non prendere parte al rito del disprezzo e della svalutazione del sesso femminile. Il fatto di non partecipare a tale rito e di prendere pubblicamente le distanze dalla violenza che altri uomini esercitano sulle donne – dato che la misoginia è una forma di violenza – è, a mio modo di vedere, importante dal punto di vista simbolico e politico per la convivenza, per la relazione tra donne e uomini, una relazione già di per sé conflittuale. Una conflittualità che nelle società patriarcali è strutturale e si manifesta con maggiore o minore tensione e in modo diverso a seconda delle epoche, ma che risulta senza dubbio accresciuta dalla misoginia. In questo senso, credo che tutte quelle azioni che hanno come obiettivo la creazione e il sostegno di un'opinione pubblica favorevole al sesso femminile – come fanno le donne stesse –, azioni non realizzate in forma individuale o privata ma pubblicamente e che si basano su una rete di relazioni personali, possano costituire una mediazione sociale e simbolica nella tensione che produce o può produrre la misoginia. Per tanto, una mediazione nella loro realtà, una realtà in cui convivono insieme donne e uomini.

Su questa stessa linea, insisto ancora una volta, i temi di cui si discute e su cui si polemizza nella *Querelle* hanno a che vedere con la realtà delle vite delle donne e degli uomini dell'epoca. Secondo Claudia Opitz, la *Querelle* spesso assume la condizione di politica quotidiana, di politica del momento, dato che gli argomenti a favore (e contro) le donne si possono sempre interpretare come negoziazioni tra donne e uomini nella società⁷⁷. È perciò del tutto discutibile il giudizio che si è dato con frequenza in merito a questo dibattito, considerato come una polemica che non pretendeva affrontare problemi «reali». Un fatto completamente reale (nel XV, nel XVIII e ancora nel XXI secolo) è la contingenza della misoginia e le sue conseguenze sulla vita

⁷⁷ Claudia Opitz, *Streit um die frauen? Die frühneuzeitliche "Querelle des femmes" aus sozial-und frauengeschichtlicher Sicht*, cit., p. 21.

delle donne. Donne in carne e ossa che, come sappiamo, non restano mute dinanzi alla diffamazione e alla svalutazione di cui con frequenza sono oggetto. Non si tratta di mere discussioni scolastiche e fittizie, ma di questioni che influiscono sulla quotidianità di donne e uomini reali.

La creazione e la diffusione di un discorso favorevole alle donne, che proietti un'immagine positiva del sesso femminile, rappresenta un guadagno considerevole, un guadagno di qualità nella vita delle donne. L'irruzione di un discorso di tal genere nel contesto della *Querelle des Femmes* costituisce un fatto importantissimo nel divenire della nostra storia. Lo fu già in quella epoca e lo è ancora nella nostra. Un discorso che le donne elaborano in prima persona, prendendo per la prima volta la parola in pubblico, fatto che implica un punto di svolta, potente e fondamentale, nella storia delle donne e, pertanto, nella Storia. Parola femminile che, da questo momento in avanti, – in alcuni spazi più che in altri, in condizioni storiche più o meno favorevoli – non ha smesso di farsi sentire.

La *Querelle des Femmes* usò appunto la parola (orale e scritta) come forma di fare politica, una pratica politica i cui protagonisti erano per buona parte donne e anche uomini. Secondo me, tutte le iniziative, i gesti e gli atteggiamenti volti a mettere in discussione i valori patriarcali su cui si fonda la misoginia, così radicata nella nostra cultura, che sono stati identificati nel dibattito della *Querelle* dimostrano chiaramente l'esistenza di una tradizione politica solida e originale. Una tradizione politica importante di cui resta molto da esplorare e analizzare, ma che ci aiuta e ci dà modo, oggi, di capire la politica e di praticarla in una maniera più efficace e legata alla vita.

DESIDERIO, LEGGE SIMBOLICA, PRATICHE POLITICHE
Chiara Zamboni

Abstract

The paper discusses the relationship between politics and desire. It is divided into two parts. The first part addresses the contemporary debate in Italy on the disappearance of desire in favour of enjoyment. The backbone of the discourse is the idea that, within neocapitalism, a shift towards the enjoyment of commodities is occurring, which denaturalises politics, understood as a game between symbolic law and desiring movement. The historic function of patriarchy has ended, and this means that the role of the symbolic father, as the one who limits enjoyment by orienting us towards the game of desire, has come to an end. The current political-philosophical debate deals with these coordinates. The second part reconstructs the new forms of politics introduced by the women's movement. It draws within it others and diverse significations that are given to desire, as neither in opposition to enjoyment nor to need. The theoretical implications of this are, finally, addressed.

Keywords

Politics, desire, neocapitalism.

L'autorità nel processo in atto

Vorrei mettere a fuoco il dibattito che in anni recenti c'è stato in Italia attorno al rapporto tra desiderio e pratiche politiche. Direi che ci sono state due linee principali. La prima è espressa in un'area filosofico-psicoanalitica con molti riferimenti ai testi lacaniani e con una collocazione nell'area del pensiero democratico. Il suo nucleo portante è che la legge simbolica è la condizione necessaria perché esista desiderio e ne sia garantito il rilancio. La seconda è formulata dal pensiero filosofico e politico di matrice femminista in rapporto a specifiche pratiche del movimento delle donne, che non si colloca contro la democrazia, ma non si identifica neppure con essa. In questo caso il nucleo portante è fondato su un ordine processuale legato a relazioni vincolanti tra donne e con quegli uomini che si riconoscono in tale politica. È un processo si va facendo e che non ha bisogno perciò di legge simbolica, in quanto si basa su pratiche in divenire sostenute da un'assunzione personale di autorità. Il desiderio nasce nello scarto che si crea nel processo stesso tra realtà e l'esperienza di eccedenza rispetto alla realtà già nominata.

Per spiegare queste due linee, che implicano modi di pensare, azioni, riferimenti epistemologici differenti, ho intenzione di adoperare un'immagine che nasce in un contesto molto diverso da questo dibattito, ma che mi sembra chiarificatrice. Mi riferisco alla storia del diritto europeo e allo scontro tra la concezione francese del legame tra legge e processo e quella anglosassone.

Sappiamo che in Inghilterra il diritto è sostanziale e non formale. Si sviluppa fundamentalmente nei processi, che assumono perciò una grande importanza simbolica. I giudici esprimono una sentenza non a partire da principi generali, ma in rapporto al singolo caso che hanno di fronte e al contesto che lo implica. Ciò che per loro fa testo e che perciò vanno a consultare prima del giudizio sono quelle sentenze di altri giudici che hanno già affrontato casi simili e che hanno motivato la loro sentenza. Un giudice, seguendo questa prassi, indirizza, con la scrittura della sentenza, una certa evoluzione della società piuttosto che un'altra¹.

Nel contesto anglosassone il giudice ha grande autorità, ma non un'autorità normativa generale, bensì limitata al contesto che si trova a giudicare e per quel singolo caso singolo. Tutto si gioca nell'esperienza viva del processo, che di volta in volta mostra elementi di senso, cardini di riferimento che emergono nel divenire del processo.

¹ Cfr. John Iliffe, *Lineamenti del diritto inglese*, trad. it. di F. Gambaruto, Cedam, Padova 1966.

Al contrario, il diritto di matrice francese napoleonica, che è quello che ha avuto la maggior diffusione in Europa, richiede che il giudice, nella sentenza che riguarda un caso singolare, si rifaccia ad una legge dello Stato e la interpreti, con una certa autonomia, certo, ma sempre nei limiti della legge. In questo contesto il giudice perde autorità, mentre l'assume in particolare il legislatore, che promulga leggi generali che promuovono certi comportamenti e ne proibiscono altri.

È interessante la differenza nel modo diverso di intendere il diritto, perché quello di matrice francese ha al centro una legge generale e scritta in termini universali, mentre l'anglosassone si rifà alla sperimentazione propria di un processo in divenire dove fa fede l'autorità che i giudici esercitano, non in generale, ma singolarmente e in rapporto alla contingenza del caso².

Il diritto femminile è un luogo simbolico per dare conto dello stile processuale proprio della politica delle donne ed è più vicino al modello anglosassone. Scrivono a questo proposito Maria Grazia Campari, avvocatessa, e Lia Cigarini, avvocatessa e cofondatrice della Libreria delle donne di Milano, in un testo in cui mostrano come nei processi si vada ad una contrattazione da parte femminile con più autorità e senso che nella scrittura delle leggi: «Se nel processo si modifica la regola giuridica che media gli interessi in conflitto, si può, [...] usare il processo come strumento di produzione di nuove regole di diritto. [...] Noi pensiamo che questa pratica sociale sia la modalità più valida per produrre diritto femminile»³.

Proprio nella ricerca attenta di mediazioni femminili il movimento femminista ha inventato dagli inizi degli anni Settanta una politica senza leggi, senza istituzioni costitutive. Senza partiti e senza norme formali. Questo potrebbe essere simile ad altri movimenti, come ad esempio al movimento anarchico. Ne è in realtà molto diverso perché non ha come punto di avvio la libertà assoluta individuale assieme alla contrapposizione allo stato. Piuttosto si tratta di un processo in divenire dove le relazioni sono misura e vincolo. La libertà femminile è riguadagnata ogni volta di nuovo in rapporto alle relazioni e appunto al desiderio⁴. C'è in questo processo

² Cfr. Antonio Padoa Schioppa, *Storia del diritto in Europa: dal medioevo all'età contemporanea*, il mulino, Bologna 2007, Parte terza e quarta.

³ Lia Cigarini, *La politica del desiderio*, Pratiche ed., Parma 1995, p.113.

⁴ Sulla libertà femminile che non è un assoluto ma va riguadagnata ogni volta di nuovo perché è dell'ordine dell'evento e si mostra nell'azione si veda Ida Dominijanni, *L'eccedenza della libertà femminile*, in Ead. (a cura di), *Motivi della libertà*, FrancoAngeli, Milano 2001, pp. 61-62 in particolare. Anche Lia Cigarini, *Libertà femminile e norma*, in AA.VV., *Diritto sessuato? «democrazia e diritto»* n. 2, anno XXXIII, aprile giugno 1993.

attenzione all'emergere di pratiche significanti, che risultano cardini di riferimento. Non dunque libertà assoluta né contrapposizione allo stato e ai partiti. Piuttosto una politica che è su di un altro piano, asimmetrica che taglia di traverso le istituzioni. A seconda delle circostanze a volte dialoga, a volte si scontra con le donne e gli uomini dei partiti e dell'amministrazione dello stato.

Tra desiderio e Legge

La legge simbolica è la condizione necessaria perché esista desiderio e ne sia garantito il rilancio. Questo è il nucleo del discorso democratico nel dibattito politico negli ultimi decenni in Italia, che usa e reinterpreta concetti a partire dalla psicoanalisi lacaniana. La filosofia politica incrocia qui la psicoanalisi. In effetti il pensiero di Lacan permette di legare ordine simbolico, processo di soggettivazione, emergenza dell'inconscio, fantasma, relazione io/tu/Altro, discorso del padrone, discorso del capitalista, che portano ad una revisione dei termini classici di filosofia politica.

Nella teoria lacaniana che rilegge Freud la legge simbolica è il perno imprescindibile dell'organizzazione della realtà. È per lo più una legge inconscia: è come se noi avessimo introiettato le tavole della legge di Mosè profondamente, e come se esse rimanessero sul fondo solido della nostra cultura, di modo che noi obbediamo ad esse senza rendercene conto. Questa dimensione simbolica è il perno poi delle leggi storiche costituzionali, che trovano in tale perno simbolico la loro autorizzazione inconscia a vincolare. Lo si vede bene dalla struttura del patriarcato, perché è la figura del padre simbolico che si fa garante della capacità di vincolare la realtà a partire dalla legge simbolica. Lacan giustamente differenzia il padre simbolico dal padre reale e da quello immaginario. Il padre reale è quell'uomo che conosciamo, che ha una storia qualsiasi, e che sa assumere su di sé il valore simbolico di questo nucleo vincolante. Se si guarda la storia dell'Italia che esce dalla seconda guerra mondiale, la scrittura della costituzione ha visto uomini che, pur nella loro assoluta parzialità, hanno assunto il compito di agire la rifondazione della repubblica, dunque un ruolo fortemente simbolico, che è stato patriarcale per un certo rapporto tra i sessi che ha mostrato. Padri reali che si sono trovati in un gioco simbolico più grande pur nella loro inadeguatezza.

Il patriarcato è negli scritti di Lacan tra gli anni Trenta e gli anni Sessanta il modello della disposizione e ripartizione dei legami sociali. Ora è proprio la legge simbolica retta dal padre che crea per Lacan il desiderio. Uno

dei passi più sorprendenti in questo senso è là dove riprende e commenta un brano molto noto della *Lettera ai Romani* di San Paolo e cioè 7, 7-11. Lo cita più volte, ad esempio nel libro VII dei seminari, *L'etica della psicoanalisi* e nel *Discorso ai cattolici*. Scrive San Paolo: «Io non conobbi il peccato se non per mezzo della Legge. E realmente non avrei conosciuto la concupiscenza se la legge non mi avesse detto: “Non desiderare”. Il peccato, poi, colta l'occasione di questo precetto, ha prodotto in me ogni sorta di voglie»⁵. In altre parole noi non desidereremmo se non ci fosse proibito l'oggetto del desiderio. È la legge che proibisce a far sorgere in noi quel desiderio [oggi: produzione in positivo e non proibizione], [la mancanza....la castrazione].

In chiave psicoanalitica freudiano-laciana l'interpretazione principale che viene data è che la legge simbolica paterna proibisce il godimento del materno e incanala verso il desiderio, che nasce dalla mancanza costitutiva del godimento della madre. Il godimento è legato alle pulsioni, mentre il desiderio nasce dal linguaggio, dall'interdetto, dalla mancanza che la legge simbolica in questo modo scava, dando ordine così alle pulsioni sregolate orientate al godimento.

La legge simbolica limita e contemporaneamente incanala positivamente. Proprio limitando mette in movimento creativamente il desiderio. Ma il sintomo di cui soffriamo è un insistere di pulsioni che si orientano verso il corpo mitico materno, la Cosa⁶. Dove si intende per mitico che non è un fatto attingibile neppure nel linguaggio. La Legge ci mantiene distanti dalla Cosa, dalla madre. Il sintomo dunque non è soddisfazione di un bisogno, ma soddisfazione di una pulsione che nasce già all'interno del linguaggio, dunque è storica. C'è nel sintomo l'esperienza di un godimento in quanto soddisfazione di una pulsione⁷. Lacan reinterpreta qui in modo

⁵ Citato in Jacques Lacan, *Discorso ai cattolici*, in Id., *Dei Nomi-del-Padre*, a cura di Antonio Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2006, p. 72.

⁶ Cfr. Jacques Lacan, *L'etica della psicoanalisi, Il seminario, Libro VII, 1959-1960*, a cura di Giacomo B. Contri, Einaudi, Torino 1994, p. 104-106, p. 134, p. 139. Leggiamo a p. 105: «La Legge è forse la Cosa? Questo no. Tuttavia io non ho potuto prendere conoscenza della Cosa se non attraverso la Legge». Ed è solo in rapporto alla Legge che il peccato, che vuol dire mancanza, diventa smisurato. Inoltre a p. 106 aggiunge che la mistica è un modo di ritrovare il rapporto con das Ding (la Cosa) al di là della Legge in un'erotica. E anche: «La questione di Das Ding resta oggi sospesa a quel che c'è di aperto, di mancante, di spalancato al centro del nostro desiderio», Ivi, p.106.

⁷ Scrive Lacan: «Problema del godimento, in quanto si presenta come nascosto in un campo centrale, con caratteri di inaccessibilità, di oscurità e di opacità, in un campo contornato da una barriera che ne rende l'accesso al soggetto più che difficile inaccessibile forse per il fatto

tendenzioso e di parte Freud e la teoria delle pulsioni di *Al di là del principio del piacere* quando legge la pulsione di morte solo come mortifera, mentre per Freud ha anche il significato di sospensione delle tensioni nel presente, e quando pone come secondaria e insignificante la pulsione erotica, di vita, che per Freud ha invece una notevole importanza. Comunque a questo punto il passaggio successivo nel ragionamento di Lacan è che il sintomo è la soddisfazione della pulsione di morte. Dunque che il sintomo è portatore di un godimento mortifero, che ha indirettamente a che fare con il corpo materno, con la Cosa⁸.

A questo godimento mortifero del sintomo si oppone il desiderio. Il desiderio non ha a che fare né con il lavoro né con il godimento dei beni. Ironico il passo di Lacan: «Una parte del mondo si è orientata decisamente verso il servizio dei beni, rigettando tutto ciò che concerne il rapporto dell'uomo con il desiderio – è quella che si chiama la prospettiva postrivoluzionaria. La sola cosa che si possa dire è che non si ha l'aria di rendersi conto che, formulando così le cose, non si fa che perpetuare l'eterna tradizione del potere, ossia – *Continuiamo a lavorare, e, per il desiderio, ripassate*»⁹. Ma il desiderio non è la liberazione dal bisogno, dal lavoro e non esprime un vitalismo coinvolto nei flussi della vita. Tutta la pratica analitica – e dunque qualcosa che per Lacan è molto importante – ha a che fare con il non cedere sul desiderio. L'analista si fa garante di questo. Se cede sul proprio desiderio «il soggetto tradisce la propria vita, tradisce se stesso e lo sente anche lui»¹⁰. In questo senso il desiderio si accompagna al destino del soggetto, ma non come meta positiva e rappresentabile, bensì sempre attraverso una via negativa, un “non tradire il desiderio”, che guida il processo di soggettivazione. Uno dei tradimenti più importanti del desiderio è di andare verso i beni ottenibili. Piuttosto, se si è fedeli al desiderio, ci si pone in un processo metonimico del nostro essere¹¹.

Mi sono fermate su alcuni passaggi chiave del pensiero di Lacan perché il dibattito in Italia nell'area della filosofia politica che usa la psicoanalisi ne ha preso alcuni elementi per impostare queste questioni: che

che il godimento si presenta non puramente e semplicemente come la soddisfazione di un bisogno, ma come la soddisfazione di una pulsione», Ivi, p. 266.

⁸ Scrive: «Essa ci porta al cuore di quel che l'ultima volta, a proposito della pulsione di morte, vi veniva articolato come il punto di scissione tra, da una parte, il principio di Nirvana, o annientamento [...] e, d'altra parte, la pulsione di morte», Ivi, p. 268.

⁹ Ivi, p. 400.

¹⁰ Cfr. Ivi, p. 403.

¹¹ Cfr. Ivi, p. 404.

ne è del godimento e del desiderio in una società nella quale il patriarcato è così fortemente declinato tanto da parlare della sua morte, come ha fatto una parte importante del pensiero femminista italiano? Come si dispongono questi termini in un mondo nel quale il discorso del capitalista – descritto da Lacan nel seminario ...- è del tutto dominante? Come si stanno trasformando le forme della politica in rapporto al desiderio e al godimento?

Contribuendo a questo dibattito con un testo qui citato del 2012 Massimo Recalcati ha cercato di conciliare la parola del Padre simbolico – e dunque ancora della figura che è alle radici del patriarcato – con le forme contemporanee di democrazia: «Se il compito del Padre è quello di dare la parola [...] in questo dono della parola il Padre sesso conosce il suo dissolvimento. [...] È questo il fondamento più radicale della democrazia: dare la parola permettendo la sua circolazione e la sua differenziazione, significa rinunciare all'idea [...] di una sola lingua, di un solo popolo, di un solo pensiero»¹². Ancora una volta siamo di fronte ad un sistema politico garantito dal Padre, che offre la parola ai figli – ai tanti figli – risolvendosi e sciogliendosi in questo atto di dono e di sottrazione di sé¹³.

Eppure siamo in un'epoca di evaporazione del Padre, ovvero del disgregarsi della Legge simbolica fondata su questa funzione¹⁴. In sintonia con un capitalismo che rinomina i cittadini di una democrazia nella posizione di consumatori di beni. Non solo: io aggiungerei, andando oltre Recalcati, che questi stessi cittadini vengono oggi descritti come individui liberi, partner volontari di operazioni di gestione della realtà economica, secondo la nuova ideologia della *governance*, che dissolve la stessa democrazia basata sulle istituzioni fondanti dello stato.

Nel contesto di questo dibattito la figura della madre simbolica non può rappresentare la via di una nuova e più adeguata modalità di disporre i rapporti sociali. La madre, per Recalcati, può andare oltre la figura del coccodrillo dalla fauci aperte che inghiotte un uomo – propria della iconografia e dell'immaginario lacaniani¹⁵ - se e solo se lei mette in gioco il suo desiderio femminile in quanto donna, che non si soddisfa nel bambino

¹² Massimo Recalcati, *Ritratti del desiderio*, Cortina, Milano 2012, pp. 65-66.

¹³ La stessa democrazia è vista invece nel pensiero politico femminista come il legame tra fratelli eguali che cercano di offrire la loro eguaglianza di matrice maschile alle donne, sorelle. Vedi Antoinette Fouque, *I sessi sono due. Nascita della femminologia*, Pratiche ed., Parma 1999, pp. 48-51.

¹⁴ Vedi Massimo Recalcati, *Cosa resta del padre*, Cortina, Milano 2011.

¹⁵ Cfr. Jacques Lacan, *Il rovescio della psicoanalisi. Seminario XVII. (1969-1970)*, a cura di Antonio Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2001, p. 121.

solo perché è anche una donna desiderante oltre il bambino sotto il segno del Nome-del-padre¹⁶. Si vede come per Recalcati la madre non può stare nella posizione della Legge. Porta precise argomentazioni in questo senso in *Le mani della madre*. A differenza di alcuni pensatori di matrice filosofico-lacanianiana che indicano la madre solo come madre mortifera, fonte del godimento orale e dunque indirettamente legata al consumo, per Recalcati la madre è colei che si occupa della cura del bambino. E lo fa con quella sensibilità e quel coinvolgimento che le sono propri. Diciamo che così Recalcati rinnova la figura hegeliana del femminile come cura del corpo nella sua singolarità, mentre la legge universale è affidata al Nome-del-Padre¹⁷. Ora abbiamo visto come il desiderio stia in stretta connessione con tale legge. La legge non solo provoca il desiderio, come San Paolo ben sapeva, ma dà limiti al godimento mortifero, pulsionale, arcaico, senza regole. La madre legata alla cura del particolare non può essere una figura garante della legge che crea desiderio.

Il principale oggetto di critica dei pensatori di filosofia politica che si inscrivono nel dibattito contemporaneo è il modello neocapitalista, che tradisce il capitalismo liberale e di mercato fondato sul lavoro e sul profitto proponendo un modello neoliberale che pone al posto del principio del lavoro quello del consumo. Nel dibattito critico il consumo viene associato ad un godimento mortifero dilagante che ostacola la via del desiderio se non chiuso sull'oggetto da consumare. L'evaporare della figura del Padre simbolico andrebbe dunque di pari passo con il declinare della democrazia, con il venir meno di un desiderio sostenuto dalla legge simbolica e con la diffusione di un godimento sregolato, che è espressione di pulsioni mortifere legate al corpo materno. Il "tu devi", kantiano, si trasforma nel "tu devi godere"¹⁸.

Alcuni pensatori come Recalcati sono impegnati a ridisegnare la funzione del padre, che può prendere diverse figure – anche al limite femminili – che siano sostitutive oggi della presenza del padre biologico ma non della funzione simbolica paterna che deve rimanere sia pure in termini diversi dal modello patriarcale ormai tramontato. Considerano questa la via

¹⁶ Cfr. Massimo Recalcati, *Le mani della madre. Desiderio, fantasmi ed eredità del materno*, Feltrinelli, Milano 2015, pp. 114-121.

¹⁷ Cfr. Ivi, pp. 64-80.

¹⁸ Cfr. Slavoj Žižek, *Leggere Lacan. Guida perversa al vivere contemporaneo*, trad. it. di Marta Nijhuis, Bollati Boringhieri, Torino 2009, pp. 108-120 e anche Slavoj Žižek, *Il godimento come fattore politico*, trad. it. di Damiano Cantone e René Scheu, Cortina, Milano 2001, in particolare pp. 120-121.

necessaria per rilanciare il gioco del desiderio¹⁹. Altri ritengono che non si debba ripassare attraverso tale schema lacaniano della funzione paterna per avere effetti simbolici e di desiderio. Penso qui ad alcune riflessioni di Pietro Bianchi²⁰.

Tuttavia questo dibattito, pur nelle differenze, resta interno all'alveo di una cultura con forti ed espresse radici maschili, e le soluzioni che vengono proposte ne articolano e rinnovano lo stesso alveo.

Godimento e desiderio femminili

Per dare spazio al pensiero femminile del desiderio si può partire provvisoriamente proprio da Lacan e da quel passaggio che possiamo leggere nel seminario VII dove scrive: «Dobbiamo esplorare quel che nel corso dei secoli l'essere umano è stato capace di elaborare, che trasgredisca questa Legge, e che lo metta in un rapporto col desiderio che vada oltre questo legame di interdizione, introducendo, al di sopra della morale, un'erotica. Penso che non sarete sorpresi da una simile questione, è infatti esattamente quello che hanno fatto tutte le religioni, tutti i misticismi. [...] Cos'è se non un modo di ritrovare, da qualche parte, al di là della legge, il rapporto con *Das Ding?*»²¹. È un brano che va messo in rapporto con quelle pagine del seminario XX, *Ancora*, nelle quali Lacan, dopo aver parlato dell'ordine simbolico retto dal significante fallico in cui epistemologicamente l'universale è in rapporto al particolare, scrive che la donna è presa sì dentro tale ordine, ma contemporaneamente è non tutta in esso²². Questo a causa di un godimento che non è il godimento del particolare del corpo dell'altro, ma un godimento eccedente, di cui non sa dare parole che lo esprimano. Godimento dell'Altro. Lacan interpreta tale godimento come quello della mistica femminile. Posizione alla quale possono accedere solo quei pochi uomini che si pongono esattamente in questa posizione. In questo senso Lacan trae la conseguenza che esista un'eccedenza femminile rispetto al simbolico retto dal Nome-del-Padre.

¹⁹ Sul gioco del desiderio vedi Massimo Recalcati, *Il gioco del desiderio*, in «aut aut» n. 375, settembre-ottobre 2017, pp. 40-52.

²⁰ Vedi l'articolo di Pietro Bianchi, *Il desiderio che lavora sottotraccia*, «Il Manifesto» venerdì 17 aprile 2010.

²¹ Jacques Lacan, *L'etica della psicoanalisi*, cit., pp. 105-106.

²² Cfr. Jacques Lacan, *Ancora. Seminario Libro XX, 1972-1973*, a cura di Antonio Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2011, pp. 74-76.

Questo porterebbe ad un altri modi di pensare il godimento da parte femminile, slegato dalle pulsioni di morte come anche ad un altro modo di vedere il desiderio. Ma né Lacan va troppo avanti nello sviluppare questi elementi emergenti di una eccedenza femminile alla cultura maschile e di un altro godimento né il dibattito contemporaneo da parte maschile ha preso in carico questi aspetti in chiave politica.

