

LA GIUSTIZIA E LE DIFFERENZE DEL SENTIRE

di **Graziella Morselli**

C'è una giustizia e un'ingiustizia di cui tutti gli uomini hanno come una divinazione e il cui sentimento è per loro naturale e comune, anche se non esiste fra loro nessuna comunità, né alcun contatto.

Aristotele, *Retorica*, vol. I.

Questo compito [di far regnare la giustizia] è il più difficile di tutti; anzi, la sua soluzione completa è impossibile: da un legno così storto come è quello di cui è fatto l'uomo, non si può squadrare nulla di completamente diritto.

Kant, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, 1784

Ciò che avvicina le due citazioni, apparentemente molto diverse, è un'ottimistica concezione del senso di giustizia: con la prima frase, infatti, Aristotele si diceva sicuro dell'esistenza di un sentimento comune riguardo al giusto e all'ingiusto e del suo carattere naturale come un'intuizione che tutti possiedono; e se invece l'affermazione kantiana sembra molto pessimista, guardando al principio dell'imperativo morale intravediamo tra le sue righe che l'umanità ha in sé l'idea di giustizia e non può che perseguirla. E che, sebbene le sia impossibile risolvere il problema della giustizia fino in fondo, continua sempre ad avvicinarne la soluzione proprio perché l'esigenza stessa di realizzare qualche singola parte del suo ideale può spingerla a produrre, giorno per giorno, qualche miglioramento: l'umanità ha bisogno di tempi lunghissimi e di ripetuti errori (e orrori) per educarsi.

Ma, se Kant credeva possibile una progressiva autoeducazione dell'uomo in nome di un ideale di giustizia a tutti comune, molti furono i suoi contestatori, a cominciare da Hegel il cui realismo, in contrasto con le teorie illuministiche, utilitaristiche e liberali del suo tempo, presentava come unico rimedio ai misfatti di cui è capace il "legno così storto come quello di cui è fatto l'uomo" la forza del Diritto e dello Stato, inteso come comunità etica nazionale. Ma anche il discorso di Hegel presupponeva di avere valore universale, per tutti i soggetti che si formano alla dura scuola del vivere in comune entro il cammino storico del mondo. Soltanto dopo che questo mondo si è dilatato e complicato nella dimensione globale, il concetto di *soggettività universale* è stato dissolto, ovvero a sua volta ridisegnato nella complessità più multiforme, nel confronto con le tante diversità culturali e politiche. Tra queste diversità la differenza tra i sessi è stata messa in primo piano dalle pensatrici che negano che vi possa essere un ideale universale di giustizia, contrapponendo una visione differente che del giusto e dell'ingiusto avrebbero le donne sulla base del loro intuito.

Proponendomi di esaminare ciò che le donne sentono circa il giusto, e implicitamente l'ipotesi che siano fatte di un legno diverso, comincerò col dire che

nulla ci assicura che si tratti di un legno meno storto. Infatti, non solo le donne non sono meno “cattive” degli uomini, ma oltre a ciò appaiono per lo più prive di grandezza nel male, perché in generale sono deboli e impotenti. Dovremmo fare un discorso a parte per le grandi regine della storia capaci di crudeltà, ma quale differenza femminile le distinguerebbe dagli uomini potenti?

Le norme e il giudizio

Prima di parlare di giustizia facciamo un passo indietro, per proporre una distinzione tra due significati di questa parola: quello giuridico e quello etico. Il primo, com'è facile capire, si collega a un sistema di norme e, quindi, è giustizia realizzata (o da realizzare) secondo criteri che risalgono al potere che ha dettato tali norme, ovvero all'organo assembleare che le ha elaborate. Il secondo significato, invece, si riferisce al giudizio delle persone che nella vita di relazione considerano ciò che è giusto o ingiusto riguardo a sé e riguardo ad altri, sulla base di un comune sentire.