D'altra parte il vero punto di partenza per un pensiero femminile autonomo del desiderio e del godimento è ovviamente un altro. Non è certo radicato nell'ambito culturale maschile, ma legato ai movimenti politici dal '66 negli Stati Uniti, al '67 e '68 in Europa. Nel momento in cui gruppi di donne si sono separati dalle assemblee studentesche perché dominate dal discorso maschile, è iniziata una sperimentazione di forme di politica fondate sulle relazioni tra donne avendo forte il senso di una impresa inventiva. Molti sono i racconti di donne che, a partire dai gruppi che si erano creati, descrivono sia l'atto di sottrarsi alla egemonia delle relazioni e del discorso maschile sia contemporaneamente le nuove pratiche allora messe in atto con la sensazione di andare verso un percorso imprevisto e imprevedibile²³.

Il percorso non è terminato e oggi possiamo dire che le donne hanno inventato una forma inedita di politica processuale, senza legge simbolica né norme istituenti. Una politica che trova il proprio senso intervenendo con atti precisi in rapporto a contesti precisi. Mai in forme generiche e astratte. Ciò che risulta vincolante in tale movimento sono relazioni non qualsiasi, bensì relazioni che abbiano la qualità di aprire uno spazio simbolico nel quale le esperienze personali vengano sentite e lette come orientamento di una politica condivisa con altre e che possano cambiare il mondo comune.

Penso che la possibilità di stare oltre la legge, propria del movimento femminista, abbia come elemento portante la fiducia, che fa da ponte essenziale: è un ancoraggio simbolico che sta alla base di una politica affidata alle relazioni tra donne e all'impegno singolare nei rapporti con le altre. Come si vede non è il potere che proviene dalla legge o dalla organizzazione a fare da motore di questa politica. Piuttosto un orientamento di assunzione di autorità circolante liberamente e appoggiata appunto sulla fiducia²⁴.

²³ Vedi anche recentemente la ricostruzione della rivolta femminista a partire dalla rivolta studentesca AA. VV., *Il 68 delle donne*, supplemento a «il manifesto», 27 marzo 2018.

²⁴ Rimando per un approfondimento di aspetti del movimento femminista alla lettura di Diotima, *Femminismo fuori sesto. Un movimento che non può fermarsi*, Liguori, Napoli 2017, e anche Diotima, *Potere e politica non sono la stessa cosa*, Liguori, Napoli 2009.

Per arrivare a comprendere come il desiderio si leghi a questa nuova forma di politica inventata dalle donne vorrei portare l'attenzione a due aspetti fondamentali di questo movimento e cioè l'estraneità da un lato e l'esplorazione libera e creativa di pratiche dall'altro. In realtà si tratta di due aspetti dello stesso processo²⁵.

Mi sembra essenziale spiegare l'estraneità a partire dalla risignificazione che è stata data dal femminismo al sentimento di inadeguatezza che molte di noi provano, quando non ci sentiamo all'altezza di quel che si pretende da noi nel lavoro, in qualsiasi funzione ci troviamo a coprire, e nella famiglia. La mossa politica del femminismo è stata quella di interpretare l'inadeguatezza – il non sentirci a nostro agio nella posizione che occupiamo – come estraneità ad un mondo che non è stato costruito in base alla differenza femminile ma seguendo desideri, capacità simboliche proprie della tradizione maschile.

L'estraneità risulta allora il segnale dell'inizio di un movimento del desiderio, ma sentito *à rebours*, cioè visto dalla parte rovescia del desiderio. La esplicitazione dell'estraneità è la via critica per comprendere verso dove ci porta il desiderio. Ora, è proprio in base a questa percezione di straniamento che avvertiamo di essere e non essere nel mondo del simbolico dominante e che c'è altro che desideriamo.

Come si vede, si interpreta questo sentimento di estraneità come portatore di qualcosa di non omologato al simbolico dato, e dunque segnale di una differenza femminile patita soggettivamente e tuttavia di valore politico non solo per sé ma anche per altre e altri.

La differenza femminile nasce dal sentirsi soggettivamente “strane”. Questa “stranezza” ha però bisogno delle nostre parole e delle nostre azioni per diventare qualcosa di significativo nel linguaggio di tutti e per essere capita. Solo così può diventare sorgente di pratiche in sintonia con quel che sentiamo che per noi vale la pena esista nel mondo di tutti. In questo modo può essere condivisa e anche criticata, com'è giusto, da parte di chi vive altre esperienze a cui dà significati che possono andare in conflitto con quelli che formuliamo a partire dalla differenza. Quando portiamo ad espressione lo scarto rispetto al mondo dato e diamo ad esso valore, lo facciamo essere simbolicamente nel mondo comune, condiviso con gli altri, e ciò provoca una trasformazione dei significati dati. È uno dei passi essenziali della politica

²⁵ Per una ricostruzione del dibattito sul desiderio nel secondo Novecento tra cultura maschile e nuove forme di politica delle donne si legga Wanda Tommasi, *Ciò che non dipende da me. Vulnerabilità e desiderio nel soggetto contemporaneo*, Liguori, Napoli 2016, capitolo II.

delle donne: il dire, il portare a forma simbolica la differenza in modo che esista simbolicamente e che entri nel commercio dei rapporti linguistici con tutto ciò che questo comporta, e cioè l'accettazione o la critica.

La politica delle donne nasce dunque in questo crocevia: estraneità, stranezza, espressione della differenza, vie inventive di azione e di linguaggio che diano spazio simbolico alla differenza, fiducia in quelle donne con le quali abbiamo costruito relazioni e per le quali avvertiamo che le loro parole e il loro impegno fanno gioco con noi, anche nella critica. Riconoscimento di una circolazione di autorità libera in tali relazioni. Un'autorità che ha molte analogie con esperienze comuni come il consiglio che chiediamo a volte ad un'amica, che ci può offrire un giudizio ampio e sereno su una questione che ci sta a cuore. Che sa dire la verità di quello che ci sta capitando. In questo modo le sue parole sono una misura di cui teniamo conto.

È importante ragionare su questi legami di fiducia e di autorità tra donne proprio perché siamo all'interno di un movimento in cui abbiamo bisogno di leve simboliche diverse dal potere, in quanto pratichiamo un altro genere di politica. Sono necessarie per una politica relazionale che non ha bisogno di leggi simboliche né di organizzazione.

In questo contesto il desiderio e il godimento assumono un diverso significato da quello disegnato dal dibattito contemporaneo in rapporto al neocapitalismo, all'evaporazione del padre, e al godimento mortifero delle merci.

Innanzitutto il desiderio non è contrapposto al bisogno. Troviamo questa contrapposizione in molti contesti della cultura maschile. Il bisogno creerebbe una dipendenza dalla materialità del corpo. La figura per eccellenza della condizione di bisogno è quella del bambino, in quanto dipendente dalla madre e dalle cure che essa può offrire in termini di cibo, affetto, sostegno. Il desiderio sarebbe invece legato solo al linguaggio, come rete di significanti che accompagnano metonimicamente l'essere singolare. Il dibattito lacaniano dà questa chiave interpretativa del rapporto bisogno-desiderio. Ma ancor prima, il dibattito marxista ha sempre insistito sul bisogno, lasciando il desiderio sullo sfondo. Oggi c'è un ritorno del pensiero di Marx ripreso come chiave di lettura della forma presente dell'economia politica. Marx faceva riferimento al bisogno sia per quanto riguarda il valore d'uso sia per quello di scambio, anche se non ha mai definito con precisione il bisogno, che resta comunque la categoria di riferimento per analizzare la struttura della produzione capitalista.

Una delle caratteristiche più importanti della cultura espressa dal movimento delle donne è di non scindere in modo netto bisogno e desiderio,

in quanto le donne avvertono un rapporto intimo con il corpo che non è solo riducibile al bisogno, ma ha a che fare con l'inconscio, i sogni, dunque con il desiderio che ne è elemento portante. Questa mancanza di contrapposizione nasce da un legame profondo con il materno, magari contrastato e conflittuale, ma non certo sentito come mortifero, dato che la madre rappresenta il legame primo che abbiamo con la vita e noi stesse possiamo diventare madri.

Françoise Dolto ha espresso con lucidità il legame tra bisogno e desiderio quando ha descritto la relazione tra la madre e il figlio o la figlia come un'esperienza simbolica nella quale il bisogno di cibo e di affetto va di pari passo con il desiderio di comunicare sia da parte della piccola/o sia da parte della madre. Cibo, cure e comunicazione sono vissute assieme da subito.

Dolto indica la relazione materna come l'inizio della nostra relazione con il mondo²⁶. Una relazione in cui bisogno, desiderio, piacere, linguaggio e parole di verità non sono mai separati nettamente²⁷. Attiro l'attenzione sulle parole di verità che dicono la situazione effettiva in cui un bambino o una bambina vive, anche se sono piccolissimi, di pochi giorni. Sono queste parole ad essere la sorgente del desiderio. La fiducia che Dolto ha nelle parole di verità è centrale nel suo pensiero, perché sono le parole che sanno mettere in movimento il desiderio di altro, proprio a partire dal fatto che si mostra con chiarezza qual sia la condizione necessaria che viviamo. Dall'accettare la necessità messa in parole nasce il desiderio di altro: un desiderio aperto all'imprevisto e senza rappresentazione, che entra in sintonia con il movimento infinitamente trasformativo della vita, che ci spinge a fare scoperte che ci modificano.

Il rapporto tra bisogno e desiderio va pensato in modo largo. Porto un esempio che mi sta a cuore e che richiama situazioni specifiche del movimento delle donne. Il desiderio di scambio di parole di senso che sappiano dare significato ai percorsi che viviamo ci ha portato ad incontrarci in città, luoghi, sedi in molte parti d'Italia nel tempo molteplice del movimento delle donne. Questi incontri fertili di scambi, discorsi, scoperte hanno avuto bisogno - per poter avvenire - che ci fossero donne che si occupassero di trovare quelle sedi di incontro, di far circolare quegli inviti, di dare una forma libera agli incontri, senza predeterminarli. Affinché il

²⁶ Vedi Françoise Dolto, *Tout est langage*, Vertiges du Nord/Carrere, Paris 1987 e Françoise Dolto, *Il gioco del desiderio*, trad. it. di Salvatore Maddaloni, S.E.I., Torino 1987.

²⁷ Si può vedere su questi temi Luisa Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma 1991.

desiderio di parole scambiate, in cui sentiamo che ne va di qualcosa di noi, non rimanga velleitario, c'è bisogno di curare le condizioni materiali perché un incontro avvenga. È questo un esempio di che cosa significhi il rapporto di reciproca dipendenza tra bisogno materiale e desiderio di senso, di politica, di parole di vita.

Come abbiamo visto la cultura delle donne sposta il perno di lettura della realtà dalla legge simbolica, che limita e ordina, alla relazione affettiva e vincolante con le altre e con il linguaggio che è da subito radicato nell'esistenza materiale ed è allo stesso tempo simbolico. In tale contesto il corpo è già espressivo, e l'espressività non è delegata solo al linguaggio. Il desiderio ha a che fare con l'inconscio che è sì linguistico, ma la cui radice onirica è presente nella percezione stessa. Il godimento è apertura al mondo, all'essere con tutte se stesse. Il primo e più importante godimento è il godimento dell'essere, della vita nella sua pienezza²⁸.

Questo approccio mostra un tessuto complesso di piani d'esperienza profondamente connessi. È molto diverso dall'esito frammentato della cultura maschile che non solo contrappone natura a cultura, bisogno a desiderio, ma finisce per settorializzare in competenze diverse l'esperienza che noi abbiamo della vita. Per tale settorializzazione abbiamo così i professionisti della cura, i professionisti della cultura e così via. La politica delle donne, vicina all'esperienza della vita, non ha mai voluto frammentare, né distinguere in modo netto. L'esperienza vivente non si separa in settori disciplinari diversi. Il che non nega si acquisiscano delle competenze precise sia attraverso saperi che si imparano sia per esperienza.

Ho così già dato alcuni elementi per mettere a fuoco come si viene delineando il desiderio nel contesto della cultura espressa da alcune linee centrali del movimento delle donne. Rivediamoli dando ad essi un maggiore spazio.

Il primo significato a cui ho accennato è quello per il quale il desiderio nasce dallo scarto tra ciò che è il mondo che viviamo, con significati già dati e forme di vita definite, da un lato e dall'altro qualcosa di irriducibile ad esso, vissuto soggettivamente. Ad esempio, io sono una donna. Questa è la mia necessità per cui occupo un certo spazio nel simbolico appreso. D'altra parte però i codici linguistici dicono anche troppo cosa significhi essere una donna e soggettivamente sento – sentiamo - che mi è impossibili aderire a queste definizioni. Sono anche altro e altrove rispetto a queste immagini. Da questo

²⁸ Sul godimento come esperienza d'essere vedi Chiara Zamboni, *Pensare in presenza. Conversazioni, luoghi, improvvisazioni*, Liguori, Napoli 2009, pp. 157-175.

scarto nasce il desiderio di scoprire e inventare con altre una via diversa imprevista, sperimentale di essere donna, che non si rinchiuderà in una nuova definizione ma durerà tutto il tempo della vita. Un desiderio che segue una traiettoria infinita.

La politica delle donne ha a che fare con questa disarmonia rispetto al mondo pensato così com'è, di forte impronta maschile. Il titolo di un romanzo molto noto di Marie Cardinal, *Le parole per dirlo*, ha avuto molta fortuna proprio perché ha sintetizzato in una formula questa messa in tensione tra l'insufficienza del già detto da un lato e il movimento infinito della ricerca di parole giuste.

Cristina Faccincani, una psicoanalista che è vicina al pensiero della differenza, ci ricorda come il rapporto tra il linguaggio e la realtà non sia né di trasparenza reciproca né di certezza né di corrispondenza assoluta. Scrive:

In questo senso siamo consegnati alla vitale instabilità di continuare a desiderare e ad aspirare ad una corrispondenza fra parole e cose che non deve mai essere esaurita in una realizzazione, deve restare sempre aperta, insatura: questa è la garanzia dell'esistenza del simbolico e della realtà come effetto della mediazione simbolica. [...] Desiderare che le parole dicano le cose deve dunque restare un *desiderio che si alimenta continuamente del proprio incompleto appagamento*, ciò che consente al pensiero di esistere e di avventurarsi a voler pensare la realtà nel suo divenire²⁹.

La politica del simbolico, che è una delle pratiche essenziali del movimento delle donne, si impegna a dare significato alla realtà secondo un doppio movimento. In primo luogo la non corrispondenza delle parole e le cose fa nascere il desiderio di trovare le parole giuste, *le parole per dirlo*. In secondo luogo le parole che troviamo hanno bisogno di restare insature, cioè di non cristallizzarsi in una definizione perfetta e in una corrispondenza trasparente tra il linguaggio e la realtà: implicano un continuo rilancio del desiderio di esprimere la realtà. Ciò va di pari passo con la nostra trasformazione soggettiva.

Questo seconda declinazione del rapporto tra desiderio e politica mostra come la politica delle donne non abbia un progetto da realizzare ben definito e costruito in modo chiaro, ma sia guidata dal desiderio di significare l'esperienza contesto per contesto. L'esperienza è ciò che possiamo chiamare, con le parole di Cristina Faccincani, il testimone non assumibile. L'esperienza

²⁹ Cristina Faccincani, *Il testimone non assumibile: percezione e incidenti del pensiero*, in Ead., *Alle radici del simbolico. Transoggettività come spazio pensante nella cura psicoanalitica*, Liguori, Napoli 2010, p. 78.

testimonia la realtà, ma in modo imprevisto rispetto ai significati già a disposizione. Viviamo soggettivamente la realtà, e allo stesso tempo essa ha a che fare con qualcosa che non dipende da noi.

La fedeltà all'esperienza è uno dei cardini della politica delle donne. Il desiderio di darle significato avvia per una strada di ricerca linguistica e di trasformazione soggettiva. Così succede che la trasformazione dei significati che possiamo attribuirle vada di pari passo con modificazioni che riguardano sia noi sia la realtà.

Vorrei concludere questo percorso sul tema del desiderio con una immagine che ne dica lo slancio portante. Si tratta di uno slancio infinito. La parola "infinito" mi sembra quella che più dà il senso di un desiderio aperto verso qualcosa di irrapresentabile, un desiderio che si orienta al cuore del presente. Il presente ha un nucleo tacito, inaudito che la politica delle donne porta ad espressione. In questo modo apre l'esistente alla sua segreta esistenza più fertile e vitale.

Quando si parla di desiderio infinito in genere lo si immagina come qualcosa che ci attrae verso ciò che sta davanti a noi. Non è esatta questa immagine per quanto riguarda il rapporto tra desiderio e politica delle donne. Le pratiche politiche, le parole di verità e le azioni che sentiamo giuste per aprire il presente al suo senso sono guidate da un desiderio che sente ed è attratto dall'inaudito del presente. L'inaudito non è davanti a noi: piuttosto è trascendenza verticale che apre l'esperienza al suo interno³⁰.

In questa chiave vanno lette le pratiche della politica delle donne e cioè il partire da sé, la relazione con l'altra - con la fodera onirica e inconscia che la caratterizza - il sentire il presente per il suo lato inconscio, la fedeltà all'esperienza. Queste pratiche sono i modi per dare voce e incarnare l'invisibile del presente. Il desiderio è orientato a questo.

Riferimenti bibliografici:

A.A.V.V., *Il '68 delle donne*, supplemento a «il manifesto», 27 marzo 2018.

³⁰ Per il concetto di inaudito del presente e per il legame con il desiderio mi rifaccio a questi testi: Chiara Zamboni, *L'inaudito*, in Diotima, *Mettere al mondo il mondo. Oggetto e oggettività alla luce della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano 1990; Luisa Muraro, *Al mercato della felicità. La forza irrinunciabile del desiderio*, Mondadori, Milano 2009 in particolare il capitolo II; Ida Dominijanni, *Spettri del femminismo*, in Diotima, *Femminismo fuori sesto. Un movimento che non può fermarsi*, Liguori, Napoli 2017.

PIETRO BIANCHI, *Il desiderio che lavora sottotraccia*, in «il manifesto», venerdì 17 dicembre 2010.

LIA CIGARINI, *Libertà femminile e norma*, in A.A.V.V., *Diritto sessuato?*, «democrazia e diritto» n. 2, anno XXXIII, aprile-giugno 1993.

LIA CIGARINI, *La politica del desiderio*, Pratiche ed., Parma 1995.

DIOTIMA, *Potere e politica non sono la stessa cosa*, Liguori, Napoli 2009.

DIOTIMA, *Femminismo fuori sesto. Un movimento che non può fermarsi*, Liguori, Napoli 2017.

IDA DOMINIJANNI, *L'eccedenza della libertà femminile*, in Ida Dominijanni (a cura di), *Motivi della libertà*, FrancoAngeli, Milano 2001.

IDA DOMINIJANNI, *Spettri del femminismo*, in Diotima, *Femminismo fuori sesto. Un movimento che non può fermarsi*, Liguori, Napoli 2017.

CRISTINA FACCINCANI, *Alle radici del simbolico. Transoggettività come spazio pensante nella cura psicoanalitica*, Liguori, Napoli 2010.

ANTOINETTE FOUQUE, *I sessi sono due. Nascita della femminologia*, Pratiche ed., Parma 1999.

JACQUES LACAN, *Discorso ai cattolici*, in ID., *Dei Nomi-del-Padre*, a cura di Antonio Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2006.

JACQUES LACAN, *Il rovescio della psicoanalisi. Seminario, Libro XVII. 1969-1970*, a cura di Antonio Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2001.

JACQUES LACAN, *L'etica della psicoanalisi. Seminario, Libro VII. 1959-1960*, a cura di Giacomo B. Contri, Einaudi, Torino 1994.

JACQUES LACAN, *Ancora. Seminario, Libro XX. 1972-1973*, a cura di Antonio di Ciaccia, Einaudi, Torino 2011.

LUISA MURARO, *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma 2006.

LUISA MURARO, *Al mercato della felicità. La forza irrinunciabile del desiderio*, Mondadori, Milano 2009.

ANTONIO PADOA SCHIOPPA, *Storia del diritto in Europa: dal medioevo all'età contemporanea*, il mulino, Bologna 2007.

MASSIMO RECALCATI, *Cosa resta del padre*, Cortina, Milano 2011.

MASSIMO RECALCATI, *Ritratti del desiderio*, Cortina, Milano 2012.

MASSIMO RECALCATI, *Le mani della madre. Desiderio, fantasmi ed eredità del materno*, Feltrinelli, Milano 2015.

MASSIMO RECALCATI, *Il gioco del desiderio*, in «aut aut» n. 375, settembre-ottobre 2017.

WANDA TOMMASI, *Ciò che non dipende da me. Vulnerabilità e desiderio nel soggetto contemporaneo*, Liguori, Napoli 2016.

CHIARA ZAMBONI, *L'inaudito*, in Diotima, *Mettere al mondo il mondo. Oggetto e oggettività alla luce della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano 1990.

CHIARA ZAMBONI, *Pensare in presenza. Conversazioni, luoghi, improvvisazioni*, Liguori, Napoli 2009.

SLAVOJ ŽIŽEK, *Il godimento come fattore politico*, trad. it. di Damiano Cantone e René Scheu, Cortina, Milano 2001.

SLAVOJ ŽIŽEK, *Leggere Lacan. Guida perversa al vivere contemporaneo*, trad. it. di Marta Nijhuis, Bollati Boringhieri, Torino 2009.

AL DI LÀ DELLA COMUNICAZIONE E DEL CONTROLLO: DELEUZE E LA POLITICA DELLA CREAZIONE

Claudio D'Aurizio

Forse la parola, la comunicazione sono fradice.
Sono interamente penetrate dal denaro: non accidentalmente, ma essenzialmente. È
necessario un dirottamento della parola. Creare è sempre stato altro dal comunicare.
L'importante sarà forse creare dei vacuoli di non-comunicazione, degli interruttori,
per sfuggire al controllo.¹

Gilles Deleuze

NOTE

Abstract

Control is one of the most challenging issues in contemporary politics. Our societies constantly face problems and themes that lie within it, i.e. the management of information and the role of communication. In this paper we will focus on Gilles Deleuze's theory which, developing some thesis from Michel Foucault's work, shows us the risks of a totally controlled society. In his characterization of the concept of creation we will identify the theoretical frame in which we suggest to formulate some reflexions about political language. Finally, we will try to show how Deleuze's intuitions can still deal with contemporary questions.

Keywords

Politics; control; creation; communication; information; Deleuze; Foucault.

¹ Gilles Deleuze, *Le devenir révolutionnaire et les créations politiques*, in "Futur antérieur", 1990, 1, (*Il divenire rivoluzionario e le creazioni politiche*, trad. it. di Stefano Verdicchio, in Gilles Deleuze, *Pourparler 1972-1990*, Quodlibet, Macerata 2000, p. 231).

Il 17 marzo 2018, sulle colonne di due eminenti quotidiani di lingua inglese, ovvero *The New York Times* e *The Guardian*, è apparsa una notizia destinata ad assumere una larghissima eco su scala mondiale: grazie alle rivelazioni di un *whistleblower* è stato reso noto come, durante le campagne elettorali per il referendum sull'uscita del Regno Unito dall'Unione Europea e per le elezioni presidenziali negli Stati Uniti d'America del dicembre 2016, la società di elaborazione di dati e di comunicazione strategica *Cambridge Analytica* abbia raccolto e utilizzato informazioni, provenienti in larga misura da Facebook, per influenzare il comportamento degli elettori.

Al di là delle importanti conseguenze che tale rivelazione ha avuto sul piano mediatico – portando, forse, a una presa di coscienza da parte degli utenti in merito alla sensibilità dei propri dati e alla delicatezza delle informazioni ricevute o inviate in rete – e su quello della regolamentazione informatica – conducendo Mark Zuckerberg, fondatore di Facebook, nonché uno dei principali imputati in questa vicenda, a introdurre la possibilità per gli utenti di cancellare parte della propria cronologia di navigazione dall'archivio dati del *social network* –, ciò che questa vicenda ha palesato è un fenomeno sotto gli occhi di tutti, in realtà, già da molto tempo: lo strettissimo connubio vigente oggigiorno tra la comunicazione e il controllo, nonché le implicazioni e i problemi sollevati sul piano politico da tale nodo. Da qualche anno, infatti, la nostra (o le nostre) società, anche a causa della rivoluzione digitale che ci ha investito e che ha modificato sempre più profondamente le modalità d'interazione sociale e di rapporto con l'ambiente circostante, si trova a dibattere e ad affrontare quotidianamente questioni e tematiche attinenti a tale nucleo problematico.

Nelle pagine che seguono, allora, ci rivolgiamo ad alcuni luoghi della produzione teorica di Deleuze il quale, a partire dagli anni '70, riprendendo e sviluppando le ricerche di Michel Foucault, ha indagato il peso sociale e politico che la comunicazione e il controllo assumono nel mondo contemporaneo. Analisi che, per alcuni aspetti, si è rivelata profetica e a cui si è accompagnata, di pari passo, l'elaborazione di una strategia di resistenza che definiamo come una *politica della creazione*. La nostra intenzione non è semplicemente quella di proporre una “critica” della comunicazione o di sottolineare il peso crescente che alcune forme di controllo hanno assunto nella nostra vita. Piuttosto, anche sulla scorta di successivi sviluppi teorici sul tema, vorremmo sottolineare l'ineludibilità, per il pensiero politico e

filosofico contemporaneo, dello sviluppo di nuove forme linguistiche e di nuovi strumenti concettuali per riflettere sul controllo.

Comunicazione e controllo

Innanzitutto, delineiamo le posizioni di Deleuze riguardanti la solidarietà esistente tra la comunicazione, l'informazione e il controllo, avendo ben in mente in che misura i primi due termini abbiano conosciuto una particolare fortuna nel gergo filosofico e scientifico della sua epoca. Una critica della crescente proliferazione dei mezzi d'informazione e di comunicazione quali strumenti di controllo sociale, d'altronde, aveva conosciuto illustri precedenti in Francia. Basti pensare al celebre pamphlet *La società dello spettacolo* (1967) di Guy Debord. Qui la nozione di «spettacolo» è utilizzata per leggere l'intera vita «delle società, nelle quali regnano le moderne condizioni di produzione» e l'informazione figura come una delle forme particolari della spettacolarizzazione del mondo².

In una conferenza tenuta da Deleuze nel 1987 (ma pubblicata integralmente postuma), dal titolo *Che cos'è l'atto di creazione?*, troviamo alcune righe illuminanti per comprendere il suo punto di vista:

la comunicazione è la trasmissione e la propagazione di un'informazione. E un'informazione che cos'è? Non è molto complicato, lo sanno tutti, l'informazione è un insieme di parole d'ordine. Quando venite informati, vi dicono ciò che si presume che voi dobbiate credere [...]. È questa l'informazione, la comunicazione, e, senza queste parole d'ordine e la loro trasmissione, non ci sarebbe informazione, né comunicazione. Il che equivale a dire che l'informazione è proprio il sistema del controllo³.

In questa lunga citazione Deleuze definisce, innanzitutto, la comunicazione come una trasmissione di parole d'ordine, di ingiunzioni, di imperativi ovvero di informazioni. In ciò ravvisiamo una prima eco del suo

² Guy Debord, *La société du spectacle*, Buchet/Castel, Paris 1967; terza edizione, Gallimard, Paris 1992, p. 15, traduzione nostra. In merito all'informazione, ad esempio, scrive Debord nella sesta delle 221 tesi da cui è composto il libro: «In ciascuna delle sue forme particolari, informazione o propaganda, pubblicità o consumo diretto di divertimenti, lo spettacolo costituisce il modello presente della vita socialmente dominante» (Ivi, p. 17 traduzione nostra).

³ Gilles Deleuze, *Qu'est-ce que l'acte de création ?*, in "Trafic", 1998, n. 27 (*Che cos'è l'atto di creazione?*, trad. it di Deborah Borca, in Gilles Deleuze, *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995*, Einaudi, Torino 2010, pp. 263-264).

modo d'intendere il soggetto e le pratiche di soggettivazione: che la comunicazione sia leggibile alla stregua di una trasmissione di parole d'ordine, infatti, sta a significare che a essa corrispondono delle finalità ben precise da parte di chi la gestisce. Propagare informazioni, allora, vuol dire indirizzare e stabilire le modalità secondo cui il pensiero di chi le riceve assume forma e consistenza. Così l'informazione dev'essere qui intesa con riferimento al suo senso etimologico: l'operazione di dar forma a qualcosa. In questo senso, Deleuze ne rileva soprattutto il carattere esiziale: la comunicazione rappresenta il tentativo di in-formare, di dar forma al pensiero, alle presunzioni e alle credenze di chi riceve le informazioni che essa propaga.

Conseguentemente, la strategia discorsiva che soggiace alla comunicazione ha degli effetti sulla pratica, sul comportamento, sullo svolgimento effettivo della vita sociale. Più che una fede cieca in ciò che queste informazioni, queste parole d'ordine mettono in circolo, è la determinazione dei comportamenti che esse provocano a costituire l'effetto precipuo della comunicazione: non tanto credere alle informazioni, quanto comportarsi come se esse fossero vere.

Le dichiarazioni di polizia sono chiamate a giusto titolo comunicati. Ci vengono comunicate delle informazioni, ci dicono ciò che si presume che possiamo, dobbiamo o siamo tenuti a credere. Nemmeno a credere ma a fare come se credessimo. Non ci viene chiesto di credere ma di comportarci come se credessimo.⁴

In questa capacità della comunicazione di determinare dei comportamenti, dei modi di soggettivazione, Deleuze ravvisa una fra le caratteristiche che assume il controllo sociale⁵. Di più, la diffusione di un'informazione serve anche come strumento di legittimazione di un comportamento.

Un caso recente in grado di esemplificare piuttosto chiaramente questo processo può essere scorto nella notizia, circolata largamente durante i primi giorni dell'aprile 2018, riguardante un presunto caso d'impiego di armi chimiche nei confronti della popolazione civile di Douma durante un

⁴ Ivi, p. 263.

⁵ Per una lettura della relazione che sussiste tra società di controllo e pratiche di soggettivazione si veda l'articolo di Michael Hardt, *La société mondiale de contrôle*, in E. Alliez (a cura di), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, Le Plessis-Robinson 1998, pp. 359-375 che utilizza la riflessione deleuziana sul controllo come strumento della propria lettura politica formulata in Michael Hardt, Toni Negri, *Empire*, Harvard University Press, Cambridge 2000.

attacco da parte dell'esercito siriano (attacco avvenuto il 7 aprile). Una settimana dopo, il 14 aprile, un raid, che porta la firma congiunta degli eserciti di Stati Uniti d'America, Francia e Regno Unito, ha raggiunto improvvisamente alcuni siti militari siriani. La propagazione di un'informazione ha reso possibile innescare il comportamento "corretto" da parte dei paladini della democrazia nei confronti delle presunte "mostruosità" del dittatore Bashar al-Assad. Al di là della mancanza di prove concrete dell'effettivo impiego di armi chimiche nel momento del raid punitivo, e oltre le ovvie considerazioni sugli interessi geopolitici in gioco nella guerra siriana, è la strategia consistente nel propagare un'informazione che si riflette in un comportamento a mostrare la dinamica descritta da Deleuze.

Quest'esempio ci dimostra come la comunicazione possa fungere da strumento di controllo sotto molteplici punti di vista: essa informa i comportamenti di chi riceve informazioni; serve a controllare e indirizzare lo svolgimento di una strategia politica; e, infine, contribuisce a regolamentare e a selezionare i temi e gli argomenti su cui si costruisce il dibattito politico.

Per questo motivo, riteniamo che il riferimento iniziale al caso Cambridge Analytica non sia peregrino. Le informazioni che nutrono e strutturano il mondo della comunicazione hanno un valore politico rilevante poiché permettono d'instaurare, a partire da esse, pratiche di controllo dell'opinione e del comportamento che rimettono in gioco alcune delle nozioni e delle categorie "classiche" del dibattito politico, segnalando così la necessità di ricalibrarle sulle nuove forme di relazione sociale⁶.

Foucault e la sorveglianza

Sin ora ci siamo riferiti in maniera piuttosto vaga al controllo, senza però specificarne la connotazione peculiare e la modalità d'impiego da parte di Deleuze. Quello di controllo, come vedremo, è infatti un concetto delicato, dalle molteplici risonanze e passibile d'essere declinato in differenti maniere. Prima di occuparci di quest'aspetto, però, occorre precisare la genealogia teorica di questa idea deleuziana.

Non è un mistero che i caratteri delle società di controllo, abbozzate più che descritte da Deleuze, dipendano dalle ricerche e dagli studi sulla sorveglianza di Foucault. Le pagine in cui esse ci vengono presentate, difatti,

⁶ Alla vicenda Cambridge Analytica, d'altronde, si potrebbero affiancare i dibattiti, tutt'ora piuttosto accesi, sui temi delle *fake news* e della cosiddetta "post-verità". Ambedue hanno avuto un impatto e una eco importanti nelle recenti discussioni politiche.

sono sempre giocate sulla differenza che separa il controllo dalla sorveglianza. Inoltre, il nostro autore si è premurato in più occasioni di riconoscere come lo stesso Foucault abbia avvertito e individuato un cambiamento in procinto di compiersi all'interno delle società disciplinari, sebbene non abbia esplicitamente descritto da nessuna parte un passaggio dalla *sorveglianza* al *controllo*: «Foucault non ha mai creduto, e l'ha detto molto chiaramente, che [...le] società disciplinari fossero eterne. Anzi, pensava in effetti che stessimo entrando in un nuovo tipo di società»⁷.

Il testo principale che Foucault dedica alla sorveglianza è *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione* (1975), ricerca sul significato sociale, storico, culturale e giuridico della comparsa dell'istituzione carceraria. L'indagine punta a far emergere le trasformazioni e le metamorfosi intervenute all'interno delle istituzioni nell'arco di tre secoli (XVII-XIX). La prigione, infatti, è qui assunta come «modello epistemologico generale» in grado di illuminare la «ripartizione dello spazio moderno» che si ritrova «anche nei dispositivi pedagogici della scuola, terapeutici dell'ospedale e produttivi della fabbrica»⁸.

La società di sorveglianza è descritta da una serie di caratteri che la distinguono dalle precedenti società: la progressiva «dolcezza delle pene» rispetto ai supplizi che caratterizzavano le pubbliche esecuzioni dell'epoca precedente; una nuova considerazione nei confronti del corpo del condannato; la funzione d'individuazione e di costruzione della soggettività operata dalle istituzioni.

«Società disciplinari» è un'altra formula con cui Foucault si riferisce a questo nuovo assetto, dal momento che «le discipline sono divenute nel corso del Diciassettesimo e Diciottesimo secolo formule generali di dominazione»⁹. Con ciò il filosofo intende porre l'accento sull'effetto globale delle trasformazioni indagate: gli spazi delle società disciplinari regolano e definiscono la strutturazione dei dispositivi entro cui è costituita e plasmata la vita dell'individuo. Il loro studio rende possibile, pertanto, cogliere le modalità d'inquadramento e di costruzione dei meccanismi di potere, nonché i relativi processi d'insorgenza, di modifica, di espressione delle sue forme.

⁷ Gilles Deleuze, *Qu'est-ce que l'acte de création?*, cit. (*Che cos'è l'atto di creazione?*, cit., p. 264). Tuttavia, in alcuni luoghi dell'opera foucaultiana, come, ad esempio, le analisi della «volontà di sapere», non mancano considerazioni in merito al tema del controllo. In merito si veda Fabrizio Palombi, *Foucault*, Cds, Milano 2014.

⁸ Fabrizio Palombi, *Foucault*, cit., p. 93.

⁹ Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris 1975, p. 139 traduzione nostra.

Pertanto, uno dei modelli più adatti a esprimere esemplarmente questo nuovo regime di dominazione, questa mutazione nei rapporti sociali è il *panopticon* progettato da Jeremy Bentham verso il finire del Diciottesimo secolo, struttura che consentirebbe una situazione ideale e massimamente efficace di sorveglianza. Il panottico, infatti, è concepito a partire da una «peculiare economia della visibilità caratterizzata dalla scissione tra vedere ed essere visti: questa espone costantemente il sorvegliato allo sguardo del sorvegliante che può controllarlo senza mostrarsi»¹⁰. Inoltre, Foucault riesce a mostrare come il modello panottico, in virtù della sua efficacia, costituisca un modello che dalla prigione può essere espianato anche in altri contesti, in ogni caso legati al controllo e al disciplinamento dei corpi: fabbriche, ospedali, scuole, caserme.

Esempi di organizzazioni sociali dai caratteri somiglianti a quelli descritti da Foucault abbondano, d'altronde, anche nell'arte del Ventesimo secolo. Una parte della produzione artistica occidentale del Novecento, infatti, sulla scorta dell'esperienza storica delle dittature europee, è abitata, se non ossessionata, dallo spettro di una società in cui il panoptismo giunge a inghiottire ogni singolo aspetto della vita degli individui. La più celebre rappresentazione di una simile distopia è, probabilmente, il mondo terribile presentatoci in *1984*, capolavoro narrativo di George Orwell.

Le società di controllo

Oltre alla già menzionata conferenza del 1987, i testi in cui Deleuze si sofferma maggiormente sulle società di controllo sono soprattutto due, entrambi risalenti al 1990. Si tratta di una conversazione con Toni Negri dal titolo *Controllo e divenire*, e del *Poscritto sulle società di controllo*, successivamente riuniti in *Pourparler* (1990), nell'ultima sezione della raccolta dedicata alla politica.

Sottolineando il passaggio da società disciplinari a società di controllo Deleuze intende innanzitutto rimarcare la differente spazialità che supporta il loro funzionamento e soggiace alla loro formazione¹¹. In Foucault, secondo il nostro autore, la società disciplinare «si definiva [...] attraverso la

¹⁰ Fabrizio Palombi, *Foucault*, cit., p. 94.

¹¹ Rimandiamo ad altra sede la discussione dei concetti di «spazio liscio» e «spazio striato», elaborati da Deleuze e Félix Guattari in *Mille Piani* e che pure riguardano da vicino le questioni qui trattate. Sull'argomento si veda Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Minuit, Paris 1980 (*Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, trad. it. di Giorgio Passerone, Castelvecchi, Roma 2003, pp. 495-594 e 595-662).

costituzione di luoghi di internamento: prigioni, scuole, officine, ospedali»¹² improntati alla sorveglianza e deputati allo sviluppo e alla diffusione di modelli che disciplinano il comportamento dei soggetti. In esse l'individuo «non fa che passare da un ambiente chiuso all'altro, ognuno con le sue leggi: prima la famiglia, poi la scuola (“non sei più in famiglia”), poi la caserma (“non sei più a scuola”), poi la fabbrica, di tanto in tanto l'ospedale, eventualmente la prigione, l'ambiente di internamento per eccellenza»¹³. Queste istituzioni, però, sono entrate in una crisi irreversibile a partire dalla fine della Seconda Guerra mondiale: «siamo in una crisi generalizzata di tutti gli ambienti di internamento, carcere, ospedale, fabbrica, scuola famiglia [...] queste istituzioni sono finite, sono a più o meno breve scadenza»¹⁴. A queste si sostituiscono nuove forme di strutturazione della realtà sociale, indagate per esempio dalle ricerche di Paul Virilio e William Seward Burroughs¹⁵.

La prima novità apportata dall'ingresso nell'epoca delle società di controllo, dunque, riguarda la concezione dello spazio sociale: «coloro che badano al nostro bene non hanno o non avranno più bisogno di luoghi di internamento» poiché il «controllo non è una disciplina»¹⁶. Dall'internamento quale «tecnica principale» di dominazione si passa, così, alla formazione di un immenso spazio di controllo dove gli individui sono “liberi” di comunicare ma costantemente controllati nei loro movimenti (non solo fisici, ma anche linguistici, politici, di pensiero).

Un esempio scelto da Deleuze per illustrare questa nuova spazialità introdotta dalla sostituzione del controllo alla sorveglianza è, in maniera tutt'altro che casuale, relativo alle infrastrutture che permettono la circolazione, e dunque la *comunicazione*: «con un'autostrada non si rinchioda nessuno ma costruendo autostrade si moltiplicano i mezzi di controllo. Non dico che sia questo l'unico scopo dell'autostrada ma la gente può girare

¹² Gilles Deleuze, *Qu'est-ce que l'acte de création?*, cit. (*Che cos'è l'atto di creazione?*, cit., p. 264). Cfr. anche Gilles Deleuze, *Le devenir révolutionnaire et les créations politiques*, cit. (*Il divenire rivoluzionario e le creazioni politiche*, cit.).

¹³ Gilles Deleuze, *Post-scriptum sur les sociétés de contrôle*, in “L'autre Journal”, 1990, 1 (tr. it., *Poscritto sulle società di controllo*, trad. it. di Stefano Verdicchio in Gilles Deleuze, *Pourparler*, cit., p. 234).

¹⁴ Ivi, p. 235.

¹⁵ Sul tema del controllo in Burroughs e Deleuze si veda l'articolo di *Obsolete Capitalism, Controllo, modulazione e algebra del male in Burroughs e Deleuze*, in “LaDeleuziana”, 2016, 3, pp. 121-141.

¹⁶ Gilles Deleuze, *Qu'est-ce que l'acte de création?*, cit. (*Che cos'è l'atto di creazione?*, cit., p. 264).

all'infinito e "liberamente" senza essere affatto rinchiusa, pur essendo perfettamente controllata»¹⁷.

Il controllo che ha in mente Deleuze, dunque, s'esprime innanzitutto in una diversa modalità d'espressione dei rapporti: dalla spazialità chiusa della sorveglianza e della disciplina, alla fluidità istantanea del controllo. La *fluidità* appare, infatti, come la cifra di questo cambiamento, l'elemento principale di questo passaggio. Se gli internamenti sono considerabili, agli occhi del nostro autore, come «*stampi*, [...] calchi distinti», i controlli sono, invece, «una *modulazione*, qualcosa come un calco autodeformante che cambia continuamente, da un istante all'altro»¹⁸. Esempi di ciò sono rintracciabili nella sostituzione dell'impresa alla fabbrica, della scuola alla formazione permanente, del continuo controllo all'esame¹⁹: «nelle società disciplinari non si faceva che ricominciare [...], mentre nelle società di controllo non si finisce mai con nulla»²⁰. Mentre le società d'internamento spezzavano e segmentavano sia spazialmente che cronologicamente la vita dell'individuo attraverso il suo passaggio continuo e progressivo da un'istituzione all'altra (famiglia-scuola-caserma-fabbrica-ospedale-prigione), nelle società di controllo la fluidificazione dello spazio e del tempo disegna una situazione di «formazione continua» che tiene permanentemente in scacco il soggetto.

Ancora, se nelle società disciplinari era possibile individuare una firma che indicava un individuo e un corrispondente numero o matricola a segnalarne la «posizione in una *massa* [...]». Nelle società di controllo, viceversa, la cosa essenziale non è più né una firma né un numero, ma una cifra: la cifra è un *lasciapassare*»²¹. In questo modo Deleuze sembra anticipare la crescente identificazione numerica cui assistiamo oggi, grazie soprattutto all'*exploit* dell'informatica: denaro, informazioni, dati, algoritmi tutto scorre sul filo delle cifre, che ci permettono di accedere a servizi e beni. Peraltro, non è difficile notare sino a che punto ciò riguardi direttamente le operazioni di raccolta dei dati e di profilazione con cui lavorano le grandi aziende informatiche per l'ideazione e la vendita di servizi, infrastrutture e informazioni.

¹⁷ Ivi, pp. 263-264.

¹⁸ Gilles Deleuze, *Post-scriptum sur les sociétés de contrôle*, cit. (*Poscritto sulle società di controllo*, cit., p. 236 corsivi dell'autore).

¹⁹ Cfr. Ibidem.

²⁰ Ivi, pp. 236-237.

²¹ Ivi, p. 237, corsivi dell'autore.

I fenomeni sin qui brevemente delineati, cui bisogna aggiungere la trasformazione delle modalità di produzione capitalistica, portano Deleuze a concludere che ci troviamo di fronte all'«insediamento progressivo e diffuso di un nuovo sistema di dominazione»²².

La creazione è politica

Eppure, «non è il caso né di avere paura né di sperare, bisogna cercare nuove armi»²³. Nonostante i toni cupi con cui è presentato l'avvento di questa nuova modalità di dominazione (per esempio: «guardando alle forme future di controllo continuato a tutto campo, non è da escludere che le forme più tremende di internamento ci sembreranno proprie di un passato delizioso e benevolo»²⁴), nella sua opera Deleuze non ha mancato di indicare strategie di resistenza e di lotta in grado di aprire una *via di fuga* nel «mondo totalmente controllato»²⁵.

Nella *creazione* rintracciamo il movimento, l'evento capace di scardinare il sistema del controllo e d'inventare nuove modalità d'azione e nuovi spazi di libertà. Il tema della creazione è centrale in tutto l'arco del pensiero di Deleuze, a partire dalla sua definizione di filosofia come creazione di concetti o del suo peculiare modo d'intendere il rapporto con la tradizione.

In merito, si consideri una conversazione del 1977, intitolata *A proposito dei nuovi filosofi e di un problema più generale*. Con “nuovi filosofi” si fa riferimento a una corrente di autori, attivi nella Francia degli anni '70, alcuni dei quali provenienti dalla sinistra radicale francese ma in rottura con le teorie marxiste²⁶. Riuniti da un comune *modus operandi* più che da una reale condivisione di idee, la grande fortuna editoriale e mediatica dei nuovi filosofi, nonché, più in generale, la loro influenza sull'opinione pubblica francese di quegli anni è dovuta, secondo Deleuze, all'invenzione del marketing letterario o filosofico, il «marketing applicato al libro di

²² Ivi, p. 239.

²³ Gilles Deleuze, *Post-scriptum sur les sociétés de contrôle*, cit. (*Poscritto sulle società di controllo*, cit., p. 235).

²⁴ Gilles Deleuze, *Le devenir révolutionnaire et les créations politiques*, cit. (*Il divenire rivoluzionario e le creazioni politiche*, cit., p. 231).

²⁵ Parafrasiamo volutamente, con questa espressione, il «mondo totalmente amministrato» o «illuminato» di cui parlava Theodor Wiesengrund Adorno.

²⁶ Del gruppo dei “nuovi filosofi” fecero parte, tra gli altri, Maurice Clavel, Christian Jambet, Guy Lardreau, Jean-Marie Benoist, Bernard Henri Lévy, Philippe Sollers, tutti citati da Deleuze.

filosofia»²⁷, ovvero la proliferazione di testi concettualmente irrilevanti il cui unico fine è quello di essere venduti e pubblicizzati quanto più possibile. Quel che è denunciato in questo breve testo è, in sostanza, lo scadimento della filosofia a comunicazione, l'appiattimento della pratica filosofica a mera produzione di mercato, senza alcun reale movimento di pensiero. I nuovi filosofi «procedono per concetti estremamente grossolani» incapaci di «formare dei concetti dalle articolazioni sottili, o molto differenziate» e di «liberare delle *funzioni creatrici*»²⁸.

L'elemento che maggiormente squalifica sotto il profilo teorico e stilistico la “filosofia-comunicazione” è, dunque, l'uniformità, la piattezza della produzione cui dà luogo, che ha per risultato quello di sottomettere «ogni pensiero ai media»²⁹. Tutti aspetti che costituiscono, secondo Deleuze, la cifra della comunicazione. Il mondo della comunicazione e dell'informazione, infatti, è un mondo di parole d'ordine, di buon senso comune³⁰, dal quale viene espunta ogni traccia di creatività, ogni pensiero veramente creativo. La filosofia non può trovare nella comunicazione «estremo rifugio» dacché essa «lavora in potenza soltanto delle opinioni per creare un “consenso” e non un concetto»³¹.

Sul piano politico, la proliferazione del “pensiero-comunicazione” ha degli effetti considerevoli. La sua fortuna, infatti, secondo Deleuze, trova ragione non solo nell'aspetto commerciale, ma anche in quello della propaganda:

Siamo già da molto tempo in periodo elettorale. Ma le elezioni non sono circoscrivibili a un luogo o corrispondenti a una data. Sono piuttosto come una griglia che condiziona ogni giorno il nostro modo di comprendere e persino di

²⁷ Gilles Deleuze, *À propos des nouveaux philosophes et d'un problème plus général*, supplemento a “Minuit”, 1977, 24 (*A proposito dei nuovi filosofi e di un problema più generale*, trad. it. di Deborah Borca in Gilles Deleuze, *Due regimi di folli*, cit., p. 109).

²⁸ Ivi, p. 107, corsivi dell'autore. Assieme alla mancanza di una vera creazione l'altra caratteristica deleuziana che, secondo il nostro autore, contrassegna la produzione degli autori cui si riferisce come mero asservimento al mondo del marketing, come “industria culturale” per utilizzare un'altra espressione che Adorno conia insieme a Max Horkheimer, è l'esaltazione della *funzione autore*, sulla quale, però, non abbiamo lo spazio per soffermarci.

²⁹ Ivi, p. 113.

³⁰ Per la critica deleuziana del buon senso e del senso comune rimandiamo a Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, Paris 1968 (*Differenza e ripetizione*, trad. it. di Giuseppe Guglielmi, Raffaello Cortina, Milano 1997).

³¹ Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, Paris 1991 (*Che cos'è la filosofia?*, trad. it. di Angela De Lorenzis, Einaudi, Torino 2002, p. XII).

percepire. Riduciamo tutti gli eventi e tutti i problemi a questa griglia deformante. Le condizioni particolari in cui si inquadrano oggi le elezioni fanno sì che si alzi il livello di imbecillità. Fin da subito i nuovi filosofi si sono iscritti in questa griglia³².

La griglia elettorale cui si riferisce il nostro autore è in tutto e per tutto simile, negli effetti e nella struttura, a quanto precedentemente osservato sulla comunicazione: essa si costituisce come circolazione di parole d'ordine, di opinioni che modificano e inquadrano il nostro modo di comprendere e di percepire. Controllando il baricentro ideologico e il lessico della discussione, la filosofia-comunicazione si dimostra alleata delle strategie di dominazione sociale, di un conservatorismo che impedisce e ostacola l'emergenza del differente, del nuovo³³.

Ci siamo soffermati su quest'episodio polemico perché ci permette di rimarcare il nucleo teorico soggiacente che qui c'interessa maggiormente: nella prospettiva di Deleuze, *ogni vera creazione è politica*, in ogni atto di creazione originale vi è un gesto profondamente politico. Nel 1991, con la pubblicazione di *Che cos'è la filosofia*, Deleuze e Guattari specificano la loro concezione della filosofia attraverso un doppio processo. Da una parte essa viene distinta dall'arte e dalla scienza, dal momento che la filosofia è creazione di concetti, l'arte è creazione di blocchi di sensazioni, la scienza è creazione di funzioni; dall'altra, però, essa condivide con le altre due discipline un tratto comune: la necessità della creazione. La vera filosofia, la vera arte, la vera scienza, dunque, compiono un atto politico tutte le volte che ci permettono di comprendere e di osservare il mondo attraverso una nuova prospettiva.

Ancor più profondamente, d'altronde, per Deleuze ogni pratica di creazione contiene in sé, in modo necessario, un'invocazione intrinsecamente politica: «la creazione di concetti fa appello di per sé a una forma futura, invoca una nuova terra e un popolo che non esiste ancora [...]. L'arte e la filosofia convergono su questo punto: la costituzione di una terra e di un

³² Gilles Deleuze, *À propos des nouveaux philosophes ...*, cit., (*A proposito dei nuovi filosofi...*, cit., pp. 110-111).

³³ Per chi la legge oggi, a più di quarant'anni di distanza, la critica di Deleuze appare di una chiarezza e di una nettezza straordinarie. Infatti, un documento interno della Central Intelligence Agency (CIA) risalente al 1985, e recentemente reso pubblico, rivela come il governo statunitense guardasse con favore alla svolta anti-marxista dei nuovi filosofi e alla loro influenza sull'opinione pubblica. Si veda in merito David Caviglioli, *BHL, lu et approuvé par la CIA*, in "BibliObs", 01/05/2017, link alla pagina: <https://bibliobs.nouvelobs.com/idees/20170428.OBS8716/bhl-lu-et-approuve-par-la-cia.html> [consultato il 12 giugno 2017].

popolo che mancano, come correlato della creazione»³⁴. L'invocazione di un popolo a venire significa qui l'apertura di un possibile, che sorge contemporaneamente all'atto di creazione. Come sottolinea François Zourabichvili, secondo questa prospettiva «il possibile non lo avete in anticipo, non lo avete prima di averlo creato. Il possibile consiste nel creare del possibile»³⁵. Se per possibile intendiamo l'apertura di nuovi spazi di azione, allora la creazione consiste, per Deleuze, nell'atto politico per eccellenza.

Così, dal momento che l'informazione si presenta come «il sistema controllato delle parole d'ordine diffuse in una data società»³⁶, la creazione di un'opera d'arte o di un concetto filosofico è un atto di *resistenza*. Quest'ultima non si realizza veicolando una «controinformazione» espressa tramite lo stesso linguaggio del sistema della comunicazione, bensì grazie a una creazione che ne squarcia la tessitura, aprendo in esso dei «vacuoli di non-comunicazione», delle sacche di resistenza al controllo.

Oltre la critica del controllo

Giunti a questo punto vorremmo concludere le nostre considerazioni andando oltre le analisi di Deleuze sin qui riassunte. La critica del controllo, dell'informazione e della comunicazione condotta dal filosofo francese ci appare come uno strumento prezioso per la riflessione contemporanea in merito alle forme di organizzazione sociale; per la considerazione dell'impatto che gli strumenti di comunicazione e d'informazione, in continua evoluzione, hanno sul nostro modo di vivere e pensare; per il rinnovamento dei termini con cui è costruito il linguaggio della politica, sia sul piano della discussione pubblica, sia su quello dell'analisi teorica. Riteniamo, però, che le sue intuizioni possano essere sviluppate ulteriormente.