Naturalmente, i due significati non rimangono distinti nella realtà delle cose, poiché vivere insieme, in società, è impossibile senza qualche regola. Se pure si sa che esistono popoli in preda all'anarchia, ossia nella totale mancanza di autorità e di regole, tuttavia si può pensare che non manchi del tutto, alle persone che vivono in queste condizioni, la capacità di giudicare, o almeno di sentire che cosa accade tra loro di ingiusto, e quale giustizia invece vorrebbero che si realizzasse. Ma, a parte i casi estremi, nella realtà si trovano generalmente insieme i due aspetti, quello del vivere sottoposti alla legge e quello del senso di giustizia, anche se in genere il sentire fa aggio sul ragionare e quindi sul giudicare razionalmente. Inoltre, si può notare che più spesso i due aspetti sono in conflitto tra loro: infatti, è esperienza comune che molte norme siano considerate ingiuste da chi è obbligato a osservarle.

Una seconda distinzione tra il senso comune di che cosa sia la giustizia e il senso morale, si potrebbe fare all'interno della capacità di giudizio che le persone esercitano, come si è detto, circa i casi della loro vita di relazione. Nel farlo, esse mettono in opera il loro modo di sentire non soltanto ciò che è giusto o ingiusto, ma anche ciò che è bene o male per sé e per altri. Ad esempio, si pensa che sia giusto far male, con una pena proporzionata, ai colpevoli e sia ingiusto farlo agli innocenti, oppure che la fortuna di star bene non è distribuita in modo giusto, e chi gode di uno star bene ossia di un qualche *ben-essere* dovrebbe meritarselo.

Il giusto e il bene non sono, ovviamente, la stessa cosa. Ma entreremo più agevolmente nel vivo del nostro argomento, se ci atteniamo al senso generale che i due termini, Giustizia e Bene, hanno nella cultura a cui apparteniamo, e se ci domandiamo a “che cosa di giusto” e a “che cosa di bene” si riferiscano nei casi particolari.

Per fare un solo esempio, si riteneva giusto, nel passato dei paesi occidentali, che molte persone vivessero sottoposte a leggi e a regole di costume durissime, e che queste condizioni, in genere di minorità sociale o di servaggio o

anche di schiavitù, che erano considerate giuste sia secondo le leggi in vigore sia secondo il sentire comune, non solo portassero vantaggi alla società, ma costituissero il bene delle stesse vittime, che non sarebbero state in grado di vivere altrimenti. Tale modo di giudicare si spiega con i limiti entro cui era ristretta, in quel passato, la percezione dell'altro come persona eguale a sé e con i connessi pregiudizi. Infatti, le norme morali divenute costume in una data società, coinvolgono le persone con una forza molto maggiore di quelle giuridiche, fino a convincerle che osservarle sia un bene per tutti, a cominciare da chi le subisce.

Le donne come oggetti della norma giuridica e soggetti in grado di giudicare

Nel caso delle donne, è evidente che lo stato di minorità in cui erano costrette a vivere intendeva privarle del potere di giudicare da sé che cosa fosse il proprio bene o il male.

Oggi ciò accade ancora in alcune sacche di integralismo religioso, in particolare diffuse negli Stati Uniti, e in generale nei paesi islamici. Invece, là dove vige un modello di regime democratico, l'evoluzione storica ha prodotto la caduta di queste convinzioni, e quindi ha cambiato i parametri dei giudizi etici almeno nella maggioranza delle persone, portando poi, presto o tardi, alla loro traduzione in riforme di legge. Penso non solo all'abolizione della servitù feudale, della schiavitù e della tratta, ma anche alla fine di pratiche di segregazione sociale come quelle che colpivano mendicanti, omosessuali, alienati mentali, ex carcerati, sacerdoti e monaci privati dell'abito. Tuttavia, nel caso delle discriminazioni che tolgono alle donne l'autonomia e ne mortificano le capacità, non si può dire che siano cessati del tutto i pregiudizi che ne sono la causa.

Tralasciando le molte questioni che potrebbero qui sorgere in sede etica, restringerò per ora il discorso all'ambito politico, ponendo in relazione le forme della giustizia (rappresentate da istituzioni riconosciute dalla legge, oppure da regole scritte nei codici) con le condizioni di vita delle donne in una data società, e con il senso del giusto in generale che queste donne esprimono come propria opinione. Perciò la questione può innanzi tutto essere distinta in due parti: l'una che riguarda le donne come oggetto dell'azione normativa, a partire dalla domanda su quanto senso di giustizia accompagni la convivenza di uomini e donne, l'altra che porta a considerarle come soggetti, a partire dalla domanda se esse possiedano o meno un senso della giustizia in generale, e se sono in grado di esprimerlo attraverso giudizi ragionati.

Per quanto riguarda la prima domanda, ho già accennato che c'è voluta un'evoluzione storica di quasi due secoli, nei Paesi dell'Occidente, per eliminare dai codici quella *soggezione delle donne* che le leggi consentivano ancora nella pur civile Inghilterra della seconda metà dell'ottocento, e che da John Stuart Mill¹ fu denunciata come sommamente ingiusta. La situazione è decisamente diversa oggi per quanto riguarda leggi e istituzioni eppure, come già detto, nel senso comune sono rimasti molti pregiudizi sfavorevoli alla parità tra uo-

mini e donne, talora perché radicati nel costume o più spesso perché servono da pretesto per mascherare una realtà di soprusi e violenze.

Ma molto di più dovrebbe far pensare l'atteggiamento di senso comune che trova accettabile (o normale, naturale) che le donne siano umiliate da stereotipi, immagini riduttive o degradanti, funzioni subordinate e condizioni non paritarie sul lavoro. Non meno deplorabile è quella disposizione a scandalizzarsi più per la visibilità della prostituzione che per il costante aumento delle sue vittime: in Europa si registra ogni anno una tratta di 500.000 donne destinate a questo mercato. Inoltre, piuttosto che chiedere controlli e interventi per prevenire gli stupri e gli uxoricidi, presenti con cifre crescenti nelle statistiche d'ogni Paese, l'opinione comune è in genere più pronta ad invocare azioni di polizia e norme severe contro i rapinatori armati, relativamente pochi di fronte al numero di chi commette violenze contro le donne. Il Ministero degli Interni ha diffuso i dati del crimine in Italia per il 2006: la somma di omicidi, rapine e borseggi è di 170.113, mentre le donne vittime di violenza sono state 1.150.000.

Di questi paradossi, che si ripetono ogni giorno in quella parte di mondo che pure vanta regimi democratici e codici avanzati, si potrebbero portare innumerevoli esempi, ma qui mi interessa sottolineare a fini teorici la distanza che così si palesa tra i principi costituzionali dei regimi democratici e la realtà sociale. È uno scollamento che molto difficilmente potrebbe essere ridotto dalla migliore volontà politica, e sta a manifestare la tenace resistenza dei fatti di fronte alle idee, e come i fatti ingiusti siano sempre destinati a vincere sulla sterilità delle retoriche.

72

La seconda domanda, riguardante il senso che le donne hanno per la giustizia, non può che ricollegarsi alla risposta data alla prima, se consideriamo come i soggetti femminili, nella gran parte dei casi, subiscano soprusi e violenze senza avere consapevolezza dei diritti personali che sono loro preclusi. Così il potere ingiusto perché discriminante, del quale sono oggetto le donne, risulta al tempo stesso decisivo per la loro formazione come soggetti in grado di pronunciare giudizi etici. Mi riferisco naturalmente ai casi di donne che lamentano le più gravi sopraffazioni e violenze ma di rado ricorrono alla legge per avere giustizia, come se avessero fatto talmente l'abitudine ai soprusi da considerare come conseguenza naturale il dovervi sottostare. Senza voler generalizzare, penso che per quanto possa trattarsi di pochi casi, il fatto che ancor oggi vi siano questi casi in cui la donna non sporge denuncia dimostra almeno un deficit di senso della giustizia da parte delle stesse vittime, cui manca la capacità di vedersi come parte di una società politica con le sue leggi scritte, e quindi di reagire pretendendo da chi ne ha l'autorità il riconoscimento e il risarcimento del torto subito.