In un testo pubblicato recentemente, ad esempio, Stefano Velotti ha provato a compiere un passo ulteriore rispetto alla critica deleuziana. L'onnipresenza del controllo nella nostra società è qui letta come una dialettica, come una stridente coincidenza degli opposti formata dalla

³⁴ Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, cit. (*Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 102).

³⁵ François Zourabichvili, *Deleuze et le possible (de l'involontarisme en politique)*, in E. Alliez (a cura di), *Gilles Deleuze...*, cit., pp. 335-357 (*Deleuze e il possibile (sul non volontarismo in politica)*, trad. it. di Gabriele Piana, in "aut aut", 1996, 276, p. 61).

³⁶ Gilles Deleuze, *Qu'est-ce que l'acte de création?*, cit. (*Che cos'è l'atto di creazione?*, cit., p. 265).

convivenza antitetica tra forme di controllo e fenomeni che denunciano, al contrario, una preoccupante mancanza di controllo.

Le nostre società occidentali, con le loro propaggini e ramificazioni, sono riuscite, negli ultimi decenni, a realizzare un prodigio, una tangibile e terrena *coincidentia oppositorum*: la coincidenza tra il più stretto controllo e la più allarmante perdita di controllo. Tale coincidenza non è una cooperazione tra opposti, ma tra due poli che si sono scissi³⁷.

L'autore, proponendo alcuni esempi, tratteggia i due aspetti opposti che determinano un'irrisolta «dialettica del controllo»: da una parte, lo stringente controllo informatico, politico, culturale, economico, accademico; dall'altra, invece, forme di mancanza totale di controllo (come la retorica sull'imprevedibilità della finanza e dei mercati). Partendo dall'assunto che la «cooperazione tra controllo e non-controllo è una condizione necessaria per ogni organismo vivente, ma anche una società, una cultura, non possono rinunciarvi, se vogliono restare vive»³⁸, Velotti sottolinea così l'importanza di non arrestarsi esclusivamente a una «critica della sorveglianza»³⁹, ma di cercare e di mettere a frutto quei «modelli di attività in cui l'auspicata cooperazione tra controllo e non-controllo si realizza più o meno felicemente e frequentemente»⁴⁰. Anche qui, come per Deleuze, è la creazione – più precisamente la pratica artistica – a rivelarsi in grado di fornire un modello di tal sorta⁴¹.

Ciò detto, occorre tuttavia segnalare come le prospettive, le circostanze e le conclusioni dei due autori siano profondamente diverse; la

³⁷ Stefano Velotti, *Dialettica del controllo. Limiti della sorveglianza e pratiche artistiche*, Castelveccchi, Roma 2017, p. 7, corsivi dell'autore.

³⁸ Ibidem.

³⁹ Ivi, p. 59.

⁴⁰ Ivi, p. 27.

⁴¹ Una prospettiva simile è adottata dall'autore anche in Stefano Velotti, *La «dialettica del controllo» e «il momento della non intenzionalità»*. Note sul rapporto tra arte, cultura e società a partire da Adorno (e Kant), in L. Marchetti (a cura di), *L'estetica e le arti. Studi in onore di Giuseppe Di Giacomo*, Mimesis, Milano 2016, pp. 423-432, dove alcuni concetti chiave del pensiero estetico di Adorno sono letti alla luce di questa «dialettica del controllo» che trova il proprio baricentro teorico nella nozione di *mimesis*. In merito ai temi del linguaggio e della politicità dell'arte in Adorno ci permettiamo di rinviare al nostro Claudio D'Aurizio, *Un «linguaggio muto». Osservazioni sulla Teoria estetica di Adorno*, in «Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio», 2017, 11/2, pp. 134-146, dove abbiamo provato a leggere questi due aspetti in relazione al «linguaggio muto» delle opere artistiche.

preoccupazione deleuziana per l'insorgenza e il progresso delle società di controllo, dell'informazione e della comunicazione, è radicata nel suo modo di vivere e praticare la filosofia e i suoi concetti non sarebbero forse completamente adatti a indagare l'estrinsecarsi dei processi analizzati da Velotti, né collimerebbero pienamente con la prospettiva che sorregge questo testo. Eppure, scorgiamo in entrambe una comune esigenza, quella di una considerazione dell'attività creatrice come possibile fonte pratica e teorica in grado di fornire strumenti utili a inquadrare le forme di relazione sociale.

In conclusione, se è vero, come afferma Deleuze nelle righe poste in esergo, che il linguaggio della comunicazione è fradicio, corrotto nel profondo dai dettami della ragione mercantile e utilizzato come mezzo per la circolazione di istanze di controllo sociale, allora ciò che ci sembra emergere come un'esigenza imprescindibile per il pensiero politico contemporaneo è la *creazione* di nuovi concetti, di un nuovo linguaggio in grado di esprimere le contraddizioni del presente e d'invocare nuove possibilità di azione, un popolo a venire.

Riferimenti bibliografici

ÉRIC ALLIEZ (a cura di), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, Le Plessis-Robinson 1998.

DAVID CAVIGLIOLI, *BHL, lu et approuvé par la CIA*, in "BibliObs", 01/05/2017, [link alla pagina: https://bibliobs.nouvelobs.com/idees/20170428.OBS8716/bhl-lu-et-approuve-par-la-cia.html](https://bibliobs.nouvelobs.com/idees/20170428.OBS8716/bhl-lu-et-approuve-par-la-cia.html) [consultato il 12 giugno 2017].

CLAUDIO D'AURIZIO, *Un "linguaggio muto". Osservazioni sulla Teoria estetica di Adorno*, in "Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio", 2017, 11/2, pp. 134-146.

GUY DEBORD, *La société du spectacle*, Buchet/Castel, Paris 1967; terza ediz. Gallimard, Paris 1992.

GILLES DELEUZE, *Différence et répétition*, PUF, Paris 1968 (*Differenza e ripetizione*, trad. it. di Giuseppe Guglielmi, Raffaello Cortina, Milano 1997).

GILLES DELEUZE, *À propos des nouveaux philosophes et d'un problème plus général*, supplemento a "Minuit", 1977, 24 (*A proposito dei nuovi filosofi e di un problema più generale*, trad. it. di Deborah Borca, in Gilles Deleuze, *Due regimi di folli e altri scritti. 1975-1995*, Einaudi, Torino 2010, pp. 107-113).

GILLES DELEUZE, *Le devenir révolutionnaire et les créations politiques*, in "Futur antérieur", 1990, 1 (*Il divenire rivoluzionario e le creazioni politiche*, trad. it. di Stefano Verdicchio, in Gilles Deleuze, *Pourparler 1972-1990*, Quodlibet, Macerata 2000, pp. 223-233).

GILLES DELEUZE, *Post-scriptum sur les sociétés de contrôle*, in “L’autre Journal”, 1990, 1 (*Poscritto sulle società di controllo*, trad. it di Stefano Verdicchio in Gilles Deleuze, *Pourparler*, cit., pp. 234-241).

GILLES DELEUZE, *Qu’est-ce que l’acte de création ?*, in “Trafic”, 1998, 27 [trascrizione di una conferenza pronunciata alla Femis il 17/03/1987, pubblicata integralmente postuma] (*Che cos’è l’atto di creazione?*, trad. it. di Deborah Borca in GILLES DELEUZE, *Due regimi di folli...*, cit., pp. 257-266).

Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Minuit, Paris 1980 (*Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, trad. it. di Giorgio Passerone, Castelvecchi, Roma 2003).

GILLES DELEUZE, FÉLIX GUATTARI, *Qu’est-ce que la philosophie?*, Minuit, Paris 1991 (*Che cos’è la filosofia?*, trad. it. di Angela De Lorenzis, Einaudi, Torino 2002).

MICHEL FOUCAULT, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris 1975.

MICHAEL HARDT, *La société mondiale de contrôle*, in E. Alliez (a cura di), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, Le Plessis-Robinson 1998, pp. 359-375.

MICHAEL HARDT, TONI NEGRI, *Empire*, Harvard University Press, Cambridge 2000.

OBSOLETE CAPITALISM (2016), *Controllo, modulazione e algebra del male in Burroughs e Deleuze*, in “LaDeleuziana”, 2016, 3, pp. 121-141.

FABRIZIO PALOMBI, *Foucault*, Cds, Milano 2014.

STEFANO VELOTTI, *La «dialettica del controllo» e «il momento della non intenzionalità»*. Note sul rapporto tra arte, cultura e società a partire da Adorno (e Kant), in L. Marchetti (a cura di), *L’estetica e le arti. Studi in onore di Giuseppe Di Giacomo*, Mimesis, Milano 2016, pp. 423-432.

STEFANO VELOTTI, *Dialettica del controllo. Limiti della sorveglianza e pratiche artistiche*, Castelvecchi, Roma 2017.

FRANÇOIS ZOURABICHVILI, *Deleuze et le possible (de l’involontarisme en politique)*, in E. ALLIEZ (a cura di), *Gilles Deleuze...*, cit., pp. 335-357 (*Deleuze e il possibile (sul non volontarismo in politica)*, trad. it. di Gabriele Piana, in “aut aut”, 1996, 276, p. 61).

IL NUOVO ORDINE DEL DISCORSO.
SAPERE E POTERE NELL'ERA DELLA SORVEGLIANZA
Deborah De Rosa

Qualsiasi tipo ed esempio di sorveglianza ha lo stesso scopo:
individuare i bersagli, localizzarli e concentrare su di essi l'attenzione.
Zygmunt Bauman

Abstract

The aim of the paper is to show how foucauldian hypotheses on the order of discourse and on surveillance can still be effective for the analysis of our present, if amended to adapt better to the contemporary world. We will focus on a relevant subject of analysis concerning the form assumed by a particular type of discourse which is directly connected to the greatest economic and political power: the Big data collection and analysis structures.

Keywords

Discourse, Foucault, panopticon, surveillance, big data

Il 2 dicembre 1970 Michel Foucault faceva ingresso al Collège de France per dare avvio al corso di *Storia dei sistemi di pensiero*, con un'orazione che sarebbe divenuta celebre nei decenni a venire. *L'ordine del discorso*, questo il titolo con cui sarebbe stata pubblicata, si collocava in continuità con gli studi sui saperi che il filosofo aveva condotto in precedenza, accentuandone l'orientamento verso il problema del potere che avrebbe caratterizzato le ricerche degli anni Settanta. In questa lezione inaugurale lo sguardo di Foucault mette a fuoco la dimensione conflittuale in cui il discorso vive e prolifica, un orizzonte che ne *L'archeologia del sapere* era stato anticipato in minima misura. Il discorso, organizzato e regolato da sofisticati meccanismi di controllo operanti al suo interno e al suo esterno, è descritto come mezzo e fine insieme della stessa lotta; nel costituire uno dei più preziosi strumenti per la conquista del potere, è anche, esso stesso, «il potere di cui si cerca di impadronirsi»¹.

La questione è abilmente sintetizzata come segue: «si sa bene che non si ha il diritto di dir tutto, che non si può parlare di tutto in qualsiasi circostanza, che chiunque, insomma, non può parlare di qualunque cosa».² I vincoli posti in atto nell'esercizio della parola sono raggruppati nelle seguenti categorie: «tabù dell'oggetto, rituale della circostanza, diritto privilegiato o esclusivo del soggetto che parla»³, le quali si affermano secondo condizioni mutevoli a seconda del gruppo sociale, dell'istituzione, del luogo o dell'epoca presa in considerazione. L'appropriazione del discorso può conferire la facoltà di prendere parola autorevolmente, pronunciarsi nella verità riconosciuta della propria epoca, pronunciarsi su argomenti ad accessibilità ristretta, veder riconosciuto valore performativo al proprio verbo. Simili possibilità rendono desiderabile la conquista di una posizione attiva nelle formazioni discorsive e sopportabile la lotta a tale fine. In questa occasione il filosofo francese suggella la tematica con il nome nietzscheano di «volontà di

¹ Michel Foucault, *L'ordre de discours*, Gallimard, Paris 1971 (*L'ordine del discorso. I meccanismi sociali di controllo e di esclusione della parola*, trad. di Alessandro Fontana, Einaudi, Torino 1972), p. 19.

² Ivi, pp. 9-10.

³ Ivi, p. 10.

verità», il cui significato andrà sovrapponendosi a quello di «volontà di sapere» nell'omonimo primo volume della *Storia della sessualità*⁴.

Sapere, poter dire con autorevolezza e dunque ri-orientare il sapere e di conseguenza l'agire: potremmo riassumere in tal modo le prerogative che rendono il discorso uno tra i più pregiati oggetti del contendere, seguendo le indagini foucaultiane appartenenti al secolo scorso. Risulta interessante cercare di comprendere se tale analisi possa tuttora esaurire la casistica dei meccanismi in atto dentro e fuori dal discorso, o se essa possa essere arricchita considerando altri fenomeni emersi nella contemporaneità. Tenendo conto di alcune significative proposte teoriche contemporanee è possibile notare come le ipotesi foucaultiane in materia continuino a fare presa sul nostro presente, a patto di prevedere qualche accorgimento per meglio adattarle all'attualità. Un oggetto interessante d'analisi caratteristico del nostro presente riguarda la forma assunta da una particolare tipologia di discorso direttamente connessa ai maggiori poteri economici e politici: si tratta delle strutture di raccolta e analisi dei *Big data*.

I grandi dati

Con la denominazione di *Big data* si intende l'ingente mole di informazioni di cui i governi e talune aziende dispongono nell'età contemporanea. Il fenomeno è reso possibile a partire dalla vertiginosa evoluzione tecnologica e informatica degli ultimi anni, cresciuta sulla base della diffusione massiva di Internet e della moltiplicazione di dispositivi a esso connessi. Diverse definizioni di *Big data* sono state proposte, tutte accomunate dal fare appello ai criteri di volume, velocità, varietà e veridicità: caratteristiche, queste, che devono essere tutte presenti in sommo grado affinché si possa parlare di "grandi dati".

I dispositivi che fungono da sorgenti nella raccolta dei dati sono quelli di cui si fa, mediamente, un corposo uso quotidiano: dagli smartphone – con ogni sorta di app collegata all'utilizzo di fotocamera, microfono e GPS – ad altri oggetti comuni quali il navigatore satellitare o passaporti, carte di credito, badge e tessere di viaggio implementati con sistemi di *Radio Frequency*

⁴ Michel Foucault, *La volontà de savoir*, Gallimard, Paris 1976 (*La volontà di sapere*, trad. di Pasquale Pasquino, Feltrinelli, Milano 1988).

Identification (RFID). Nel novero delle fonti d'informazioni troviamo anche i testi e le immagini postati su social network e blog; l'acquisto e persino la semplice ricerca di articoli sui siti di *e-commerce*; il consenso esplicito all'utilizzo dei dati personali rilasciato per partecipare a concorsi premio, operazioni "carta fedeltà" o giochi online; l'accettazione dei *cookie* che terranno traccia del comportamento di navigazione sui siti web. Non da ultimo, consideriamo anche gli oggetti aggregati nella rete dell'*Internet of Things* (IoT): apparecchiature di uso quotidiano e domestico – da sveglie e braccialetti contapassi fino a complessi allestimenti di domotica – capaci di "comunicare" tra loro trasmettendo e ricevendo informazioni sulle reciproche prestazioni. Social come Facebook e Instagram funzionano in maniera simile a un diario personale online, basando il proprio funzionamento sulla pubblicazione e la condivisione di testi e immagini come traccia di esperienze e sentimenti soggettivi. I dispositivi di geolocalizzazione, di cui gli smartphone sono ormai tutti dotati, consentono di segnalare il luogo in cui ci si trova quando si posta un contenuto, mostrando ai propri contatti – e non – la posizione che si occupa. Alle informazioni rese disponibili da dispositivi di questo genere si sommano, nel caso delle agenzie per la sicurezza private e pubbliche, anche i dati provenienti dai dispositivi di videosorveglianza, resi sempre più sofisticati dai contemporanei sistemi di riconoscimento biometrico.

La sopracitata casistica, in un elenco che non intende essere esaustivo ma solo citare diversi fenomeni significativi, adombra alcune possibili categorizzazioni dei fattori in elenco. Essi possono essere raggruppati in vista dello scopo per il quale vengono raccolti, a seconda che prestino servizio a procedure di sorveglianza, controllo e sicurezza o che vengano utilizzati a fini economici per raffinare e orientare procedure di *marketing*. Inoltre è possibile distinguere le raccolte coatte di dati, rese obbligatorie da procedure quotidiane dalle quali è sempre meno possibile esimersi – come essere ripresi mentre si percorre un corridoio in aeroporto o passare il *badge* all'ingresso in ufficio – dai dati raccolti provenienti dall'offerta spontanea – solitamente tramite dispositivi di supporto a situazioni di divertimento, volti al *comfort* o alla soddisfazione della vanità. Queste categorie non sono chiuse né delimitate in via definitiva, piuttosto possono essere immaginate con confini fluidi e dotate di larghe aree di sovrapposizione reciproca.

Gli odierni database, ossia banche o basi di dati, coinvolgendo simili quantità di informazioni, costituiscono una tra le merci con più alto valore di mercato. La gestione tali moli di notizie – e, in ordine non secondario, riuscire a estrarre conoscenza da essi con efficacia e velocità compatibili al ritmo con cui esse pervengono – si mostra con sempre maggiore evidenza come il nuovo oggetto del sapere puntato dall’odierna “volontà di verità”. Ciò risulta con particolare chiarezza se si pensa all’utilizzo dei dati per scopi di sicurezza: il potere conoscitivo dei servizi di *intelligence* è talmente elevato da renderli gli unici attori sociali in grado di supportare o smentire le autorità governative nei casi in cui queste annuncino minacce imminenti per l’ordine pubblico⁵.

Nuovi panottismi

Il dispositivo che sorregge la raccolta massiva di dati è caratterizzato dal principio di sorveglianza, che si tratti di fini economici o politici. Infatti la collezione di informazioni circa i nostri gusti, spostamenti geografici, transazioni economiche o ricerche sul web avviene grazie al fatto che siamo sempre, in qualche misura, “osservati”; talvolta con il nostro consenso, talaltra senza.

Diversi studi contemporanei in materia di sorveglianza tornano, secondo varie prospettive, a Foucault e al suo studio del *Panopticon* come modello disciplinare capace di garantire il controllo dei detenuti con i benefici del minimo sforzo e della massima resa. Il prototipo di prigione ideale progettato da Jeremy Bentham nel 1791 doveva la propria efficacia alla peculiare struttura che lo caratterizzava per una visibilità asimmetrica.⁶ Grazie alla pianta circolare e alla successione di celle contigue dotate di due finestre parallele e separate tra loro da pareti, i detenuti sono privati della possibilità di contatto reciproco e non riescono a vedere l’unico guardiano, posto in una torre centrale. Il dispositivo si distingue per una straordinaria economicità, assicurata dal fatto che i sorvegliati sanno di essere tali ma non hanno facoltà di controllare a loro volta se e quando essi siano effettivamente

⁵ Didier Bigo, *Globalized (in)security. The field and the ban-opticon*, in D. Bigo, A. Tsoukala (a cura di), *Terror, Insecurity and Liberty. Illiberal practices of liberal regimes after 9/11*, Routledge, London-New York 2008, pp. 12-13.

⁶ Cfr. Fabrizio Palombi, *Foucault*, Corriere della Sera, collana Grandangolo, Milano 2014, pp. 93-96.

osservati. Il panopticon funzionerebbe persino in assenza del sorvegliante, in maniera simile all'effetto deterrente rispetto alle effrazioni che il solo adesivo recante la scritta "area videosorvegliata" comporta anche nel dubbio che esso sia veridico.

La sorveglianza contemporanea supportata dalle innovazioni tecnologiche ha dato origine a un sistema panottico estremamente potenziato, che è stato definito «Superpanopticon»⁷. Deprivato da elementi di costrizione fisica come muri e torri di guardia esso inaugura l'era del controllo nella libertà di movimento, sancendo tramite i dispositivi a suo supporto un fondamentale perfezionamento che consiste nella trasposizione dei sorvegliati da uno status di costrizione a uno di partecipazione attiva. Facendo leva su comodità, vantaggi, promozioni e diffusione dei supporti per carte di credito, tessere di biblioteche, navigatori satellitari e la pleora di oggetti dell'*Internet of Things*, «la popolazione è stata disciplinata alla sorveglianza e alla partecipazione al processo» avviando un sistema in cui «gli individui stessi [...] sono al tempo stesso la fonte dell'informazione e chi la registra»⁸. Il vertiginoso aumento di scala nella mole dei *dataset* a cui assistiamo da alcuni decenni, supportato da ingenti investimenti pubblici e privati per la raccolta e il *data mining*, mostra con evidenza che si tratta di un nodo di straordinaria importanza nella rete che vede intrecciati sapere e potere. Come nota Mark Poster, «il database è un discorso di pura scrittura che amplifica direttamente il potere del proprio possessore/utente»⁹.

Siamo di fronte a una tipologia di formazione discorsiva dal grande impatto sociale che si differenzia profondamente da quelle tradizionali, così come esaminate ne *L'ordine del discorso* e ne *L'archeologia del sapere*. Una significativa discontinuità è costituita dal tipo di linguaggio tramite cui i database sono strutturati: il trasferimento dei dati impone innanzitutto una codifica, ad esempio binaria o esadecimale, una «riduzione [...]

⁷ Mark Poster, *The Mode of Information. Poststructuralism and Social Context*, Polity Press, Cambridge-Maiden, ebook, 1990.

⁸ Ivi, traduzione nostra.

⁹ Mark Poster, *The Second Media Age*, Polity Press, Cambridge-Maiden, 1995, p. 85, traduzione nostra.

dell'informazione»¹⁰ che necessariamente baratta la dimensione prosastica con la velocità dell'elaborazione automatizzata.

Questo nuovo genere di discorso sottende e ricomprende in sé le forme scritta e orale, presupponendole ed eccedendole; infatti il database, fondato sulle formazioni discorsive quotidiane tradotte in una forma trattabile da sistemi automatici, va a costituire un "intero" dotato di maggiori proprietà e potenzialità di una mera somma dei suoi singoli elementi. La collezione massiva dei dati consente lo stabilirsi e il sorgere di relazioni di somiglianza, attinenza, contiguità o differenza (tramite mezzi come gli algoritmi di *clustering* o le tecniche di *supervised analysis*, ad esempio) che restano parte del discorso stesso e lo rendono un "intero" efficacemente interrogabile.

Allo stesso tempo, è possibile affermare che è in gioco – almeno allo stato attuale della tecnica – una potenza significativa inferiore rispetto ai linguaggi "tradizionali" che deve tradurre: «molti campi dei database sono a malapena adeguati in relazione ai fenomeni che essi significano»¹¹. Questo problema, connesso al più ampio tema del trattamento automatico del linguaggio naturale, interessa in maniera viva la ricerca informatica attuale e risulta difficilmente oltrepassabile senza la collaborazione dei saperi umanistici e dell'indagine filosofica nella sua attenzione alle procedure della comunicazione e della significazione¹².

Il database evidenzia un'ulteriore anomalia rispetto alle forme di discorso più consuete, che si riscontra nel superamento del principio di «autore». Nella lezione foucaultiana, il termine non coincide con la persona in carne e ossa a cui si attribuisce la paternità di un testo, bensì indica un «principio di raggruppamento dei discorsi, come unità ed origine dei loro significati, come fulcro della loro coerenza»¹³. Grazie a questa potenzialità l'autore rivestirebbe una funzione di «rarefazione» del discorso, ovvero di riduzione dell'«alea» e della casualità connaturate alle formazioni discorsive, agendo, insieme al «commento» e all'«organizzazione delle discipline»,

¹⁰ Mark Poster, *The Mode of Information. Poststructuralism and Social Context*, cit., traduzione nostra.

¹¹ Ivi, traduzione nostra.

¹² Per un quadro degli ultimi sviluppi in materia cfr. Khaled Shaalan, Aboul Ella Hassanien, Fahmy Tolba (a cura di), *Intelligent Natural Language Processing: Trends and Applications*, Springer International Publishing, Basel 2018.

¹³ Michel Foucault, *L'ordine del discorso*, cit., p. 22.

come procedura di controllo interna al discorso¹⁴. Come rileva Poster il database, essendo realizzato e lavorato a più mani – dagli operatori informatici, ma anche dalla moltitudine di soggetti coinvolti come fonte diretta o indiretta dei dati – «si fa gioco del principio di autore come autorità». Non offrendo la possibilità di individuare *un* unico artefice o responsabile, questo peculiare «testo significativo [...] è di nessuno e di tutti pur “appartenendo” a qualcuno, all’istituzione sociale che lo “possiede” come proprietà, alla corporazione, allo stato, all’esercito, all’ospedale, alla biblioteca, all’università»¹⁵.

Sorvegliare per offrire (e per bandire)

Uno dei grandi ambiti di utilizzo dei *Big data* è il *marketing*, giunto nell’era contemporanea a una fase di estrema specializzazione. In *Sesto potere. La sorveglianza nella modernità liquida* Zygmunt Bauman ripercorre i macrostadi attraversati dalla «società dei consumi»¹⁶, ricordando brevemente come – dall’iniziale comportamento di semplice risposta da parte delle aziende alla domanda del mercato – si sia passati per la «creazione» di bisogni negli acquirenti allo scopo di smaltire efficacemente quanto già prodotto, per poi approdare all’odierna sfida di un’offerta misurata sul singolo consumatore. Il filosofo e sociologo polacco evidenzia il ruolo della «sostanziosa tecnologia di registrazione dei dati» nell’affermazione di questa terza fase «che consiste nel mirare le offerte su persone o categorie di persone già preparate ad accettarle con entusiasmo». Inoltre egli sottolinea la convenienza economica portata da una simile svolta, la quale consente che «la parte più costosa della precedente strategia di marketing – *suscitare* i desideri» possa essere «depennata dalle spese di marketing e addossata agli stessi consumatori potenziali»¹⁷.

L’offerta diversificata individuo per individuo, o al più mirata a particolari categorie di persone, si basa sul meccanismo conosciuto come

¹⁴ Cfr. Ivi, pp. 18-29.

¹⁵ Mark Poster, *The Second Media Age*, cit., p. 85, traduzione nostra.

¹⁶ Zygmunt Bauman, David Lyon, *Liquid Surveillance. A conversation*, Polity Press, Cambridge (UK) 2013 (*Sesto potere. La sorveglianza nella modernità liquida*, trad. di Marco Cupellaro, Laterza, Roma-Bari 2015), p. 115.

¹⁷ Ivi, pp. 115-116.

“profilazione dell’utente” che consiste nell’utilizzo dell’analisi dei dati al fine di riconoscere precisi gruppi di comportamento nella clientela di un’azienda. Si tratta di una sorta di nostro *alter ego* – o meglio, altrettanti a seconda del numero di aziende con cui entriamo in contatto – ricostruito a partire dalle tracce che lasciamo dei nostri movimenti in relazione alla merce offerta: un libro nella lista desideri Amazon, una serie tv visualizzata su Netflix, una recensione a un hotel postata su Booking, una ricerca su Google. Molti dei nostri gesti quotidiani si traducono in informazioni appetibili, tracce ormai irrinunciabili per grandi aziende e multinazionali che ricavano potere economico dalla soddisfazione di un’inedita “volontà di verità” sulla quotidianità degli individui.

Grazie al progressivo raffinarsi delle tecniche di profilazione degli utenti, la pratica della sorveglianza ha consegnato un ulteriore strumento in mano alle aziende, che consiste nella possibilità di individuare i consumatori da considerare “non desiderabili”. Questa pratica, denominata «demarketing selettivo», consiste nella ricerca e nell’attuazione di strategie volte a «scoraggiare la domanda da alcune categorie di clienti»¹⁸. Una simile scelta può essere motivata dalla considerazione – basata sempre sulla raccolta di dati di comportamento – che alcuni clienti hanno più probabilità di contrarre debiti insoluti rispetto ad altri, dal calcolo di costi di consegna eccessivamente elevati per alcune aree geografiche, oppure dal timore di un danno d’immagine dovuto all’associazione nell’opinione pubblica del proprio marchio a un certo tipo di utenza. Nigel Bradley e Jim Blythe riportano l’esempio emblematico del provvedimento adottato dalla casa di moda Burberry che, nei primi anni Duemila, decise di sospendere la riproduzione sui propri tessuti della fantasia a quadri color cammello simbolo del marchio poiché questa si era largamente diffusa all’interno di un gruppo sociale distante dalle classi abbienti fidelizzate al marchio. Si trattava di coloro che la stampa definiva, in modo spregiativo, «chavs»: persone di scarsa disponibilità economica tra le quali era diffusa la moda di esibire vestiti e accessori contraffatti con grossi loghi stampati. Il calo delle vendite condusse Burberry a mettere in atto strategie finalizzate a scoraggiare l’affezionato

¹⁸ Nigel Bradley, Jim Blythe, *Demarketing*, Routledge, London-New York 2014, p. 3, traduzione nostra.

di questa categoria all'immagine del proprio marchio, per poter ottenere nuovamente la fiducia della clientela desiderata¹⁹.

Il *demarketing* costituisce un esempio di controllo che, come sottolinea Bauman, «cela l'obiettivo di "tener fuori" (anziché "dentro", come faceva il Panopticon)»²⁰. Più in profondità, sembrerebbe che si possa riconoscere in questa finalità il tratto distintivo della sorveglianza contemporanea: essa si rivelerebbe un complesso apparato di strategie, tecnologie e meccanismi con l'obiettivo ultimo di individuare gruppi da emarginare ed escludere.

In tale prospettiva, Didier Bigo²¹ identifica un dispositivo più ampio e profondo, mosso da ingenti investimenti e retto da potenti istituzioni: si tratta del «Ban-opticon», concetto ripreso anche da Bauman e da David Lyon nella conversazione che anima *Sesto potere*. Il gioco di parole combina l'ispirazione panottica di visibilità totale alla questione del «bando» (in inglese *ban*) così come problematizzato da Giorgio Agamben²², per significare la pratica di sorveglianza mirata all'estromissione di particolari categorie di individui per motivi connessi a una potenziale pericolosità. Ancora una volta, si tratta di un potere supportato dall'utilizzo di discorsi: al livello operativo troviamo gli enormi database dei *Big data* la cui acquisizione sarebbe coadiuvata, secondo l'ipotesi di Bigo, da un'affermazione guidata di formazioni discorsive aventi come oggetti ricorrenti temi come quelli del rischio, della minaccia, del nemico interno, dell'immigrazione e dell'esclusione contro l'integrazione²³. Le categorie designate come pericolose subiscono una condizione di "abbandono" o "messa al bando", che Bigo riprende dalla riflessione agambeniana. Per Bauman la posta in gioco consiste nell'isolare soggetti «a rischio» con l'obiettivo di destinarli a un certo «tipo di morte» che non sarebbe «corporea e [...] nemmeno definitiva, ma (almeno in linea di principio) revocabile: [...]

¹⁹ Ivi, pp. 127-128, traduzione nostra.

²⁰ Zygmunt Bauman, David Lyon, *Sesto potere. La sorveglianza nella modernità liquida*, cit., p. 51.

²¹ In *Globalized (in)security. The field and the ban-opticon*, cit.

²² Giorgio Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995.

²³ Cfr. Zygmunt Bauman, David Lyon, *Sesto potere. La sorveglianza nella modernità liquida*, cit., p. 49; Didier Bigo, *Globalized (in)security. The field and the ban-opticon*, cit., p. 32.

una morte *sociale* che lascia aperta la possibilità di una resurrezione anch'essa *sociale* (riabilitazione, restituzione dei diritti)»²⁴.

Il riconoscimento dei nuovi «anormali»²⁵ è affidato a sistemi automatizzati, il cui funzionamento può essere grossolanamente immaginato come una separazione per categorie. In quest'ottica, sarebbero sufficienti anche comportamenti apparentemente inoffensivi per destare il sospetto di anomalia e rischiare di finire sotto un'etichetta "a rischio". Gestì considerati indicatori sarebbero, ad esempio, la resistenza all'utilizzo degli «strumenti tipici della sorveglianza fai da te»²⁶ quali la carta di credito o lo smartphone: per Bauman, sulla scia di Bigo, «compito dei congegni ban-ottici è quello di rilevare prontamente gli individui che si mostrano indisponibili ad allinearsi o che tramano per violare quei modelli vincolanti»²⁷.

Macchine performative: cosa fanno i discorsi

Ne *l'Archeologia del sapere*, Foucault definisce i discorsi come «pratiche che formano sistematicamente gli oggetti di cui parlano»²⁸. Nella prospettiva delineata dal filosofo francese, l'emersione e la costituzione degli oggetti del sapere è potentemente coadiuvata dalla circolazione e dall'affermazione delle formazioni discorsive, le quali manifestano in tal modo una sorta di effetto poetico. Questo carattere è riscontrabile anche nei contemporanei database i quali, attraverso raggruppamenti, categorizzazioni e profilazioni, funzionano come «macchine performative, motori per produrre identità recuperabili»²⁹. Ognuno di noi, in qualche misura, viene ri-prodotto «*in absentia*» e oggettivato; possediamo una lunga serie di *alter ego* ciascuno dei quali ha la funzione di mostrare e mettere a fuoco un particolare aspetto

²⁴ Zygmunt Bauman, David Lyon, *Sesto potere. La sorveglianza nella modernità liquida*, cit., p. 81.

²⁵ Didier Bigo, *Globalized (in)security. The field and the ban-opticon*, cit., p. 35, traduzione nostra.

²⁶ Zygmunt Bauman, David Lyon, *Sesto potere. La sorveglianza nella modernità liquida*, cit., p. 51.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969 (*L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, trad. di Giovanni Bogliolo, BUR, ebook, Milano 2013).

²⁹ Mark Poster, *The Second Media Age*, cit., p. 88, traduzione nostra.

del nostro comportamento, in base a ciò che occorre sapere a chi ne ha commissionato la ricostruzione. Si tratta di un'attività incessante di gestione di veri e propri «simulacri della popolazione coperta», «di produzione di individui con identità disperse, identità di cui gli individui potrebbero non essere persino consapevoli»³⁰.

L'orizzonte in cui questa pratica prolifica è riconoscibile nei termini che Foucault attribuiva alla questione della «governamentalità», definita come

l'insieme di istituzioni, procedure, analisi e riflessioni, calcoli e tattiche, che permettono di esercitare questa forma specifica e assai complessa di potere, che ha nella popolazione il bersaglio principale, nell'economia politica la forma privilegiata di sapere, nei dispositivi di sicurezza lo strumento tecnico essenziale³¹.

Che si tratti di gestione della vasta clientela di una multinazionale, o che si consideri la questione più delicata del controllo e della messa in sicurezza di una popolazione, l'odierna fluidificazione dei confini nazionali pone la necessità di confrontarsi con numeri ingenti di individui e promette lo scettro del potere a chi riesca a destreggiarsi più velocemente ed efficacemente nel complesso e variegato compito della gestione delle folle. In simili condizioni «la conoscenza degli “altri” [...] è di gran lunga la risorsa più significativa»³², pertanto la produzione di informazioni è costantemente sollecitata. Similmente a quanto osservava Foucault ne *La volontà di sapere* a proposito dello specifico argomento della sessualità, continuiamo a essere oggetto di «un'incitazione regolata e polimorfa ai discorsi»³³ che riconferma l'«ingiunzione così particolare all'Occidente moderno [...] del compito, quasi infinito, di dire»³⁴. Il fenomeno dell'offerta spontanea dei dati evidenzia la presenza di una proliferazione di discorsi, gesti, tracce che l'utente spesso rivendica con fierezza come esercizio della propria libertà d'azione e di parola

³⁰ Ivi, pp. 90-92, traduzione nostra.

³¹ Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population: cours au Collège de France, 1977-1978*, Gallimard, Paris 2004 (*Sicurezza, territorio, popolazione*, trad. di Paolo Napoli, Feltrinelli, Milano 2005), p. 88.

³² Didier Bigo, *Globalized (in)security. The field and the ban-opticon*, cit., p. 35, traduzione nostra.

³³ Michel Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 35.

³⁴ Ivi, p. 22.

e che finiscono per coadiuvare e rafforzare la sua posizione di soggetto monitorato e di cliente direzionato. In questi aspetti ritrova conferma l'ipotesi foucaultiana relativa al carattere produttivo, piuttosto che repressivo, del potere.

Alla luce di quanto considerato sembra che i grandi database abbiano sancito l'era di un legame sempre più diretto tra sapere e potere nell'obiettivo del controllo. Riducendo gli interdetti, assicurando la veridicità di gran parte delle informazioni trasmesse, sostituendo la rarefazione con la moltiplicazione dei soggetti parlanti, e facendo della casualità dei contenuti un punto di forza, l'epoca dei *Big data* parrebbe aver presentato una nuova tipologia di discorso connessa al potere in forma ancora più efficace e capillare che in passato.

Riferimenti bibliografici

GIORGIO AGAMBEN, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995.

ZYGMUNT BAUMAN, David Lyon, *Liquid Surveillance. A conversation*, Polity Press, Cambridge (UK) 2013 (*Sesto potere. La sorveglianza nella modernità liquida*, trad. di Marco Cupellaro, Laterza, Roma-Bari 2015).

DIDIER BIGO, *Globalized (in)security. The field and the ban-opticon*, in D. Bigo, A. Tsoukala (a cura di), *Terror, Insecurity and Liberty. Illiberal practices of liberal regimes after 9/11*, Routledge, London-New York 2008, pp. 10-48.

NIGEL BRADLEY, Jim Blythe, *Demarketing*, Routledge, London-New York 2014.

MICHEL FOUCAULT, *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris 1976 (*La volontà di sapere*, trad. di Pasquale Pasquino, Feltrinelli, Milano 1988).

MICHEL FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969 (*L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, trad. di Giovanni Bogliolo, BUR, ebook, Milano 2013).

MICHEL FOUCAULT, *L'ordre de discours*, Gallimard, Paris 1971 (*L'ordine del discorso. I meccanismi sociali di controllo e di esclusione della parola*, trad. di Alessandro Fontana, Einaudi, Torino 1972).

MICHEL FOUCAULT, *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris 1976 (*La volontà di sapere*, trad. di Pasquale Pasquino, Feltrinelli, Milano 1988).

MICHEL FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population: cours au Collège de France, 1977-1978*, Gallimard, Paris 2004 (*Sicurezza, territorio, popolazione*, trad. di Paolo Napoli, Feltrinelli, Milano 2005).

KHALED SHAALAN, ABOUL ELLA HASSANIEN, FAHMY TOLBA (a cura di), *Intelligent Natural Language Processing: Trends and Applications*, Springer International Publishing, Basel 2018.

FABRIZIO PALOMBI, *Foucault*, Corriere della Sera, collana Grandangolo, Milano 2014.

MARK POSTER, *The Mode of Information. Poststructuralism and Social Context*, Polity Press, Cambridge-Maiden, ebook, 1990.

MARK POSTER, *The Second Media Age*, Polity Press, Cambridge-Maiden, 1995.

VERSO LA «VITA ACTIVA». LA CORRISPONDENZA TRA
HANNAH ARENDT E KURT BLUMENFELD

Stefania Fantauzzi

Abstract

The aim of these pages is to show how Kurt Blumenfeld's influence determined the way in which politics began to take on meaning in Hannah Arendt's life and thinking, and how she later became involved in politics herself. I will look for this influence in the letters that Arendt and Blumenfeld exchanged from 1933 until 1963. I will then analyze three points that I consider fundamental in defining the relationship between the two thinkers and the development of their reflections: the relationship between Jewish and German culture, the fate of European Jewry, and Zionism.

Key words: Arendt, Blumenfeld, Jewish culture, German culture, European Jewry, Zionism.

Grazie a te, per me il politico è diventato vivo per la prima volta e per sempre

In una lettera inviata a Kurt Blumenfeld il 24 maggio 1954, in occasione del compleanno dello stesso Blumenfeld, Hannah Arendt scrive:

Lo sai, non mi è mai riuscito di essere una “discepola” ma, per quanto io abbia potuto condurre da sola la cosa, mi sento comunque tua discepola in materia di questioni ebraiche e anche per quel che riguarda le faccende politiche. Quel che ho appreso allora da te non l’ho dimenticato e non lo dimenticherò mai. Grazie a te, per me il politico in quanto tale è diventato vivo per la prima volta e per sempre.¹

L’estratto della lettera di Arendt ispira la linea che seguo in queste pagine, in cui mi propongo non solo di analizzare i termini in cui Arendt si definisce discepola di Blumenfeld, ma anche di capire in che modo la dimensione politica diventi per lei viva grazie al suo insegnamento. Il mio obiettivo consiste quindi nel cercare le tracce di questa trasmissione proprio nel carteggio tra Arendt e Blumenfeld, che raccoglie le lettere che i due si sono scambiati dal 1933 al 1963 (anno della morte di Blumenfeld). In questa prospettiva esaminerò in che modo l’influenza di Blumenfeld abbia determinato il modo in cui il politico ha cominciato ad assumere un significato nella vita e nella riflessione di Arendt, diventando così per lei una vera e propria esperienza. In questa prospettiva prenderò in considerazione tre punti che ritengo fondamentali per la definizione del rapporto tra i due amici e lo sviluppo delle loro riflessioni: il rapporto della cultura ebraica con quella tedesca, il destino dell’ebraismo europeo e il sionismo.

Arendt incontra Blumenfeld nel 1926 ad Heidelberg, quando assiste a una sua conferenza in compagnia del suo amico Hans Jonas. In quegli anni Blumenfeld è presidente della *Zionistische Vereinigung für Deutschland* (Federazione Sionista tedesca ZVfD) ed ha già elaborato quello che lui stesso definisce “sionismo post-assimilatorio”. La sua posizione parte dalla convinzione che, nonostante ogni tentativo di assimilazione, l’ebreo venga considerato dal non ebreo sempre e comunque un ebreo; di conseguenza, l’unico atteggiamento possibile consiste nell’affrontare a viso

¹ Hannah Arendt, Kurt Blumenfeld, " ...in keinem besitz verwurzelt“, Rotbuch Verlag, Hamburg, 1995 (*Carteggio. 1933-1963*, traduzione di Stefano Ragno e Francesca Consolaro, Ombre Corte, Verona, 2015, p. 106).

aperto il non ebreo, nella piena consapevolezza della propria identità ebraica. Ciò presuppone la formazione di un'autentica comunità ebraica, fino al quel momento inesistente, che avrebbe permesso poi l'emigrazione in Palestina. Di conseguenza, gli sforzi di Blumenfeld sono rivolti alla costruzione di una comunità che accetti comunque i diversi retroterra non ebraici di quelli tra i suoi componenti che vogliono conservare i rapporti con la comunità nazionale in cui sono cresciuti. Nello stesso tempo, Blumenfeld sottolinea le tensioni che comporta l'assimilazione in una società non ebraica, oltre ai pericoli derivati dalla disuguaglianza presente in una futura società di ebrei, in cui si dovrebbe evitare la filantropia, che non fa altro che sottolineare le differenze tra gli assimilati e coloro che ancora non lo sono. Hannah Arendt rimane talmente colpita dalle tesi di Blumenfeld che gran parte di esse passeranno poi a far parte del suo modo di affrontare la questione ebraica. L'incontro con Blumenfeld, infatti, la rende progressivamente consapevole di quella "tradizione nascosta" che scoprirà definitivamente nel corso del suo lavoro per la *Commission on European Jewish Cultural Reconstruction* dal 1944 al 1952². Grazie a Blumenfeld, che a sua volta fa riferimento a Lazare, nella cultura ebraica Arendt ritrova infatti la figura del pariah, cioè l'ebreo non assimilato, che si pone totalmente al di fuori delle regole della società per poter accettare pienamente la propria identità, dando vita a quella peculiare tradizione della cultura ebraica che va da Salomon Maimon a Franz Kafka, passando attraverso Bernard Lazare, Heinrich Heine, Charlie Chaplin³. Nella lettera del primo aprile 1951, infatti, Arendt scrive:

Sono così felice del fatto che tu dica che noi siamo molto vicini. Ho sempre pensato di scriverti per dirti tutto quello che ti devo sul mio modo di vedere la questione ebraica: l'essenziale è sui miei libri, ma non basta. Quella volta ad Heidelberg, tu mi hai aperto un nuovo mondo. Ho sempre esitato a farlo perché noi abbiamo seguito vie tanto diverse, ma non l'ho mai dimenticato e la mia riconoscenza è la stessa del primo giorno.⁴

² Si tratta di un ente nato nel 1933 che negli anni Quaranta collabora con l'Università ebraica per recuperare libri e manoscritti ebraici che si sono salvati dai primi anni di Guerra. A questo scopo viene creata la *Commission on European Jewish Cultural Reconstruction*, che Arendt dirige dal 1944 al 1952.

³ Hannah Arendt, *The Jew as a Pariah: A Hidden Tradition*, in *Jewish Social Studies*, VI, 2, 1944 (*L'ebreo come paria. Una tradizione nascosta*, traduzione di Francesco Ferrari, Giuntina, Firenze, 2017).

⁴ Hannah Arendt, Kurt. Blumenfeld, " ...in keinem besitz verwurzelt", cit, p.64

La cultura ebraica e la cultura tedesca

Alla fine degli anni Venti, Arendt comincia ad occuparsi di Rahel Varnhagen⁵. Nel corso di questo lavoro elabora un nuovo approccio per quanto riguarda la sua comprensione dell'ebraismo e il suo rapporto con la sua identità ebraica.

Così, si allontana progressivamente dagli ideali dell'Illuminismo ugualitario di Kant, Lessing e Goethe: il tentativo degli illuministi di conciliare il giudaismo con una visione universalistica della cultura, attraverso la rivendicazione della tolleranza nei confronti di tutte le religioni, prevede infatti la perdita dei caratteri ebrei originari. Arendt, invece, sulle orme di Blumenfeld, arriva a riconoscere che nella cultura tedesca la diversità ebraica è, in realtà, un dato che non si può né eliminare né assimilare. In questo senso, scrivere su Rahel rappresenta per Arendt la prima fase di un'analisi globale delle condizioni politiche, economiche e ideologiche che avevano determinato l'assimilazione e l'emancipazione degli ebrei europei, preparando nello stesso tempo il terreno dell'antisemitismo moderno.

Il lavoro di Arendt su Rahel Varnhagen è presente in tutto il suo carteggio con Blumenfeld. A parte una lettera del 2 agosto 1945, in cui Arendt chiede a Blumenfeld di recuperare una copia dei diari di Rahel rimasta in Palestina⁶, nel 1954 Blumenfeld riferisce ad Arendt una discussione con Jaspers sulla questione ebraica ("quella in cui l'oppressione e la discriminazione sociale non sono che dei sintomi") e sostiene che lo stesso Jasper dovrebbe imparare dal lavoro su Rahel quale fosse il problema umano degli ebrei nei secoli XVIII, XIX e XX. E poco dopo, sempre parlando di Jaspers, aggiunge:

Non ha capito che gli ebrei tedeschi delle generazioni successive hanno finito per fuggire da loro stessi e hanno perduto il loro senso di integrità personale; non ha capito che la scomparsa di tutti quei legami di solidarietà ha oscurato la delicatezza dei sentimenti dei tedeschi, dei quali parla giustamente in prima persona: "noi". Questo è un limite quando un gruppo umano cerca di evitare ogni forma di solidarietà, si riserva più possibilità ed evita di scegliere: non sceglie mai. Il fatto che

⁵ Rahel Varnhagen (1771-1883) è un'ebrea tedesca organizzatrice di un salotto (*salon*) a Berlino, che vive la sua fase più brillante tra il 1790 e il 1806. Arendt comincia a lavorare alla sua biografia nel 1929, però la pubblica solo nel 1958 in inglese (*Rahel Varnhagen: the Life of a Jewess*, London, East and West Library) e nel 1959 in tedesco (*Rahel Varnhagen: Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, Piper, München, trad. it. *Rahel Varnhagen, Storia di un'ebrea*, Il Saggiatore, Milano, 1988).

⁶ Hannah Arendt, Kurt Blumenfeld, " ...in keinem besitz verwurzelt". cit., pp.35-36.

tale situazione renda i caratteri deboli sempre più deboli e possa danneggiare anche i caratteri forti, Jaspers non lo capirebbe. Bisogna aver vissuto certe cose da ebreo per capire la personalità di Rahel o di Heine. Anche a noi è servito molto tempo perché potessimo vedere i tratti della debolezza, rappresentanti autentici della simbiosi ebraico tedesca, che è stata in realtà un tentativo disperato di affermarsi come se stessi⁷.

Anni dopo, nel 1959, in occasione della pubblicazione in tedesco del libro su Rahel Varnhagen, Arendt scrive a Blumenfeld:

Perché questo libro è per te che l'ho scritto, e anche un po' per me stessa. Questa gentaglia ipocrita e inumana non comprende la grandezza di una come Rahel, che tenta sempre di dire la verità e, in fin dei conti, la dice sempre, anche a se stessa. Almeno noi, mio caro cerchiamo di restare degli onorevoli miserabili, schernendo tutte quelle persone e godendo di tutto quello che il buon Dio vuole darci, così come viene⁸.

La figura di Rahel e quella del poeta Heinrich Heine sono punti di riferimento, esempi a cui sia Arendt che Blumenfeld ricorrono nel loro epistolario per affrontare la questione dell'assimilazione e del rapporto della cultura ebraica con la cultura tedesca prima e dopo la Shoah. Nella stessa lettera appena citata, Arendt aggiunge:

Ma eccetto me e te, chi apprezza in qualche modo Heine? Gli ebrei tedeschi sono troppo contorti, gli ebrei dell'est troppo accecati. [...] Ne sono veramente convinta: questa lucida esistenza da miserabile, il miserabile felice, che scopre le gioie e le meraviglie del mondo perché non è prigioniero di una società corrotta e stupida è stata alla base dei talenti. E solo per Heine quello che per altri era un motivo incosciente e inesperto è divenuto un tema della sua vita e del suo lavoro di creatore⁹.

Il destino dell'ebraismo europeo

Il riferimento agli esempi di Rahel e Heine e la rivendicazione della "lucida esistenza da miserabile" fanno da contrappunto allo smarrimento riguardante il rapporto con il passato che si registra nella cultura ebraica post-sionista. La nuova generazione di israeliani sembra infatti aver cancellato ogni rapporto con il passato dell'ebraismo europeo e si riferisce direttamente

⁷ Ivi., p.123.

⁸ Ivi, p.243.

⁹ Ivi, pp. 242-243.

al medioevo, ai pogrom e all'antisemitismo come costanti dell'identità ebraica. Su questo punto, il dibattito tra Arendt e Blumenfeld è serrato e riguarda un consistente e ravvicinato scambio di lettere avvenuto tra il 1956 e il 1957, in cui viene discusso anche il boicottaggio della lingua tedesca messo in atto in un paese in cui l'élite intellettuale e politica era quasi tutta di origine centro-europea. Scrive Arendt:

L'ebraismo tedesco è stato un fenomeno che non ritornerà, ma l'assimilazione sta iniziando ora a prendere veramente forma. Una forma diversa da quelle che abbiamo conosciuto, ma associata alla stessa produttività intellettuale. [...] Il fenomeno degli ebrei tedeschi non smette di preoccuparmi.[...] Quello che voglio dire è: sappiamo cosa implichi la lingua, e come sia veramente impossibile imparare una lingua nell'arco di una o più generazioni. Anche se non parlano una parola di *yiddish*, i miei amici americani nati da famiglie ebraiche dell'est non avranno mai la stessa relazione con l'inglese che hanno gli altri americani o che abbiamo noi con il tedesco¹⁰.

Il problema della lingua, vissuto in prima persona, è particolarmente importante per Arendt: nel passaggio dalla lingua materna ad un'altra si giocano a suo parere le possibilità dell'assimilazione degli ebrei tedeschi (l'*Yiddish*, di fatto, è molto simile al tedesco), ma nelle nuove forme di assimilazione, negli Usa o in Israele, non ci sarebbe bisogno di un rapido passaggio all'inglese o alla scelta politica dell'ebraico. Sarebbe invece più necessario recuperare la storia delle comunità ebraiche distrutte in Europa. Su questi punti è d'accordo anche Blumenfeld, che aggiunge all'idea del recupero anche quella della trasmissione alle generazioni future:

Sul fenomeno degli ebrei tedeschi tu hai detto bene: in Europa non c'è stata nessuna assimilazione produttiva, se non in Germania. Questi ebrei hanno formato una società ristretta, che si è disgregata molto rapidamente. Gli ebrei tedeschi che ho occasione di osservare in Israele si sono velocemente sbarazzati della loro vernice europea, contando su un'assimilazione veloce; non avevano una conoscenza profonda del tedesco. Per ora parlano in ebraico e ai loro bambini non hanno nulla da trasmettere.¹¹

La questione della perdita della lingua, quindi, per Arendt ha soprattutto a che vedere con un processo di ricostruzione di identità che, dopo la Shoah, sembra passare attraverso la perdita di radici e della propria storia.

¹⁰ Ivi, p.157.

¹¹ Ivi, p.164.

Così, mentre Blumenfeld considera l'ebraismo tedesco come "l'apogeo non solo della storia ebraica, ma anche della storia dell'umanità"¹², Arendt lo considera un periodo irrimediabilmente finito:

Il movimento sionista è morto. È scomparso in parte a causa della sua vittoria (fondare uno stato); un altro motivo è stata la profonda trasformazione della questione ebraica dopo Hitler. Non esistono più gli ebrei europei e non ce ne saranno più. Ma la menzogna, in Israele, consiste nel negare questo passato che si dubita essere veramente esistito e che si preferisce sostituire con un'origine fiabesca: Bibbia e Antico testamento. Ecco come la gente sogna di essere uscita dalla realtà della storia e come cessa di comprendere la propria realtà¹³.

Il sionismo

Il discorso di Arendt e di Blumenfeld sul destino dell'ebraismo europeo distrutto dal nazismo e sulla fine della fusione della cultura ebraica e di quella tedesca si trova comunque ad affrontare quello che è il prodotto di questi stessi elementi: il sionismo.