Come spiegare le differenze nel giudizio?

Se paragoniamo questo deficit di consapevolezza all'attivismo convinto e alla pronta reattività sull'argomento dei diritti individuali da parte di un'opinione pubblica soprattutto maschile, si potrebbe avanzare il dubbio che nemme-

no alle stesse donne i propri diritti appaiano indiscutibili e assoluti. Ed è anche da vedere se il pieno riconoscimento della libertà e dell'eguaglianza come diritti della persona femminile non sia rimasto tra i sogni di giustizia meno realizzabili: in primo luogo perché lo ostacola il permanere di tanto miso-gineismo nella mentalità maschile, in secondo luogo perché non è chiaro se tutte le donne si batterebbero con convinzione per realizzare questo ideale. Qualcuna forse trova più conveniente barattare eguaglianza e libertà in cambio di una vita da bambola di lusso, qualche altra è frenata dalla paura o semplicemente non sa nulla dei diritti che dovrebbe rivendicare e dei mezzi cui ricorrere per vederli riconosciuti. Usando le parole di Simone De Beauvoir potremmo dire:

Così, la donna non si rivendica come soggetto perché non ne ha i mezzi concreti, perché sente il legame necessario che l'attacca all'uomo senza porne la reciprocità, e perché spesso lei si compiace nel ruolo di Altra.²

Vi è tra le femministe chi sostiene che questa passività dipende dal carattere astratto dei diritti che si dicono universali ma che non interessano alla maggior parte delle donne, il cui vero problema è la mancanza di indipendenza economica: si chiedono perciò ai governi provvedimenti di politica economica che mettano in primo piano l'occupazione femminile. È il caso di rispondere con Amartya Sen, ricorrendo ad una sua analogica argomentazione a proposito di democrazia e povertà, che

questo è un modo totalmente sbagliato di intendere la forza del bisogno economico o l'importanza saliente delle libertà politiche. I veri problemi da affrontare sono altri, e vanno affrontati tenendo conto delle interconnessioni fra le libertà politiche da un lato, e il soddisfacimento dei bisogni economici dall'altro³.

In altri termini, godere dei diritti di libertà è la premessa per ogni forma di indipendenza, poiché vediamo spesso che neanche un lavoro remunerato garantisce a una donna di poter superare la povertà, se in famiglia ha qualche uomo che con la prepotenza si impadronisce dei suoi guadagni.

Se escludiamo che le donne in generale si disinteressino delle questioni di giustizia e dei diritti di libertà, dobbiamo allora esaminare come esse le considerino, se facendo uso della razionalità oppure istintivamente ed emotivamente. Per cominciare ricorriamo, a questo scopo, all'intuito dei grandi poeti tragici dell'antichità.

La figura di Antigone come simbolo della giustizia

Sul rapporto tra le donne e le idee di giustizia, una risposta può venire dall'antica Grecia, che nella figura tragica di Antigone ci offre le metafore adatte. La figlia di Edipo, protagonista della tragedia di Sofocle, da 25 secoli è interpretata da letterati e filosofi come simbolo del tragico conflitto tra l'anelito ad

una giustizia ideale e l'ordine stabilito dal diritto del più forte. Mentre le femministe della prima ora hanno visto in Antigone l'esemplare eroico di una lotta che ha opposto nei secoli le donne al dominio maschile, altre filosofe del novecento, come Simone Weil⁴, vi hanno cercato il segno di un ordine superiore per il quale ci si può anche sacrificare.