Le posizioni di Arendt rispetto al sionismo sono strettamente legate a ciò che ha imparato da Blumenfeld, nonostante il profondo contrasto che hanno vissuto su questa questione. Non si capirebbero né i riferimenti, né le prese di posizione, né quello che si potrebbe definire l'"attivismo" di Arendt senza tenere presente la lezione di Blumenfeld. Questo è proprio uno dei casi in cui si può affermare che la volontà di comprensione arendtiana abbraccia la vita attiva. Tutto quello che ha imparato e compreso grazie a Blumenfeld è infatti il presupposto per la sua partecipazione attiva al mondo in cui vive. Di fatto, fin dalla sua gioventù Arendt era d'accordo con l'attivismo politico ebraico, ma era indifferente al problema del luogo in vista del quale portare avanti questa stessa azione.

Il distacco definitivo dalle posizioni sioniste avviene per Arendt alla conferenza dell'Unione sionista mondiale tenutasi all'hotel Biltmore di New York nel 1942. La conferenza segna infatti una svolta nei suoi rapporti con il sionismo: contraria alla richiesta della formazione di uno stato ebraico in Palestina al di là del mandato britannico, sostenuta da David Ben-Gurion¹⁴,

¹² Ivi, p.183.

¹³ Ivi, pp.180-181.

¹⁴ Nato in Polonia nel 1886 e morto in Israele nel 1973, convinto sionista, è alla guida della *Jewish Agency* e della comunità ebraica in Palestina. Nel 1948 proclama l'indipendenza dello Stato d'Israele, di cui è il primo ministro dal 1949 al 1963.

Arendt comincia a elaborare la sua personale proposta rivolta alla diffusione di un movimento nazionale rivoluzionario ebraico, che espone nell'articolo *Die Krise des Zionismus*¹⁵, pubblicato sulla Rivista *Aufbau* nel 1942. In esso propone di lavorare per la creazione di una Palestina che alla fine della guerra diventi parte del Commonwealth britannico, piuttosto che uno Stato autonomo o un protettorato britannico.

Ma la distanza di Arendt dal sionismo si vede chiaramente nell'articolo *Zionism Reconsidered*¹⁶, che contiene una critica veemente a tutta la politica ebraica, dall'estremismo del partito revisionista al socialismo dei kibbutzim, al nazionalismo che sta alla base del progetto sionista. Dopo la ricostruzione dello sfondo storico che ha portato all'elaborazione del sionismo, Arendt si concentra sul presente e denuncia soprattutto una concezione della storia basata sulla contrapposizione tra ebrei e non ebrei, per cui anche l'antisemitismo viene interpretato come una naturale reazione di un popolo contro un altro. Quindi, interpretando l'antisemitismo come un corollario naturale del nazionalismo, si presume che non possa essere rivolto contro quegli ebrei che si costituiscono in nazione. In altri termini, la Palestina viene concepita come l'unico luogo in cui gli ebrei possono sfuggire all'odio. In questo senso, quindi, le rivendicazioni ebrae ed arabe rimangono contrapposte in maniera insolubile. La costituzione di uno stato ebraico, nelle condizioni in cui fu attuata, rappresenta per Arendt il crollo di tutte le speranze di una partecipazione politica autonoma, responsabile ed efficace degli ebrei nel quadro della politica internazionale. Questo articolo indigna Blumenfeld, che accusa Arendt di parlare della vita in Israele con superficialità e la critica apertamente:

L'effetto della Palestina è duplice: riunisce il popolo ebraico, ma col passare del tempo si vedono delinearci sempre più nettamente due maniere di essere ebreo, completamente differenti. Il popolo ebraico in Palestina, che con le sue azioni spesso sbanda invece di seguire la retta via, ma che è disposto a rischiare tutto, e gli ebrei d'America e d'Inghilterra, che dal loggione guardano giù nell'arena la battaglia, che

¹⁵Hannah Arendt, *Die Krise des Zionismus*, in Hannah Arendt *Vor Antisemitismus ist man nur noch auf dem Monde sicher. Beiträge für die deutsch-jüdische Emigrantenzeitung «Aufbau» 1941-1945* (a cura di Marie Luise Knott, Piper Verlag, München, 2000 (*La crisi del sionismo*)) in Hannah Arendt, *Antisemitismo e identità ebraica*, traduzione di Graziella Rotta, Edizioni di Comunità, Torino, 2002, pp. 65-74).

¹⁶Hannah Arendt, *Zionism Reconsidered*, in "Menorah Journal" XXXIII, 1945 (*Ripensare il sionismo*, in Hannah Arendt, *Ebraismo e modernità*, traduzione di Giovanna Bettini, Unicopli, Milano, 1986, pp.77-116).

aiutano e incitano, ma che sono decisi a non mettere in gioco le loro vite o i loro interessi¹⁷.

Nonostante alcuni tentativi di salvare l'amicizia¹⁸, la corrispondenza tra i due si interrompe fino al 1950. Sono gli anni in cui Arendt lavora per la *Commission on European Jewish Cultural Reconstruction*, pur continuando ad intervenire sulle questioni della politica ebraica. È del 1948 il suo articolo *To Save the Jewish Homeland: There is Still Time*¹⁹ il cui tono è simile a quello di *Zionism Reconsidered*. Questa volta, finalmente, trova qualcuno disposto ad ascoltarla: Judah Magnes, fondatore del Partito della *Yichud*, che propone la creazione in Palestina di uno stato binazionale, integrato in una federazione panaraba, esprime pubblicamente il suo apprezzamento per ciò che lei ha scritto. Da parte sua, Arendt condivide la posizione di Magnes a favore di una patria ebraica che permetta la convivenza pacifica tra arabi ed ebrei attraverso la creazione di una struttura decentrata di consigli locali del tutto autonomi, operanti all'interno di una costruzione politica di tipo federativo. Della convergenza con le posizioni di Magnes non c'è nessuna traccia nella corrispondenza con Blumenfeld, a dimostrazione della distanza esistente tra i due sulla questione dello Stato d'Israele.

La pubblicazione di *The Origins of Totalitarianism*, nel 1951, favorisce il riavvicinamento intellettuale dei due amici. Quando ne riceve una copia, Blumenfeld scrive ad Arendt:

The Origins of Totalitarianism dimostra che non la pensiamo tanto diversamente. Pur percorrendo strade diverse abbiamo raggiunto risultati simili. Sei brava a ricondurre ogni cosa a un solo concetto, e in ogni pagina vedo il tuo sguardo sagace²⁰.

The Origins of Totalitarianism, in effetti, rappresenta il ritrovamento di una strada comune, in quanto gran parte delle sue pagine sono il prodotto degli insegnamenti di Blumenfeld e delle riflessioni arendtiane da essi derivate. Basti ricordare che, nella parte dedicata all'antisemitismo,

¹⁷ Hannah Arendt, Kurt Blumenfeld, “*in keinem besitz verwurzelt*”, cit., 1995, p.46.

¹⁸ Ivi, la lettera di Arendt a Blumenfeld, pp.47-52 e la lettera di Blumenfeld ad Arendt, pp. 53-54.

¹⁹ Hannah Arendt, *To save the Jewish Homeland: There is Still Time*, in “*Commentary*”, V, 1948, pp. 178-192 (*Salvare la patria ebraica-C'è ancora tempo*, in *Ebraismo e modernità*, cit., pp. 157-173).

²⁰ Hannah Arendt, Kurt Blumenfeld, “*in keinem besitz verwurzelt*”, cit., p.65.

convergono molti dei contenuti del manoscritto *Antisemitismus*²¹, scritto da Arendt già negli anni Trenta. È quindi *The Origins of Totalitarianism* che permette ai due amici di riprendere il dialogo e di analizzare la situazione dell'ebraismo mondiale e della vita in Israele.

Ma nelle ultime pagine del carteggio, la questione del sionismo torna a creare tensione tra Arendt e Blumenfeld, che puntano gli occhi sul processo ad Eichmann. Nelle sue lettere, Arendt si lamenta dell'operato dell'avvocato difensore Robert Servatius o dell'atteggiamento del giudice Moses Landau, mentre Blumenfeld difende l'organizzazione del processo, sostenendo che le procedure seguite sono ammirate dal mondo intero. Non c'è però nessun accenno alle polemiche suscitate dagli articoli pubblicati da Arendt sul "New Yorker" a proposito del processo, che poi convergeranno nel suo famoso libro *La banalità del male*. Infatti, Blumenfeld, gravemente ammalato non li legge personalmente, ma ne conosce il contenuto e ne rimane profondamente indignato. Arendt, convinta che gli sia stata propinata un'interpretazione distorta dei suoi articoli, si reca nel maggio del 1963 a Gerusalemme per chiarire le sue posizioni, ma senza molto successo. È l'ultima prova di un'amicizia sempre "sul filo del rasoio"²².

Verso la "vita activa"

Il 27 febbraio 1933, dopo l'incendio del Reichstag, Arendt decide che non si può più limitare ad essere una semplice spettatrice²³. Questo è l'esordio di Arendt nella "vita activa", vissuto innanzitutto dalla prospettiva di un'ebrea, come le avevano insegnato sua madre e lo stesso Blumenfeld e come lei stessa ricorda: «Se si è aggrediti in quanto ebrei, bisogna difendersi da ebrei, non in quanto tedeschi, cittadini del mondo, fautori dei diritti dell'uomo o chissà che altro. La questione è piuttosto: che cosa posso specificamente fare in quanto ebreo?»²⁴.

Nei mesi successivi all'incendio del *Reichstag*, Arendt lavora per conto di Blumenfeld presso la Biblioteca di Stato Prussiana alla raccolta di

²¹ Manoscritto pubblicato per la prima volta nel 2007 in *Jewish Writings*, a cura di J. Kohn e R.H. Feldman, Schocken, New York, 2007, pp. 46-121.

²² Hannah Arendt, Kurt Blumenfeld, "in keinem besitz verwurzelt", cit., 1995, p.52.

²³ Id, *Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache*, in G.Gaus, *Zur Person. Porträts in Frage und Antwort*, Deutscher Taschenbuch Verlag, Monaco, 1965 (*Che cosa resta? Resta la lingua materna*, in *Archivio Arendt I. 1930-1948*, traduzione di Paolo Costa, Feltrinelli, Milano, 2003, p. 39).

²⁴ Ivi, p. 46.

documenti relativi all'antisemitismo presente nelle organizzazioni tedesche, in vista dell'organizzazione del Congresso sionista dell'anno successivo. La Gestapo l'arresta ma, per una serie di fortunate circostanze, viene liberata nel giro di una settimana, per cui decide di abbandonare la Germania per rifugiarsi, dopo un breve soggiorno a Praga e a Ginevra, a Parigi. Comincia così un periodo in cui Arendt inizia a mettere in pratica la lezione di Blumenfeld e, nello stesso tempo, ad elaborare la sua personale riflessione sulla questione ebraica.

Negli anni trascorsi a Parigi e nei primi anni trascorsi negli Stati Uniti il lavoro della Arendt sugli elementi che determinano la distruzione degli ebrei d'Europa diventa infatti la risposta sia pratica che politica al momento storico che le è toccato vivere. I brevi scritti in francese dei primi anni dell'esilio parigino evidenziano i problemi pratici e l'impegno politico con cui si confronta lavorando nell'organizzazione ebraica *Aliyah*, che si occupa dell'espatrio in Palestina dei bambini ebrei in esilio. La riflessione arendtiana degli anni Trenta è così caratterizzata dalla reazione alla persecuzione nazista, ma anche dalla critica ad alcuni atteggiamenti delle organizzazioni ebraiche che sembrano reagire con fatica alla situazione²⁵.

Questa prospettiva di riflessione e di attivismo costituisce il bagaglio che Arendt porta con sé nell'esilio americano, dove ritrova il suo amico Blumenfeld. A questo proposito, in una lettera del 1946, in cui racconta a Blumenfeld il suo ritrovamento con Jaspers, Arendt scrive:

in un modo o nell'altro mi sento sollevata per il fatto che la continuità della mia esistenza o, se vuoi, delle mie emozioni, possa sopravvivere in un paio dei suoi punti essenziali. Il primo recupero e riannodamento dei fili perduti è avvenuto con te a New York, e tu puoi probabilmente appena immaginare che cosa questo abbia significato per me e mi abbia reso più serena²⁶.

Così, fedele alla linea degli anni dell'esilio francese, appena arriva negli Stati Uniti frequenta con il marito Heinrich Blücher i socialisti del circolo *Neu Beginnen* impegnati nella discussione sul futuro della Germania dopo la guerra e nella sensibilizzazione dell'opinione pubblica statunitense rispetto alle politiche di Hitler. Si avvicina inoltre alla dirigenza sionista della

²⁵ A questo proposito, si veda l'articolo *Herzl and Lazare* tratto da *From the Dreyfuss Affair to France Today*, *Jewish Social Studies*, IV, 3, 1942 (*Herzl and Lazare in Ebraismo e modernità*, cit., pp. 27-33).

²⁶ Hannah Arendt, Kurt Blumenfeld, "in *keinem besitz verwurzelt*", cit., p.48.

*Jewish Agency*²⁷, interviene nei dibattiti e partecipa a delle conferenze. È proprio in questo periodo che, in occasione di una conferenza del suo vecchio amico Kurt Blumenfeld, entra in contatto con la Rivista *Aufbau*. La conferenza riguarda la necessità della formazione di un esercito ebraico, una questione complessa che cattura immediatamente l'attenzione della Arendt. Così, sulle stesse pagine di *Aufbau*, dal 1914 al 1943, Arendt comincia a sostenere la necessità di formare un esercito ebraico, inteso come il tentativo sia di coinvolgere gli ebrei nella lotta contro il nazismo, sia di metterne in luce il carattere di popolo europeo, che ha contribuito quanto ogni altro alla splendore e alla miseria d'Europa. Nello stesso tempo, tenendo presente la crescente ideologizzazione del movimento sionista, decide con Joseph Maier, un altro collaboratore di *Aufbau*, di formare un gruppo che promuova nuove linee per la politica ebraica: *Die Jungjüdische Gruppe*. Al di là della campagna in favore dell'esercito ebraico, il gruppo, di cui fa parte anche Kurt Blumenfeld, dibatte questioni teoriche complesse che hanno appunto a che vedere con la fondazione di una nuova teoria della politica ebraica. Il documento relativo alla prima riunione, infatti, solleva la questione dell'autoemancipazione del popolo ebraico in quanto libera decisione di ogni ebreo che si sente responsabile del destino del proprio popolo, ricordando che l'agire politico non può esimersi dalle necessità del presente. Coerente con queste posizioni, quando Arendt rimane isolata rispetto al movimento sionista, non abbandona il tentativo di continuare a fare qualcosa per il suo popolo e inizia a lavorare per la *Commission on European Jewish Cultural Reconstruction*. È questo lavoro che la spinge a ritrovare quella "tradizione nascosta" dell'ebraismo che cancella l'immagine degli ebrei come inermi vittime della storia. È questo lavoro che le consente di trovare una risposta al sionismo, al di là della convinzione che per gli ebrei la vita sia possibile solo in Israele, in quanto Arendt vede concretamente che la patria ebraica non è legata a un territorio, bensì a una etnicità transnazionale.

Conclusione

Il percorso tracciato attraverso lo scambio epistolare tra Arendt e Blumenfeld indica come questo carteggio offra una prospettiva privilegiata per analizzare lo sviluppo della riflessione arendtiana sulla questione ebraica.

²⁷ Organismo nato nel 1923 per agevolare l'emigrazione degli ebrei in Palestina nel corso del mandato britannico che ha preceduto la nascita dello Stato d'Israele e organizzare le linee politiche della dirigenza sionista.

Le continue conferme contenute nelle lettere di Arendt sul fatto che tutto quello che sa sulla questione ebraica lo deve a Blumenfeld permettono infatti di illuminare anche episodi, riflessioni e posizioni precedenti al 1945, data reale d'inizio del carteggio, dato che prima di questa data c'è solo una lettera di Arendt risalente al 1933. Al di là degli episodi biografici, solo se si tengono presenti le posizioni di Blumenfeld e i suoi riferimenti culturali si riescono a comprendere i motivi che stanno alla base dell'esperienza ebraica di Arendt. Un'esperienza che non sarebbe stata tale se non avesse colto gli stimoli provenienti da Blumenfeld e compreso attraverso la sua riflessione l'importanza di agire in favore del proprio popolo. Per questo motivo, il carteggio ci spiega indirettamente proprio le motivazioni che la spingono ad agire, traducendo in *praxis* le sue riflessioni, rendendo quindi vivo per sempre il politico.

Le linee di questa trasmissione, di questo apprendere, crescere e diventare autonoma di Arendt si possono spiegare ancora una volta ricorrendo alle parole scritte da Blumenfeld:

A te piace dire che nel frattempo hai seguito un'altra strada. Evidentemente! Fin dove arrivano i miei ricordi, è così che tu hai agito in tutti i momenti della tua vita; e ogni volta che credevo di poterti prendere tra le mie file, tu eri già lontana²⁸.

Riferimenti Bibliografici

HANNAH ARENDT, *Herzl and Lazare* in *From the Dreyfuss Affair to France Today*, "Jewish Social Studies", IV, 3, 1942 (*Herzl and Lazare* in *Ebraismo e modernità*, Unicopli, Milano, 1986, pp. 27-33).

HANNAH ARENDT, *The Jew as a Pariah: A Hidden Tradition*, in "Jewish Social Studies", VI, 2, 1944 (*L'ebreo come paria. Una tradizione nascosta*, Giuntina, Firenze, 2017).

HANNAH ARENDT, *Zionism Reconsidered*, in "Menorah Journal" XXXIII, 1945, pp.162-196 (*Ripensare il sionismo*, in *Ebraismo e modernità*, Unicopli, Milano, 1986, pp.77-116).

HANNAH ARENDT, *To save the Jewish Homeland: There is Still Time*, in "Commentary", V, 1948, pp. 178-192 (*Salvare la patria ebraica-C'è ancora tempo*, in *Ebraismo e modernità*, Unicopli, Milano, 1986, pp. 157-173).

²⁸ Hannah Arendt, Kurt Blumenfeld, "in keinem besitz verwurzelt", Hamburg , Rotbuch Verlag, 1995, p.53.

HANNAH ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, Brace and Co., New York, 1951 (*Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Milano, 1967).

HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen: the Life of a Jewess*, East and West Library, London 1958 e *Rahel Varnhagen: Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, Piper, München 1959 (*Rahel Varhagen, Storia di un'ebrea*, Il Saggiatore, Milano, 1988).

HANNAH ARENDT, *Eichmann in Jerusalem: a Report about the Banality of Evil*, The Viking Press, New York, 1963 (*La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano, 1964).

HANNAH ARENDT, *Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache*, in G.Gaus, *Zur Person. Porträts in Frage und Antwort*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1965 (*Che cosa resta? Resta la lingua materna*, in *Archivio Arendt 1. 1930-1948*, Feltrinelli, Milano, 2003, pp. 39-59).

HANNAH ARENDT, *Vor Antisemitismus ist man nur noch auf dem Monde sicher. Beiträge für die deutsch-jüdische Emigrantenzeitung «Aufbau» 1941-1945*, Piper Verlag, München, 2000 (*Antisemitismo e identità ebraica*, Edizioni di Comunità, Torino, 2002).

HANNAH ARENDT, *The Jewish Writings*, Schocken Books, New York, 2007.

HANNAH ARENDT, KURT BLUMENFELD, " ...in keinem besitz verwurzelt", Rotbuch Verlag, Hamburg, 1995 (*Carteggio. 1933-1963*, Ombre Corte, Verona, 2015).

ELISABETH YOUNG_BRUEHL, *Hannah Arendt: For Love of the World*, Yale University Press, New Haven-London 1982 (*Hannah Arendt. Per amore del mondo*, Bollati Boringhieri, Torino, 1990).

AMOS ELON, *The Pity of it All: a portrait of the German-Jewish epoch, 1743-1933*, Metropolitan Books, New York, 2002 (*Requiem tedesco. Storia degli ebrei in Germania. 1743-1933*, Mondadori, Milano 2005).

MARTINE LEIBOVICI, Leibovici, *Hannah Arendt, une Juive. Expérience, politique et histoire*, Desclée de Brouwer, Parigi, 1998.

NATAN SZNAIDER, *Jewish Memory and the Cosmopolitan Order*, Polity Press, Cambridge, 2011.

Angela Ales Bello: *Il senso dell'umano: Tra fenomenologia, psicologia e psicopatologia*, Lit Edizioni, Roma, 2016, pp. 128.

Quella dell'Occidente è una storia del pensiero a dir poco affascinante, ricca di sfumature intellettuali contrastanti e raffinate ideologie complementari. Sembra essere questa la culla di una delle nuove ideologie post-contemporanee, una sorta di Positivismo *nuovo* dove le scienze della sfera umana e in particolar modo la scienza della mente – la psicologia, entrano in contatto con gli studi scientifico-biologici. Essi si scontrano, si fondono e si fecondano reciprocamente. Il risultato è un monumentale impegno gnoseologico-morale che si propone di sviscerare le questioni antropologiche e di illuminare le troppo ombrose zone di quella nuova disciplina che si propone di accordare sinfonicamente fenomenologia, psicologia e psicopatologia. Il libro della Ales Bello è un ammirevole lavoro di *spiegamento* del cuore della filosofia husserliana, e quindi anche di quella della filosofa Edith Stein con un essenziale contributo scientifico quale quello di Binswanger, Callieri e molti altri avventurieri della γνώσις, in quanto la psicopatologia fenomenologica si colloca come una terza via di stampo largamente umanistico fra la psichiatria come disciplina organicista e la psicoanalisi.

Uno dei nodi più ingarbugliati della storia della filosofia post-contemporanea è quello che intreccia fenomenologia, psicologia e psicoanalisi. Nodo che ha membra epistemologiche ma anche, e soprattutto, ontologiche. Il primo capitolo stesso si apre cogliendo l'arduo compito di stabilire uno statuto epistemologico per la psicologia¹, il quale sarà strutturato ontologicamente dalla filosofia husserliana. Husserl, sottolinea l'autrice, ha un ruolo decisivo nella spinta critica della conoscenza dell'uomo e della sua intimità. Il giuoco corpo-mondo, infatti, affligge la *mens* dei pensatori da oltre duemila anni, specie nel rapporto di comprensione reciproca – tema che sarà sviluppato ampiamente dai pensatori ermeneutici quali Gadamer, Ricoeur e, in primis, lo stesso Husserl. L'evidenza, come anche la sfera dei vissuti, è una

¹ Ivi, p 15.

chiave per capire il problematico rapporto tra scienza delle essenze e scienza della mente. La fenomenologia, in quanto «disciplina puramente descrittiva, che indaga, nell'intuizione pura, il campo della pura coscienza trascendentale»², apre le porte, dice l'autrice, *a una nuova dimensione oltre le ontologie*. Il vissuto diventa una base sicura, un porto concreto dove l'atto psichico è colto nella sua *ovσία*, dove il fenomenologo *vede* – da qui scienza eidetica. Il contributo di Husserl, e della sua filosofia, è un punto di svolta all'interno delle dinamiche filosofiche speculative, le quali inaugurano un nuovo mondo, *il mondo della vita*.

Tra i discepoli husserliani, Edith Stein rimane l'unica erede della *lectio* fenomenologica, tanto da meritarsi l'unico posto disponibile all'interno del saggio della pensatrice Ales Bello. Heidegger non è di certo messo all'indice degli autori proibiti, ma non sembra assumere un valore pedagogico importante quanto quello della Stein. La visione steiniana della Ales bello mira al decisivo impulso rinnovatore della concezione di psiche. Essa non deve planare sul piano metafisico, tantomeno su quello psicologico-analitico, in quanto l'anima è un territorio squisitamente complesso. Proprio per questo l'autrice stimola a “riandare alla cosa stessa della psiche”³.

La voce steiniana risuona soprattutto a proposito di atti, allorché essi rispecchiano l'intimità spirituale e sono co-produttori, assieme all'io-puro, della *motivazione*. L'analisi, quindi, porta avanti l'ipotesi antropologica secondo la quale l'*homo* è insieme corpo, psiche e spirito.

I punti di accordo tra fenomenologia e psicologia si colgono quando un uomo è capace di vestirsi degli stessi panni di chi ha di fronte – attraverso quella nota delicata dell'empatia, di osservare le diverse prospettive, di avere coscienza di sé e dell'altro sé e di proiettarsi nel futuro progetto, nel *progettarsi* ritornando alle cose stesse.

Tornando a giorni più rimembrabili, affiora tra i pensatori Binswanger – psicopatologo e filosofo. Tale fusione di prospettive non può che far altro che edulcorare oggettivamente gli studi sul dilemma fenomenologico. La commistione dei due mondi, ci suggerisce l'autore, ci porta ad asserire che in ogni scienza umana è rintracciabile un'antropologia: un disturbo mentale, infatti, non deve essere coadiuvato da un'analisi teorica -corrispondenza tra sintomo e fisse categorie, ma si ha bisogno dell'incontro,

² Edmund Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol I, Einaudi, 2002, Torino.

³ Angela Ales Bello, op. cit., p 39.

ovvero dello svelamento ermeneutico della pluralità dei significati. La filosofia può essere utile e non astratta se ci si rifà a qualcosa di concreto, entrando *in contactum* con l'oggetto. Si deve “cogliere la Sache”⁴ nel contesto della persona, proprio perché il dato percettivo della patologia è in riferimento alla psichiatria, mentre quello “fantasioso” è in riferimento alla psicopatologia fenomenologica. Lo sguardo attivo dell'Ales Bello evidenzia, però, un problema: se ci si sofferma sull'esistenza di un individuo viene meno il prerequisito della fenomenologia, quale quello della messa tra parentesi del mondo esterno. In realtà, continua, si può vedere un tentativo di ricerca antropologica in Husserl, che fu però eliminato da Heidegger in quanto egli poneva la sua ricerca *solo e solamente* sull'esistenza, togliendo alla temporalità uno statuto scientifico. Nel filosofo di *Essere e tempo* infatti, l'ontologia è eternamente giustificata a discapito – completa eliminazione – di un'antropologia, mentre in Husserl essa trova uno sfogo esistenziale all'interno della sfera hyletica – e quindi all'interno della relazione soggetto-soggetto.

Erede teoretico di Binswanger, Callieri propone un'edulcorata visione dell'esistenza: *sofferente*⁵. Se Callieri afferma che “*nihil praeter individuum*”⁶ - l'essere umano si manifesta nella sua singolarità irriducibile, l'uomo è allora indubbiamente una complessità strutturale non riducibile a schemi o strutture scientifiche. Non si può violare la libertà del *tu* con tutto il complesso del mondo che gli appartiene. Nasce quindi l'esigenza di vedere il malato come connubio di approccio scientifico e partecipazione umana. L'entro-patia, nondimeno, coglie il senso del vissuto dell'altro, le storie di vita, l'esserci nella storicità, la temporalità legata ai vissuti che si vivono in quanto essa stessa ne è fondatrice. Il disturbo mentale è una modalità di esistenza particolare, per cui bisogna penetrare nel senso della parole dette. L'esperienza dell'altro non deve essere vista come qualcosa di *alienus*, ma come un *alter ego*⁷. Quello che si evince dalle parole spese su Callieri è un'importanza lezione umana, una lezione morale e virtuosa.

La psicopatologia, quella fenomenologica, quindi non è una scienza che pretende di cogliere i significati universali e imporre rigidi

⁴ Ivi, p 55.

⁵ Ivi, p 73.

⁶ Ibidem.

⁷ Ivi, p 85.

accomodamenti settoriali per le diverse patologie, ma anzi ne carpisce il senso ultimo esplorando la totalità della dimensione umana. Astrarre significa porre in assoluta ed universale oggettività un dato, ma significa anche allontanarsene – ci si allontanerebbe quindi dall'uomo e dal caso patologico in esso presente. Il continuo cercare universalità – quasi nel tendere ad una consolazione gnoseologica, porta al continuo scavo interiore, il quale in ultima analisi pare impossibile in virtù del fatto che il fondo è come un orizzonte: più ci si avvicina, più ci si allontana da esso. Ancora una volta, *ritornare alle cose stesse*.

Si conosce, si riconosce e si viene riconosciuti: ecco l'importanza dell'altro. L'esistenza diventa irripetibile, l'atto vissuto è irripetibile così come le emozioni e i sentimenti legati ad esso.

Una delle peculiarità dell'uomo, da ormai due millenni, è *trascendere*. Il divino è visto come una presenza necessaria per la quale è più lieto vivere – una risonanza che richiama il pensiero di Pascal e la scommessa su Dio. Si può accettare o meno questa presenza, così come si possono avere diverse tipologie di religiosità: bisogno di sicurezza, impegno morale ecc. Essa risulta un'apertura verso un altro mondo, verso una luce diversa che, nel caso del soggetto patologico, può essere barlume di speranza, forza vitale e incessante, motore immobile del proprio vivere.

La religione diviene traccia del sé e in quanto traccia di sé stessi, fenomenologicamente, anche traccia dell'altro. È la curiosità della conoscenza che spinge l'uomo a conoscere. La conoscenza però non è mai solipsistica, essa è affezionato umano e desiderio di condivisione: tale condivisione è sempre in rapporto con l'altro, in virtù del fatto che la propria psiche è un codice cifrato tanto quanto quella di chi ci è di fronte. Socrate si pronunciò per il γνῶθι σεαυτόν, io aggiungerei, per la naturale predisposizione umana, γνῶθι ἑκαστόν – conosci ciascuno.

Cosimo Bianco

Michela Pereira: *Ildegarda di Bingen. Maestra di sapienza nel suo tempo e oggi*, Gabrielli Editori, Verona 2018, pp. 176.

Uno degli obiettivi del volume di Michela Pereira *Ildegarda di Bingen. Maestra di sapienza nel suo tempo e oggi* è quello di “nutrire la consapevolezza delle donne”, offrendo loro un panorama completo su una delle pensatrici più suggestive della storia del pensiero. Nell’introduzione al suo volume Michela Pereira dichiara infatti che tale contributo nasce nel solco del suo attivismo femminista, fornendo così l’indispensabile premessa da tener presente prima di iniziare la lettura: l’autrice intende trovare in Ildegarda non solo un importante momento del pensiero medievale ma anche un’indispensabile fonte d’ispirazione, che risulti utile per ripensare il ruolo troppo spesso taciuto delle donne nella storia.

Lo studio di Michela Pereira menziona anzitutto le principali fonti biografiche di cui la storiografia dispone per ricostruire la vita di Ildegarda. L’autrice rievoca così l’importante ruolo svolto dai redattori della *Vita sanctae Ildegardis* – ovvero da Ghiberto di Gembloux, Teodorico di Eternach e Goffredo di Disibodenberg – per poi ripercorrere i momenti salienti della prima fase di vita della badessa: l’appartenenza all’aristocrazia renana, l’affidamento a Giuditta di Sponheim, l’ingresso al seguito di questa nel monastero benedettino di Disibodenberg e dunque la vita monastica scandita dalla regola benedettina.

Proprio nel contesto monastico si svolsero gli anni di apprendistato di Ildegarda, dove incontrò l’indispensabile Volmar, grazie a cui ella decise di intraprendere “l’impresa di scrivere”; seguendo la tesi di Peter Dronke, secondo cui Ildegarda non poteva essere completamente illetterata ma, seppur priva di una formazione scolastica, doveva essere stata capace di perfezionare progressivamente la sua competenza grammaticale e retorica¹, Michela Pereira si sofferma ad analizzare il rapporto che Ildegarda poteva aver instaurato con l’imprescindibile figura di Volmar, il suo fedele segretario. Così, dopo aver escluso l’ipotesi che Volmar sia stato solo la “penna” di Ildegarda, la Pereira vede in lui una figura paragonabile a un *opinion maker* politico, la cui competenza non si poteva limitare alla sola correzione formale

¹ Peter Dronke, *Women writers of the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, p. 194.

e grammaticale dei testi ildegardiani, ma doveva fungere da vero e proprio sostegno intellettuale e spirituale. Una volta definito il ruolo del pilastro della scrittura ildegardiana, l'autrice prende in esame le condizioni concrete del processo di scrittura, che intende come il frutto di un gruppo di lavoro, costituito oltre che da Volmar anche dalle altre monache attive nello Scrittorio.

Nel paragrafo intitolato “Una profezia per tempi nuovi” l'autrice riconduce l'esperienza interiore di Ildegarda a una ben determinata tradizione testuale, quella cioè dei Padri della Chiesa ma anche e soprattutto quella di Giovanni Scoto Eriugena, la cui influenza non è trascurabile sullo sviluppo intellettuale della badessa. Attraverso quest'operazione di collocamento di Ildegarda all'interno di una ben determinata tradizione di pensiero, la profezia di Ildegarda si libera della sua autoreferenzialità e viene letta in relazione alla tradizione di appartenenza; l'autrice individua così alcuni richiami testuali – più o meno espliciti – all'*Periphyseon* e al *Prologo di Giovanni* di Giovanni Scoto Eriugena e dipinge Ildegarda non soltanto come esponente del pensiero monastico ma come vera e propria paladina di questo al fianco del suo principale condottiero – ovvero Beranardo di Chiaravalle, il “papa senza tiara” – insieme uniti contro il nemico comune della cosiddetta “teologia scientifica”, che vantava tra i suoi principali esponenti Pietro Abelardo.

Il secondo capitolo del libro analizza l'aspetto contenutistico delle opere della badessa renana, partendo dallo *Scivias*; l'autrice individua in quest'opera il “momento saliente della produzione ildegardiana”, non solo perché lo *Scivias* è la prima opera in senso cronologico di tale produzione, ma soprattutto perché è proprio con quest'opera che Ildegarda legittima la sua scrittura. Analizzata la struttura ternaria dell'opera, Michela Pereira si sofferma a delineare i tratti più originali di questa scrittura “fuori dal comune”, difficile da inquadrare in un genere letterario specifico; quella di Ildegarda è infatti una scrittura intrisa di riferimenti ai testi sacri, che tuttavia assai si distanzia dai commenti e dalle glosse dell'esegesi biblica: il termine allora che la Pereira sceglie per designare il genere di scrittura proprio della badessa renana è quello di “metacommento”, in cui le immagini originano nella visione e conferiscono al testo sacro un senso nuovo, senza che tuttavia sussista tra immagini e sacra scrittura una diretta corrispondenza.

La riflessione della Pereira si occupa poi identificare gli aspetti dottrinali che hanno reso così esitante la badessa nel rendere pubbliche le sue visioni e che coincidono al contempo con le più originali sfumature del suo pensiero, e cioè la rivalutazione del corpo umano e la critica alla corruzione della chiesa. L'insistenza sulla centralità del tema del corpo costituisce uno

degli aspetti più significativi dell'interpretazione che Michela Pereira propone del pensiero di Ildegarda²; il richiamo alla sua critica politica rivela poi la sottile e puntualissima analisi del contesto culturale in cui operava Ildegarda, colpito in quegli anni dallo Scisma d'Occidente. Il senso del tempo e della storia che emerge soprattutto nel *Liber divinorum operum* è il senso drammatico dell'avvicinamento dell'Anticristo; quel che appare inconsueto della decadenza storica descritta in quest'opera singolare è – afferma la Pereira – il suo riferimento non solo alla società umana in senso spirituale, ma in un senso fisico e corporale, tanto da far riferimento finanche all'ambiente naturale: nell'ultima visione ivi descritta Ildegarda afferma che la *viriditas* della terra – concetto centrale in tutti i suoi scritti, non soltanto in quelli naturalistici – si indebolisce via via che l'Anticristo si avvicina. La sua critica politica trasversale fa del corpo punto d'appoggio privilegiato, leggendo nella corporeità creaturale non un pesante fardello, ma il più nobile strumento per proseguire l'opera del creatore. Il carattere tenace e l'attivismo politico della badessa emergono poi nel racconto che la Pereira offre della sua lotta alle eresie, prima tra tutte quella catara: lotta che condurrà nelle sue predicazioni pubbliche, dove eccezionalmente una donna girerà e oltrepasserà la regione del Reno per rendere manifesta una parola che è suo compito divulgare e grazie alla quale potrà emancipare la sua condizione femminile.

Nel terzo capitolo Michela Pereira affronta più nel dettaglio le principali dottrine di riferimento, tra le quali spicca per importanza la dottrina delle virtù, trattata ampiamente nell'opera della maturità di Ildegarda, il *Liber vite meritorum*. L'analisi della Pereira muove dalla descrizione del linguaggio simbolico con cui in quest'opera Ildegarda si riferisce a vizi e virtù, scegliendo di esprimere la loro relazione intrinseca in forma di dialogo, così da esplicitare la diretta e puntuale corrispondenza tra singoli vizi e singole virtù. L'autrice sottolinea come a differenza dei suoi contemporanei Ildegarda non si limiti alle sole virtù teologali e cardinali, ma ne enumera di nuove, rivelando in tal modo un'articolata riflessione etica. Proseguendo il suo studio dottrinale, la Pereira si sofferma poi su quello che definisce “il punto di massima originalità del pensiero ildegardiano”, ovvero la concezione cosmologica. Anche in questo caso l'autrice non manca di guardare al contesto filosofico contemporaneo a Ildegarda, al fine di riconoscerne le più importanti fonti d'ispirazione e di valutarne i tratti di maggiori originalità. Non manca allora il riferimento alla Scuola di Chartres, dove la terza persona

² Si pensi al fondamentale contributo di Michela Pereira, *Maternità e Sessualità femminile in Ildegarda di Bingen*, *Quaderni storici* 15 (1980), pp. 564-579.

trinitaria con un'abile mossa filosofica veniva identificata con l'*Anima mundi* della filosofia platonica, rendendo in tal modo lo Spirito Santo immanente alla natura. Ildegarda pur essendo molto vicina a questa tradizione nell'identificazione dello Spirito con l'*Anima mundi* platonica, si allontana dagli errori di questa (che porteranno alla condanna per panteismo al concilio di Sens nel 1141), concependo il creato come spazio proprio della razionalità umana, dove il ruolo creatore dello Spirito rimane trascendente. L'analisi della Pereira procede puntuale nel segnalare gli aspetti più significativi della visione creazionistica di Ildegarda, quali le immagini del cosmo rappresentato prima come uovo e poi come ruota e, soprattutto, il ruolo strategico e rivalutativo del principio femminile svolto dalle virtù e dalla mediazione di Maria. Proprio quest'ultimo aspetto appare tra i prediletti della Pereira, la quale, come racconta nella sua *Introduzione*, ha iniziato a studiare Ildegarda proprio nel seno di movimenti femministi: la rivalutazione del femminile da un punto di vista teologico-ontologico è un tema che non poteva dunque sfuggire alla nostra autrice, la quale trova in esso importanti suggestioni, legate soprattutto alla concezione della corporeità nel pensiero ildegardiano. Per definire la ferma opposizione di Ildegarda al dualismo anima-corpo, la Pereira propone una cosiddetta "formula dualitaria", in assonanza con la composizione trinitaria di Dio: se Dio è una persona in tre nature, l'uomo sarà allora una persona in due nature, affatto in reciproca antitesi. Come dunque non c'è male nella duplicità di anima e corpo, non può esserci male nella duplicità interna al corpo stesso, quella cioè tra maschile e femminile, principi che Ildegarda intende complementari e la cui unione è non solo lecita ma necessaria per proseguire l'opera di Dio. Guardando a uno dei trattati naturalistici di Ildegarda, il *De cause et cure*, si rivela allora una visione della donna, della vita coniugale, dell'affettività sessuale e del parto del tutto inusuale, in cui le differenze di genere vengono meno: è questo allora il senso del titolo del libro di Michela Pereira *Ildegarda di Bingen. Maestra di sapienza nel suo tempo e oggi*, proprio perché grazie a certe intuizioni la badessa renana mantiene un dialogo vivo e acceso con le più significative tendenze della filosofia contemporanea, quale appunto la *gender theory*. Basandosi su tali premesse, la Pereira definisce allora il pensiero di Ildegarda "deviante" rispetto alla ragione scolastica del suo tempo.

Dopo aver ripercorso le difficoltà legate alla storia testuale dell'opera naturalistica di Ildegarda, la quale doveva esser stata concepita come un'unica opera sotto il titolo di *Liber subtilitatum* pervenutaci invece divisa nelle opere della *Physica* e del *De cause et cure*, la Pereira passa ad analizzarne i contenuti partendo dalla spiegazione del termine *subtilitates*: gli

aspetti sottili delle creature non sono immediatamente percepibili dai sensi ma possono essere riconosciuti nella *visione*. Ecco allora che si spiega il nesso tra le opere profetiche e le opere naturalistiche di Ildegarda: la salvezza dell'anima passa attraverso la salvezza del corpo e l'attenzione verso la cura diventa indispensabile per restituire all'uomo lo stato di salvezza.

Nell'ultimo capitolo l'autrice passa a indagare la fase finale della vita di Ildegarda e, come evoca già il titolo, mira a definire quale "eredità" Ildegarda abbia lasciato alla sua comunità, per ripercorre i momenti salienti del "dopo Ildegarda", quali il difficoltoso processo di canonizzazione, la manipolazione di Gebeone, le prime edizioni a stampa delle opere. Nella sua conclusione Michela Pereira non poteva che coronare il suo minuzioso lavoro di ricostruzione storica tentando di stabilire il valore di quella parte di eredità che il pensiero ildegardiano ha destinato invece alla cultura contemporanea, la quale presenta una sfaccettata capacità ricettiva. L'autrice non manca infatti di far menzione di tendenze diverse, molto spesso opposte al rigore accademico, che hanno cercato nella "Sibilla del Reno" un'importante fonte d'ispirazione, quali i movimenti femministi, il ritrovato interesse per le sue composizioni musicali, le inclinazioni olistiche di una certa medicina. Tali tendenze, secondo quanto sostenuto da Laurence Moulinier, corrono il rischio di sviluppare un "culto della personalità"³, sul quale rischio l'autrice si sofferma a riflettere, proponendo un atteggiamento sì vigile, ma di leale apertura nei confronti del pubblico non specialista: benché Ildegarda sia diventata una sorta di "icona pop", l'autrice continua a cogliere nelle varie letture "suggerimenti interpretativi importanti", che rendono questa singolare figura non solo un importante referente del pensiero medievale ma anche un simbolo dell'emancipazione femminile.

Marilena Panarelli

³ Laurence Moulinier, *Hildegarde de Bingen, les plantes médicinales et le jugement de la postérité*, *Scientiarum Historia* 20 (1994), pp. 77-95.

Pio Colonnello: *Fenomenologia e patografia del ricordo*, Mimesis, Milano-Udine 2017, pp. 151.

Molti studi sono stati condotti sulla reversibilità o meno del tempo. E il passato, la percezione del passato? È lineare tanto quanto lo scorrere del tempo, ed è necessitato da tale direzione? Con questo volume, Colonnello intende gettare una luce diversa sulla costruzione dei ricordi, partendo dalla percezione che dà loro vita per arrivare alla «destrutturazione e ristrutturazione della rapsodia dei ricordi» (p. 29), passando per il potere redentore della *pietas* del pensiero.

La tesi di fondo è che non esiste piena corrispondenza tra il passato e il ricordo del passato, anzi è addirittura necessario che tale corrispondenza non esista perché il pensiero e la memoria possano dirsi sani. Garante di questa distanza dalla percezione originale è il «ricordo di fantasia», che grazie all'intenzionalità temporale della coscienza è capace di presentificare lo scorrere degli eventi indipendentemente dal loro ordine cronologico, partendo da un punto qualsiasi del flusso, come bene ha chiarito la fenomenologia husserliana: «se la sensazione va ritenuta la coscienza originaria del tempo, in cui si costituisce l'unità immanente fenomenologica (colore, suono, desiderio, piacere, ecc.), il fantasticare è allora la modificazione di questa coscienza del tempo, è “presentificazione”» (p. 21).

È chiaro allora che non può darsi un “eterno ritorno dell'uguale” che, nietzscheanamente, addosserebbe un insopportabile carico di tragicità a ogni respiro di un *Dasein* inerme di fronte a un'ineludibile ciclicità. Ma l'umano ha l'immenso dono di essere un animale semantico, per cui è capace di dare al passato un'investitura di senso sempre nuova: «se è vero che i fatti sono incancellabili, se essi appaiono “pietrificati” nel loro essere-stato, in compenso il senso degli avvenimenti non è fissato una volta per tutte» (p. 47).

In condizioni patologiche, però, il ricordo porta con sé una colpa originaria, dolorosa e inestinta, e impedisce l'esercizio di un oblio attivo e benefico, l'«*oblio selettivo*» che dovrebbe lasciare a galla nel mare della memoria solo i ricordi ridisegnati dall'esperienza autobiografica. Una simile colpa è assimilabile a quella che rende profondamente *infelice* la coscienza hegeliana: essa, ferma alla staticità della certezza sensibile, è priva della fondamentale mediazione del pensiero, frammentata e incapace di compiere un atto che dia unità e continuità ai singoli *hic et nunc*.

È qui di particolare interesse lo studio di un caso letterario, quello del borghese Ireneo Funes, quale esempio di coscienza infelice assimilabile al caso di Jill Price e degli altri pazienti ipertimesici studiati da McGaugh. La

sindrome ipertimesica (HSAM), infatti, impedisce a questi soggetti di dimenticare anche solo un dettaglio della loro storia, rendendoli quasi la negazione incarnata del tempo. Secondo Bettocchi, questo cumulo di ricordi non è altro che un'illusione: «Benché Ireneo ritenga di poter rivivere, alla chiara luce del mattino, retrospettivamente il passato, ancora una volta e innumerevoli volte, presentificando «ogni indicibilmente piccola e grande cosa», e ogni attimo e ogni pensiero e sospiro, nondimeno è immerso nella piena cecità, mancandogli la capacità di riordinare nell'unità immanente della coscienza l'indefinita molteplicità degli *Erlebnisse* in un unico flusso» (p. 36).

A Ireneo Funes, in breve, sembra mancare la capacità di cucire le trame dei ricordi con la *pietas* benedicente del pensiero. L'unico modo per redimere il passato, secondo Colonnello, è la misericordia, «occulta risorsa» di eredità cristiana, come strumento del perdono – cioè del dono intensificato – che, eliminando la pretesa di una reciprocità, determina un importante cambio di prospettiva. Per prendere coscienza del *continuum* del tempo, dunque, è necessaria «una diversa *Stimmung* nei confronti del passato: il varco è aperto appunto dalla misericordia, spesso considerata sinonimo della capacità di perdonare. Misericordia e perdono annientano l'irreversibilità del passato, inserendo una falla – o un ventaglio di possibilità – tra il *continuum* spazio-temporale fossilizzato nella necessità del già stato e testimoniando, in tal modo, la libertà di svincolarsi dalle conseguenze di ciò che è stato» (p. 69).

«Perdonare è *agire*»: l'azione dettata da misericordia riabilita la volontà soggettiva, dischiude un orizzonte di nuove possibilità che annulla il passato. Non è un caso, quindi, che oblio e perdono siano connessi e interdipendenti: entrambi rimandano a un'azione e a un ruolo attivo del soggetto.

La prospettiva teoretico-fenomenologica di Colonnello apre, infine, a un'originale lettura dell'orizzonte temporale teorizzato da Nietzsche nell'aforisma 341 de *La gaia scienza*. In quest'ultimo, secondo l'Autore, al recupero della concezione ciclica del tempo tipica dell'antichità si somma l'esperienza culturale del cristianesimo delle origini, di cui i Greci erano ovviamente privi. Il momento del perdono diventa così l'attimo immenso del *Kairòs*, l'istante decisivo dell'esistenza in ogni suo momento: dinanzi alla porta carraia, il passato risignificato e il desiderio di «infuturamento» (p. 119) si influenzano ormai reciprocamente. La de-cisione, il taglio che spezza la circolarità e vince sul dolore, consiste insomma in un recupero della peculiare condizione di finitudine e temporalità del *Dasein* che, nell'esperienza quotidiana della “cura” autentica, sovverte la linearità del tempo, si

riappropria del vissuto e costruisce di volta in volta un nuovo, prima impensato, orizzonte. «È dunque l'istante della decisione che rende possibile la flessione circolare del tempo, in modo da fare coincidere non solo il nuovo inizio con l'eternamente ritornante, ma anche il "così fu" in "così volli che fosse", cioè in modo da riscrivere retrospettivamente la catena degli eventi, che fece precipitare la volontà nella cupa pesantezza del già stato. L'attimo della decisione, il *Kairòs*, è pertanto ciò che permette di cogliere l'immagine-tempo nel suo stato puramente potenziale (tempo in *posse*), nel processo della sua formazione (tempo in *fieri*) e, infine, nello stato costruito (tempo in *esse*)» (p. 121).

Daria Baglieri

Lila Eva Kampmann (a cura di): *Marilynne Robinson*, Ed. Einaudi, Torino 2017, pp.273.

È nata nell'Idaho (America nord-occidentale) e vive nell'Iowa (America centro-settentrionale) dove svolge la sua attività di scrittrice presso il laboratorio Iowa Writers Workshop e dove insegna scrittura creativa presso l'Università di Iowa City. Ha settantaquattro anni, ha scritto quattro romanzi e due raccolte di saggi, si chiama Marilynne Robinson ed è considerata una delle più grandi scrittrici viventi.

Già nel 1982, col romanzo d'esordio *Le cure domestiche*, vincitore del Premio PEN/Hemingway Award, si era fatta notare ed era assurta ad una fama che sarebbe durata.

Erano venute poi, negli anni '90, le raccolte di saggi nei quali la Robinson, protestante credente, trattava di problemi religiosi e in particolare della dottrina calvinista, della quale è una convinta e fervente sostenitrice.

Nel 2005, a distanza di molti anni dal primo romanzo, era venuto il secondo, *Gilead* (Pulitzer Prize for Fiction), nel 2009 il terzo, *Casa* (Orange Prize for Fiction) e nel 2014 il quarto *Lila* (National Book Critics Award). Nel 2012 la Robinson è stata insignita della National Medal of Arts and Humanities da Barack Obama che in precedenza l'aveva intervistata.

Insieme a *Gilead* e a *Casa*, *Lila*, recentemente riproposto dalla Einaudi, fa parte della "trilogia di Gilead", l'antica cittadina del Midwest che, con i suoi dintorni, è stata l'ambiente delle opere della Robinson. In queste si dice di un'America povera, fatta di periferie, di bassifondi, di sobborghi, di villaggi sperduti, di case abbandonate dove si vive di stenti, di miseria, si soffre il freddo, la fame e non si è mai sicuri del giorno successivo. Anche il reato, la violenza rientrano in questa vita ed anch'essi sono rappresentati dalla scrittrice.

Nei romanzi della trilogia, venuti dopo i saggi di carattere teologico, ricorre la figura di un religioso posto di fronte ai problemi di un ambiente di degrado, dove è difficile pensare che le tante pene sofferte possano essere alleviate dalla fede. Ampio, esteso diventa il confronto che la Robinson avvia in queste opere tra la religione, i suoi rappresentanti e il mondo nel quale si trovano ad operare. Qui l'uomo di fede scoprirà che non sempre la religione può dare una risposta alle richieste che provengono da quell'umanità, si sentirà assalito da gravi dubbi, percorso da profonde inquietudini. Perderà quelle certezze che credeva di aver raggiunto anche se non smetterà di dire, di fare in nome di quel Dio nel quale fermamente crede e del quale attende di vedere i segni. La religione al confronto con i gravi problemi dell'esistenza

mostra la Robinson nei suoi romanzi migliori e molti di quei problemi lascia irrisolti poiché necessità, urgenze, situazioni proprie di una vita, di un'umanità in pena consentono che accanto al bene, all'amore, all'innocenza, al perdono trovino le loro ragioni pure il male, l'odio, il reato, la colpa.

In un mondo dove tanto difficile è diventato vivere di regole morali, dove arduo si è fatto il compito della religione, si addentra la Robinson con i suoi romanzi e lo rappresenta in tutti gli aspetti, in ogni particolare. Sono, infatti, così abilmente, sapientemente costruiti che niente tralasciano dei luoghi, degli eventi e delle persone che compaiono. Immenso diventa lo sguardo della scrittrice, sempre di più contiene la sua scrittura. Molto con essa la Robinson si propone di ottenere, molti traguardi vuole raggiungere: vuole ripristinare la tradizione del grande romanzo americano che vede guastata dagli scrittori dei tempi moderni, dalle loro tante voci, vuole fare della letteratura un compito, una missione, vuole assegnare ad essa una funzione non solo di carattere morale ma anche civile, sociale, vuole colmare con essa le separazioni, le fratture che si sono create nella nuova società americana, vuole fare della religione una delle vie più importanti, la più importante, la più idonea a riportare all'unità perduta poiché capace è la religione di rivalutare quelle risorse, quei mezzi che sono propri dell'uomo, della sua anima, del suo spirito, vuole procurare alla sua Gilead, al suo Iowa, una dimensione che superi quella reale, limitata e diventi ideale, universale, vuole valere per tutti, arrivare a tutti ed anche per questo il suo linguaggio, la sua espressione è così semplice, elementare. E' fatta di periodi brevi, di parole isolate, è molto simile al parlato anche se ad un parlato carico di pathos poiché voce di gente che in continuazione lotta, spera, fallisce, che mai smette di pensare, di fare.

Tanto si propone di ottenere la Robinson e ci riesce con romanzi che, come quelli veri, quelli delle grandi epoche, procedono senza mai fermarsi, senza mai finire di accogliere nuovi elementi, di far rientrare nuove situazioni, di far conoscere nuove verità, senza mai abbassare il tono. Con la Robinson si torna a sapere come si scrive un romanzo in tempi che sembravano averlo dimenticato.

Come altri personaggi di altre opere della scrittrice anche Lila è stata una bambina povera, sola, anche lei è stata abbandonata sui gradini di una chiesa per ben due volte e per due volte è stata ritrovata, aiutata, salvata, assistita da Doll, una donna matura, sola, che le gravi esperienze della vita hanno reso dura, forte, coraggiosa. La sua figura, insieme a quella di Lila, percorrerà l'intero romanzo senza che mai si sappia con esattezza chi è, da dove viene, cosa ha fatto. Il suo coltello, da lei sempre affilato, costituirà il

suo segno distintivo, specie quando lo donerà a Lila, diventata grande, perché si ricordi di lei e lo usi per i bisogni più elementari e solo in caso di necessità per spaventare o colpire.