La simbologia poetica creata da Sofocle ha messo l'accento sulla contrapposizione più netta tra due figure di pari grandezza: da una parte colei che soffre e si ribella, affrontando in piena consapevolezza la morte, all'ordine dal quale proviene l'ingiustizia che l'ha colpita, dall'altra parte chi ha il potere e sa praticare la violenza ma deve frenarla, avendo anche la responsabilità delle leggi e della giustizia ossia quella di decidere ciò che è bene per la comunità. È una contrapposizione che sottende sia l'esclusione delle donne dalle decisioni politiche e soprattutto dalla formulazione delle leggi, sia una mentalità arcaica dominata dalle dicotomie degli elementi contrari, come quelli di uomo/donna, ragione/sentimento, guerra/pace, ragione di Stato/religione, etc.

Nel novecento, tra quanti hanno raccolto il messaggio di Sofocle, Virginia Woolf⁵ e Martha Nussbaum⁶ hanno visto nel conflitto tra Antigone e Creonte quasi un anticipo delle terribili esperienze di totalitarismi del secolo scorso, che in loro hanno suscitato la più sofferta aspirazione all'equità. In particolare la seconda, rifacendosi alle importanti analisi di Aristotele sul concetto di giustizia, ha voluto sottolineare che non vi può essere società giusta senza l'attenzione all'altro, ovvero il dialogo e la condivisione delle emozioni entro la comunità per trovare una soluzione "ragionata e comprendente" dei problemi: su tali premesse, questa celebre studiosa della filosofia antica ha indicato la figlia di Edipo come rappresentante di una presa di posizione intermedia fra ragione ed emozione. Infatti, la *filantropia* e la *filia* (amicizia tra pari) per Aristotele erano basi per la sopravvivenza della comunità, virtù necessarie per la coesione sociale: quindi obiettivi della deliberazione razionale piuttosto che moti dell'animo affidati alla buona volontà.

Più radicale, invece, la posizione di altre filosofe che vedono nell'immagine di Antigone la rappresentazione del senso di giustizia specifico del genere, ossia proprio dell'essenza femminile. A cominciare da Virginia Woolf, una nutrita schiera di pensatrici⁷ ha visto nella figura di Antigone il paradigma del rifiuto da opporre al regime patriarcale, e l'antitesi che pone le "estrane" al di fuori di ogni ordinamento della città. Il pensiero di Adriana Cavarero è molto esplicito su questo punto: per lei, Antigone

del tutto antipolitica, ha la funzione di comparire come un'alterità radicale, sia nei confronti dell'Atene democratica, sia della *polis* tirannica [...] umana corporeità e identità femminile, dunque, nell'*Antigone* insieme si tengono in un solo tremendo e impolitico concetto⁸.

Anche per il linguaggio adottato, in questa pagina è evidente l'intento polemico in nome di una diversità essenziale delle donne rispetto al dominio dell'essenza maschile, che si impone come giusto perché basato sulla ragione, su nient'altro che la propria ragione.

Dal mio canto ritengo ormai inattuale questa interpretazione che piega un'icona della mitologia poetica all'intento di giustificare programmi e strategie di un contrasto culturale tra i due sessi, che non ha più senso per le società fondate sulla cultura democratica. Queste società necessitano certamente nelle loro funzioni istituzionali di una rappresentanza femminile paritaria, come nella pratica quotidiana hanno bisogno di vigile attenzione e decisi interventi a difesa dei diritti conculcati (e certamente non solo i diritti delle donne), ma non si può ignorare che in tali società oggi questi diritti sono un fatto acquisito e che non ha più senso rivendicarli. Inoltre, nel mutato clima internazionale che manifesta oggi un bisogno estremo di politiche di pace, è impossibile non ammettere che le idee e le opere tese alla ricerca dell'equità, della convivenza, del dialogo, della solidarietà, appartengono ad entrambi i sessi non meno delle pratiche connesse alla guerra e alla violenza.