Doll, invece, aveva colpito con quel coltello, aveva ucciso, forse il padre di Lila, ed a causa di quel grave avvenimento, rimasto sempre senza spiegato, Lila aveva dovuto abbandonare un'occupazione sicura e iniziare una vita raminga, povera, carica di incertezze, di paure, di disagi, di rischi, di pericoli. Aveva sopportato situazioni tra le più gravi, era giunta a prostituirsi, aveva scoperto di non poter esigere molto dagli altri perché molto ignorante era rimasta, non conosceva il significato di molte parole, non sapeva di chi era figlia, perché si chiamava Lila, non sapeva scrivere né poteva attirare alcuna attenzione essendo sgraziata, tozza, goffa. Non smetterà, tuttavia, di pensare ad una vita diversa, a posti diversi pur vedendosi costretta a vagare tra i villaggi, le capanne, i boschi, le acque intorno a Gilead, in quella sterminata America centrale di metà del secolo scorso rimasta lontana dai processi d'industrializzazione, di arricchimento che avevano interessato altre parti del continente. Lila, però, non era sola, molte altre persone incontrerà, molte altre vite di poveri conoscerà e questa diventerà quell'umanità fatta di derelitti alla quale tanto ci tiene la Robinson scrittrice. In un mondo così desolato, tra le rovine dove spesso senza meta si muove Lila, la scrittrice fa comparire Dio, stavolta tramite la figura del reverendo del posto, John Ames, che s'innamora di Lila, la sposa nonostante la differenza di età ed hanno un figlio.

Quella grazia divina, della quale la Robinson è tanto convinta, sembra abbia liberato Lila dalle sue sofferenze dal momento che le ha assicurato una vita serena, sicura in casa del reverendo. Tutto questo, però, non basta a farle dimenticare chi è stata, dove è stata ma glielo fa ricordare continuamente e la fa dubitare delle comodità raggiunte, glielo fa considerare sempre in pericolo, la porta a pensare a cosa può succedere. Un continuo, interminabile movimento tra passato, presente e futuro, tra il dolore di prima, il piacere di adesso e la paura di dopo attraversa la sua mente e percorre l'intero romanzo. Neanche Dio, per lei rappresentato da John Ames, riesce a liberarla da tale condizione del suo spirito, neanche Dio risponde con precisione alle continue domande che Lila si pone sul significato dell'esistenza, sui motivi del male, su cosa si debba intendere per bene, su come si possa essere buoni pur avendo fatto del male, su quanto ci sarà dopo la morte, se la fine per sempre o l'inizio di un'altra vita, su dove, come questa avverrà.

La religione, Dio e per loro John Ames non sempre riescono a rispondere a queste e ad altre domande di Lila nonostante lei sia molto

ignorante e il suo interlocutore, suo marito, molto dotto. Lei, però, è vissuta più di lui, ha conosciuto da vicino la vita della strada, dei tuguri, della povertà, della violenza e niente sembra riuscire a riscattarla da tanto dolore, niente sembra possa liberarla dai suoi gravi dubbi.

Come in altri romanzi anche in questo la scrittrice ha raggiunto con Lila il suo personaggio emblematico, il suo eroe destinato a rimanere diviso tra positivo e negativo, luce ed ombra, speranza e delusione, vita e morte. Lei la Robinson trasforma nel simbolo di quell'umanità americana rimasta nelle sue condizioni, con lei mostra di vivere l'anima di quell'umanità, di voler essere la sua coscienza, la sua voce, la sua scrittrice, di non voler distinguere tra la vita e l'opera.

Antonio Stanca

A cura di Hervé A. Cavallera

Julius Evola: *Da Wagner al jazz. Scritti sulla musica 1936-1971*, a cura di P. Chiappano, prefazione di M. Donà, Jouvence, Milano 2017, pp.184.

Il volume raccoglie, in ordine cronologico e con apparato critico degli scritti evoliani sulla musica, scritti interessanti non solo per alcune considerazioni in sé (cfr. *La filosofia del "jazz"* e *Ebbrezze sacre e profane*), ma perché mostrano aspetti altrimenti poco noti della vita di Evola, e tuttavia usuali di chiunque trascorre del tempo a divagarsi in casa: nella fattispecie il suo ascoltare la radio prima e il seguire la televisione poi, con le considerazioni conseguenti.

In realtà, Evola esordisce nel mondo della musica in maniera inatteso. Nell'articolo *La filosofia del "jazz"* del 1936 si schiera apertamente per il ritmo puro e liberatorio. «Il jazz ha virtualmente ucciso il "demone anticlassico della musicalità", la tenace nostalgia romantico-patetica dell'anima borghese ottocentesca. Come principio, esso evoca forze di pura azione, di puro ritmo, con un processo che, senza averne l'aria se non attraverso qualche riferimento a elementi della musica dei selvaggi, riporta a non poco delle vocazioni menàdiche primitive» (p. 71). Ecco: la valutazione positiva del jazz, in un momento storico in cui il proprio Paese esalta la romanità e la italianità, è da Evola giustificata nel nome della verità delle forze primigenie della tradizione presenti nel ritmo primordiale che recupera l'azione pura, mentre la musica borghese tradisce la verità in nome del conformismo e della ipocrisia. Di qui lo scritto del 1937 in cui il filosofo denuncia la musica di Wagner, accusandola di aver inventato un mondo germanico fantastico a discapito di un reale recupero della tradizione, come avviene altresì, sempre secondo Evola, ne *Il vascello fantasma* in cui il dolciastro finale sfocia, a suo avviso, in «un nebuloso ed equivoco romanticismo sentimentale» (p. 89). Il bersaglio polemico è il mondo borghese e la spietata analisi che egli ha dei divertimenti notturni a Parigi, Amsterdam, Budapest, Bucarest è tra le pagine più lucide e smalziate che denunciano lo squallore dei mercimoni notturni.

Vero è che Evola intende la musica come una via che consente l'estasi, ossia l'uscire da sé, il superare la ristrettezza dell'io. Come Evola scrive nel 1957, «è cosa ben nota all'etnologia e alla storia delle religioni che a partir dalla più alta antichità il mezzo magico più corrente per raggiungere l'estasi è stato la danza individuale o collettiva quasi sempre accompagnata, da musica, da forme cantate e soprattutto dal puro ritmo» (p.146). Qui il senso

principale della riflessione evoliana che continua ad essere all'interno della tradizione, mentre le considerazioni che egli svolge da ascoltatore dei mezzi di comunicazione di massa dal dopoguerra in poi rientrano in quella cronaca che i più anziani ben ricordano.

Così nel 1952 Evola contesta l'ingresso della pubblicità nella radio (come avrebbe fatto Chaplin in *Un re a New York* del 1957 a proposito della televisione), contesta la musica leggera nostrana «fatta di canzonette sdolcinate e sceme» (pp.110-111) e il radiodramma. E questo non perché egli neghi la possibilità di uno svago sereno (come avveniva in coloro che frequentavano le operette), ma per la scadente qualità dei prodotti in sé. Ancora: in uno scritto del 1952 lamenta la decadenza del jazz e soprattutto condanna la diffusione di certa musica USA e di quella afro-cubana. «Una considerazione, nell'uno e nell'altro caso, s'impone, e cioè che questa voga mostra che oggi nei popoli bianchi le principali affinità elettive vanno verso ciò che è di pertinenza alle razze più basse: ai negri e ai meticci sud-americani. Come se, a voler cercar del ritmo, anche frenetico, in Europa non vi fosse nulla da trovare – ad esempio, ciò che potrebbe dare certa musica popolare romena e ungherese opportunamente trattata, la quale non solo ha “ritmo”, ma ha anche una “dinamica”» (p. 115), parole in cui è evidente il giudizio negativo verso alcune razze.

Di fatto Evola, che, anche a causa del suo impedimento fisico, è per così dire costretto a trascorrere del tempo davanti la televisione, critica la qualità della musica leggera di moda e dei suoi spettacoli come “Canzonissima”, riscontrando, come scrive in un articolo del 1971, nei costumi «un imbastardimento» e un «accelerato movimento regressivo» (p. 167).

Ora, nella sua articolata e appassionata Prefazione, Massimo Donà sottolinea che per la musica il grande momento di Evola è espresso negli scritti degli anni Trenta e «nulla avrebbe infatti più eguagliato, dai Cinquanta ai Settanta, la grande capacità profetica che aveva contraddistinto la sua riflessione musicologica pre-bellica. Quando, come abbiamo già avuto modo di rilevare, la stoffa del grande pensatore faceva ancora tutt'uno con la capacità di contraddire una quantità di luoghi comuni a cui si sarebbe lui stesso, peraltro, almeno nel seguito della propria ricerca, malauguratamente adattato e pedissequamente conformato» (p. 37). Così come Piero Chiappano nella sua Introduzione rivendica la giustezza dell'attenzione di Evola a quella musica che affida «alle sue possibilità “negromantiche” il contatto col sovramondo e periziare la reazione dell' “essere” agli spossamenti psicologici e trivialmente umani. [...] Questo perché se il clangore dionisiaco (baccano

deriva appunto da Bacco) porta in dote l'ebbrezza della liberazione, al contrario la discoteca vincola e opprime» (pp. 56-57).

Sta di fatto che gli scritti evoliani sulla musica non solo costituiscono un prezioso tassello per comprendere un pensatore complesso ed ancora non letto *sine ira et studio*, ma esprimono una riflessione su un passato anche recente, riflessione che induce a riconsiderare, tra l'altro, la questione non solo della musica contemporanea – e della musica leggera in particolare – ma dello stesso modo di porci dinanzi allo spettacolo, proprio all'interno di un processo che, per il tramite della musica, ha investito l'uomo contemporaneo.

James Williams Fowler : *Diventare adulti. Diventare cristiani. Sviluppo adulto e fede cristiana*, a cura di R. Gabbiadini e M. T. Moscato, Franco Angeli, Milano 2017, pp. 180.

James W. Fowler (1940-2015), ministro della Chiesa Unitaria metodista e professore presso l'Università di Emory ad Atlanta, è particolarmente noto per il volume *Stages of Faith* del 1981 nel quale, alla luce degli stadi del ciclo della vita di Erikson e degli studi di Levinson e di Gilligan, ha elaborato gli stadi della fede religiosa. Il tema è ripreso nel presente volume (*Becoming Adult. Becoming Christian*, 2000) e viene sviluppato nella prospettiva di una fede non strettamente confessionale, bensì attraverso quelli che egli giudica gli elementi identitari, soprattutto dopo che il Concilio Vaticano II ha reso la Chiesa cattolica «più pluralistica» (p. 41).

Attraverso un argomentare discorsivo, Flower pone al centro della ricerca il problema della fede e dichiara che per circa un decennio «i miei colleghi e io abbiamo intervistato un profondità, con un taglio semi-clinico, circa seicento persone» cercando di testare «se alcuni schemi di sviluppo, che sembrano afferire al campo dello sviluppo cognitivo, psicosociale e morale, avessero uno sviluppo parallelo nel campo della fede» (p. 79). Gli stadi della fede che Flower ritiene di poter attestare sono: la fede primitiva (quella della primissima infanzia), la fede intuitivo-proiettiva (tra i due e i cinque anni), la fede mitico-letterale (dai sei anni alla adolescenza), la fede sintetico-convenzionale (quella della adolescenza), la fede individuativo-riflessiva (tra i venti-venticinque anni, tipica di una fase di transizione), la fede congiuntiva (propria dell'età adulta), la fede universalizzante che è contrassegnata da due tendenze: il decentramento da sé e l'impegno cristiano nel mondo rivedendo il processo di valutazione. Nella fede universalizzante «la persona si decentra

a tal punto, nel processo di valutazione, fino a partecipare alla valutazione del Creatore, e valuta gli altri esseri umani – e il proprio essere – da un punto di vista che si identifica più con l'amore del Creatore per le creature che con la prospettiva di una creatura vulnerabile, difensiva e ansiosa» (p. 97). E prosegue: «l'andare oltre i valori, l'abbandonare, le fonti deperibili del potere, che sono elementi del movimento verso la fede universalizzante, sono il frutto di una risposta radicale della persona innamorata e fiduciosa dell'amore totale di Dio» (ibid). In tal modo si cerca di delineare l'obiettivo della vita cristiana, più che di registrarlo.

Di là da questo, il discorso di Fowler, che era sempre un pastore protestante e non va dimenticato, rimane interessante e ricco di suggestioni proprio perché teso a puntualizzare lo spirito della religiosità. Di qui il suo tentativo di delineare che cosa possa essere un "classico cristiano" e quale sia la caratteristica della vocazione che egli spiega con l'essere in partenariato con il Dio creatore, in partenariato con l'azione di governo di Dio, in partenariato con l'azione di liberazione e di redenzione di Dio. «Noi uomini, creati a immagine di Dio, siamo costituiti dalla risposta alla chiamata di Dio per questo partenariato. Dio, chiamandoci all'esistenza, costituisce ciascuno di noi nella nostra unicità e nel nostro speciale compito della vita» (p. 120). Pertanto, «*la vocazione è la risposta che la persona dà, con tutta se stessa, all'invito di Dio, e alla chiamata in partenariato*» (p. 122). Per questo, secondo Flower, occorre "orchestrare" il proprio tempo libero, le proprie relazioni, il proprio lavoro, la stessa vita privata e pubblica «in modo da mettere tutto a disposizione degli scopi di Dio, nel servizio di Dio e del prossimo» (p. 122). Si tratta, come si vede, di impostare una comunità di veri cristiani se non proprio di santi, secondo quello spirito tipico di quelle comunità che vogliono costituire in terra la *communitas* dei devoti, dei devoti liberati dalla competizione, dalla concorrenza, dall'invidia e così via. La prospettiva, in effetti, è appunto quella della realizzazione in terra di una comunità di santi. Scrive infatti Flower: «il nucleo narrativo cristiano si concentra sull'amore del Creatore per le creature, sulle azioni decisive del Creatore per restaurare una relazione con le creature, e per condurre a un compimento glorioso la visione di una comunità definitiva di giustizia, di amore, di pace. *Vedere* l'azione del Dio Sovrano nella storia significa sentirsi chiamati a collaborare. Si tratta di un partenariato nell'amore, nella speranza, nella sofferenza redentivo liberativa, e nella gioia incomparabile e la ricchezza della comunione con dio e con tutte le creature» (p. 141). Di qui, come abbiamo detto, il realizzarsi delle comunità cristiane. «La comunità di fede, nella situazione ottimale, è una "ecologia di vocazioni"». In termini di

microcosmo, la comunità cristiana è segno e anticipazione di una comunità universale, nella quale la nostra chiamata sarà complementare, e in cui i nostri talenti, energie, passioni, affetti e virtù si fonderanno con la gloria e il servizio di Dio» (p.151).

Il volume che esce nella collana “L’esperienza religiosa. Incontri multidisciplinari” diretta da Maria Teresa Moscato, Andrea Porcarelli e Roberto Cipriani, oltre ad avere una forte valenza educativa è da un lato un interessante tentativo di fissare gli stadi e le stagioni della religiosità umana e dall’altro una esortazione alla vera vita cristiana. Per il primo aspetto, come si è detto, si giova degli studi di Erik H. Erikson, Daniel J. Levinson, Carol Gilligan; per il secondo compendia, per così dire, l’esperienza pastorale dell’autore. Per queste ragioni è un libro da leggere e da meditare nella prospettiva etico-educativa di un impegno personale responsabile.

Anthony James Gregor: *Riflessioni sul fascismo italiano. Un'intervista di Antonio Messina, Introduzione di A. Campi, Apice Libri, Sesto Fiorentino (FI), 2016, pp. 158.*

A. James Gregor, professore emerito di Scienza Politica presso l'Università di Berkeley in California, ha per molti anni studiato il fascismo con pubblicazioni di grande interesse che vanno da *The ideology of fascism: the rationale of totalitarianism* (Free Press, New York 1969) a *Mussolini's Intellectuals: Fascist Social and Political Thought* (Princeton University Press, new ed. 2006) a *Marxism, Fascism, and Totalitarianism: Chapters in the Intellectual History of Radicalism* (Stanford University Press, 2008) e così via, molte delle quali tradotte in italiano, manifestandosi uno degli interpreti più significativi e per tanti aspetti innovativi. Antonio Messina, giovane studioso italiano del fascismo, lo ha intervistato con acume e Gregor ha fornito una interessante sintesi delle sue idee. Così il volume può essere letto come una *summa* del modo con cui Gregor, che peraltro è anche un profondo studioso del mondo cinese, ha interpretato il fascismo. Ed il volume è ovviamente questo, ma è anche di più in quanto nelle ampie risposte fornite dallo studioso statunitense si possono cogliere una serie di ulteriori stimoli.

Un tema su cui Gregor insiste è la differenza tra il fascismo italiano e altri regimi totalitari quali il nazismo e lo stesso maoismo. Non a caso il fascismo, diversamente dagli altri, non soppresse, per ottenere il controllo assoluto, le istituzioni preesistenti, ma cercò di controllarle, sì da evitare

inutili violenze e consentire una pacificazione che in altri Paesi fu ottenuta solo con la eliminazione fisica dei nemici. «Il fatto che il Fascismo fosse “sincretico”, permettendo alle istituzioni economiche, monarchiche, religiose e militari pre-fasciste di sopravvivere alla rivoluzione, dipese in gran parte dalle circostanze politiche del periodo in cui si impose al potere. Mussolini aveva osservato che l'eliminazione di quelle istituzioni nella Russia di Lenin aveva comportato il crollo quasi totale dell'economia, una lunga guerra civile, la fame l'uccisione di milioni di persone. Invece di pagare quel prezzo, interrompendo il rapido sviluppo economico previsto, Mussolini decise di controllare le istituzioni non fasciste attraverso l'intervento dello Stato e del Partito. La scelta di definire tale sistema “dirigista”, piuttosto che totalitario”, è poco più di una questione di preferenza» (p.37). In verità, Gregor ha sviluppato una sua concezione sulla peculiarità del fascismo italiano. Esso «era essenzialmente un *sistema di mobilitazione delle masse per un rapido sviluppo economico*. La sua ideologia esprimeva in modo esplicito le sue intenzioni. Si presentava come un movimento rivoluzionario che aveva come suo “progetto” il rapido sviluppo economico, e in particolare industriale, dell'economia arretrata della penisola italiana» (p. 50). Per Gregor i fascisti volevano che i mezzi di produzione fossero una *responsabilità sociale*. «Alcuni dei programmi più avanzati di sanità e ricreazione per i lavoratori furono istituiti allo scopo di rendere la forza lavoro in Italia più produttiva e meno costosa» (p. 57). Di qui l'importanza dei sindacalisti nazionali come Filippo Corridoni, Sergio Panunzio, Angelo Oliviero Olivetti, mentre l'attualismo di Gentile «fornì la sottostruttura filosofica necessaria a dare coerenza a questo nuovo slancio» (p. 77). In breve, per Gregor «il Fascismo fu una rivoluzione culturale e una rivoluzione del pensiero. Ma non fu solo questo. Si trattò principalmente di un programma per la ripresa del Paese» (p. 87). Non a caso nella sua Introduzione Alessandro Campi – che fornisce peraltro (p. 11) un piacevole ritratto di Gregor – sottolinea che la novità delle ricerche di Gregor non sono solo nel ricordare le origini del fascismo (antiparlamentarismo, sindacalismo rivoluzionario, futurismo ecc.) ma nello spiegarlo come un movimento modernizzatore per l'Italia con un forte fondamento razionale (pp. 20-21).

Gregor si sofferma altresì a mostrare le diversità tra fascismo e nazismo. Così, «a un livello più sostanziale, bisogna affermare che la dottrina fascista non aveva un intento genocida o democida. A differenza di Hitler e delle conseguenze che comportò la sua pretesa di *Lebensraum*, l'appello fascista per lo “spazio vitale” non implicava l'omicidio di massa delle popolazioni che lo ostacolavano»(p.114). Si trattava di un movimento

rivoluzionario che per la sua natura di rivitalizzazione di un Paese allora industrialmente arretrato può trovare, per Gregor, riscontri successivi in certi “socialismi” arabi o africani o addirittura in Cina. «Oggi, ci sono pochi dubbi su quello che la Cina è diventata. La Repubblica Popolare Cinese presenta tutta la gamma dei tratti fascisti. Il Paese è il risultato di una storia diversa e di una cultura diversa, ma il sistema politico che governa la Cina di oggi è fascista in tutto tranne nel nome. Per l’Occidente questo riconoscimento porta a delle conseguenze. La Cina, a meno di variazioni sostanziali della politica e dell’economia interna, perseguirà assiduamente i propri obiettivi irredentisti e di prestigio, in un cammino che inevitabilmente finirà per scontrarsi con gli interessi dell’Occidente» (pp. 144-145).

Le Riflessioni sul fascismo italiano è dunque un volume che mentre esprime con chiarezza il modo con cui un illustre accademico statunitense ha inteso il fascismo, consentendo di comprendere meglio la profonda incisività svolta nel tessuto sociale italiano a favore delle classi più svantaggiate e di porre chiare distinzioni con il nazionalsocialismo germanico di cui divenne alleato con drammatiche implicazioni, precisando come sia arbitrario definire “fascismo” ogni movimento che si presenti come violento e razzista. Inoltre la categoria interpretativa della “modernizzazione” permette di comprendere la natura di altri fenomeni politici in diverse parti del mondo. Per queste ragioni si tratta di un testo che non può essere ignorato da ogni serio studioso di storia.

Luciano Mecacci, *Lev Vygotskij. Sviluppo, educazione e patologia della mente*, Giunti, Firenze 2017, pp. 170.

In un volume fondamentale per comprendere il pensiero di Vygotskij (1896-1934), Luciano Mecacci, già ordinario di materie psicologiche nelle Università di Roma – “La Sapienza” prima e di Firenze poi e che tra l’altro tra il 1972 e il 1978 ha studiato presso l’Istituto di psicologia generale e pedagogica di Mosca e l’Istituto di psicologia dell’Accademia delle scienze dell’URSS, spiega innanzitutto come il pensiero dello studioso russo sia stato non adeguatamente compreso in Occidente a causa delle censure promosse dall’Unione Sovietica (Vygotskij era ebreo, di famiglia borghese, simpatizzante di Trockij, non era membro del partito comunista, p. 23) e dalle non adeguate traduzioni che si diffusero in Occidente sino agli anni ’80. Mecacci, che ne ricostruisce anche la biografia, indica che si possono

delineare cinque fasi nella produzione scientifica di Vygotskij: quella pre-psicologica (1912-22); quella legata allo studio delle correnti riflessiologiche russe (1923-26), quella della psicologia strumentale (1926-29); quella sistemica della mente (1930-31), quella della teoria semantica della mente (1932-34). Mecacci rileva inoltre errata la interpretazione che ritiene che per Vygotskij la mente sia «intesa come un sistema di elaborazione dell'informazione, un sistema di produzione di conoscenza, ma che è calato all'interno delle relazioni sociali e si sviluppa sotto l'influenza dei fattori ambientali» (p. 34). Al contrario per Vygotskij «la mente, o meglio la psiche, non può esistere senza il corpo anche quando essa ritiene (si potrebbe dire: ha l'illusione) di essere separata dal corpo stesso. Infatti la psiche è sempre incorporata, incarnata in una materia vivente, che ha le sue leggi fisiche e biologiche. [...] La prospettiva antidualistica di Vygotskij ebbe come riferimento fondamentale e fondativo la teoria di Spinoza, il filosofo da lui prediletto» (p. 35). Ciò significa, secondo Mecacci, che il rapporto tra mente e corpo non è un rapporto tra cose, ma tra biologia e storia, ossia produrre arte e scienza. Di qui il percepire la coscienza come personale mondo interiore e ogni specie animale «ha le funzioni psichiche che le derivano dalla sua evoluzione biologica» (p. 52).

Di qui il rapporto tra pensiero e linguaggio «con linee evolutive diverse per i due piani, fasisco e semantico, del linguaggio» (p. 68), evoluzione che trae origine dalla motivazione che ha luogo nella coscienza e in essa, attraverso il linguaggio, si struttura per Vygotskij il vissuto di ogni persona, come è importante per il bambino l'*immaginazione creativa*. «L'immaginazione riproduttiva, notò Vygotskij, è rivolta verso il passato, perché riproduce le immagini che appartengono alla storia passata, mentre l'immaginazione creativa è proiettata verso il futuro, produce cose nuove che saranno utilizzate dopo la loro creazione» (p. 102). Ne segue, per il bambino, ma non solo per il bambino, l'importanza del gioco. Tutto questo conduce a dare alla scuola un ruolo fondamentale che è quello (p. 112) di promuovere nell'alunno le qualità essenziali dello sviluppo psichico sì da potersi inserire responsabilmente nella società degli adulti.

Altrettanto importante è lo spazio che Vygotskij dedica nei suoi scritti alla patologia dei processi psichici, sottolineando il rapporto tra intelletto e affetto. Per Vygotskij i processi intellettivi e affettivi formano un'unità integrata. «Tale unità si modifica nel corso dello sviluppo ontogenetico, assumendo percorsi diversi in funzione di una serie di fattori personale, sociali e storici» (p. 133).

Invero Luciano Mecacci, illustre studioso della storia della psicologia russa, ci offre nel suo volume una accurata e chiara analisi del pensiero di Vygotskij, che negli anni '60 era noto per una parziale traduzione statunitense di *Pensiero e linguaggio*, con prefazione di J. S. Bruner e i commenti di J. Piaget. Inoltre, di là dalla ricca bibliografia contenuta a fine volume, nel testo sono presenti vari box in cui sono spiegati termini e concetti propri di Vygotskij. Si perviene in tal modo a liberare il pensiero di Vygotskij da principi che non gli appartenevano e che invece gli erano attribuiti mostrando «sia la sua complessa figura di intellettuale impegnato politicamente sia l'inadeguatezza dell'idea di una scuola vygotiskiana compatta, rappresentata al suo livello più alto dal trio (o troika) Vygotskij-Lurija-Leont'ev [...], fino a preferire l'espressione "circolo di Vygotskij" per indicare un gruppo molto variegato di scrittori, artisti, psicologi, pedagogisti e psichiatri che ebbero con Vygotskij rapporti di amicizia e collaborazione senza legami istituzionali e formali» (p. 9). Infatti, prosegue Mecacci, «le più recenti ricerche hanno dimostrato che l'esistenza di una scuola vygotiskiana in senso stretto è stata una ricostruzione successiva, che cominciò ad essere elaborata dagli anni '50-'60 in poi [...]. Quando era ancora vivente Vygotskij, non fu fatto mai alcun cenno a una "scuola storico-culturale". Nei primi anni '30, in Unione Sovietica, si accennò talvolta a una "teoria storico-culturale", cioè a un corpo di principi teorici, ma non a un gruppo compatto di ricercatori» (pp. 78-79).

Alla competenza della disamina e alle comparazioni con altri psicologi come Piaget, Thorndike, Lewin, Bruner, deve aggiungersi, infine, la chiarezza della illustrazione che consente una lettura mai noiosa, come talvolta invece accade nei testi scientifici.