Tutt'al più si può rilevare, come ha fatto Virginia Woolf, che l'istinto bellico nel novecento non era condiviso dalle donne perché completamente estraneo a loro:tanto estraneo quanto sono riusciti a renderlo secoli di tradizione e di educazione⁹.

È una frase, questa, che con chiarezza affermava le ragioni storiche e di contesto sociale a cui era necessario far risalire le cause della diversa mentalità femminile rispetto alla maschile. L'Inghilterra della prima metà del novecento in cui Woolf viveva non era una società democratica compiuta: perciò il suo ricorso alla figura di Antigone costituiva una precisa denuncia, ma il fervore della sua denuncia proveniva da un'alta idea della giustizia. Basta rileggere nel testo *Le tre ghinee* la frase secondo la quale le giovani del suo tempo che protestavano

volevano come Antigone non violare le leggi ma trovare la Legge.¹⁰

Il significato di "legge superiore o assoluta" che traspare nelle parole di Virginia Woolf, tuttavia, è più chiaro nel testo di Sofocle, dove la disobbedienza di Antigone appare ispirata da una Legge degli dei preposti all'*oikia*, (luogo domestico della famiglia e del culto degli antenati) quindi proveniente dalla sfera numinosa del sacro. Perciò essa resisteva all'ordine stabilito dalla *polis* perché aveva introiettato i giudizi e i sentimenti di una società arcaica dove le regole erano stabilite dalla religione.

Oggi si potrebbe dire che il destino di essere sepolta viva nel buio della sua tomba agiva già su Antigone, togliendole la vista del presente a causa della nostalgia di un buon tempo antico che non può tornare; o anche si direbbe che essa doveva scontare con il proprio sacrificio il contrasto insanabile tra i due principi della comunità politica e della comunità familiare. Del resto la corrispondente coppia dialettica di maschile e femminile, secondo gli analisti della psiche della scuola di Carl Gustav Jung¹¹, abita l'anima profonda dell'umanità e continua a lottare in ogni individuo fino a che egli non riesca a comporre i due principi in un rapporto armonico. Si tratta di archetipi che possono spiegare, quando agiscono come pulsioni inconsce, anche le contraddizioni in cui si di-

batte il senso comune di giustizia, ma che non hanno nulla a che vedere con la ricerca teorica e la pratica sempre necessaria di ridefinire, al di là di queste pulsioni, i principi della libertà e della democrazia nella chiave odierna del pluralismo delle differenze.

Le politiche della differenza

Così come gli imperativi religiosi più antichi hanno segnato le scelte ideali dei grandi protagonisti della tragedia greca, anche nella realtà odierna è presente un'ideologia ormai datata, nell'esaltazione della differenza femminile come portatrice di virtù superiori, che le filosofe della differenza a partire dagli anni settanta ancora ripropongono, rivendicando una diversa essenza, un'identità di cui andare fiere.

Preferisco pensare, ricorrendo ad uno spostamento semantico, che questa rivendicazione stesse a significare il fatto che le donne erano *differenti*, ossia altra cosa da ciò che ne pensavano gli uomini. Sottolineare questa differenza poteva soprattutto sottrarle al destino di occultamento entro un mondo di cultura e di norme prodotte dalla mentalità maschile. Cominciando con la rilettura dei portati delle diverse scienze, le filosofe più avvedute si proponevano di rendere visibili le reali qualità del genere femminile che le scienze occultavano o ignoravano, non perché volessero contrapporre le virtù ai difetti del genere maschile, ma perché volevano restituire ad ogni donna la possibilità di contare per quello che è o che può diventare, e non per quello che gli uomini vogliono che sia.

76

Quando però, ancor oggi, si arriva a negare che valgano per le donne concetti politici come quelli di eguaglianza, di rappresentanza o di universalismo dei diritti, in quanto prodotti del sessismo, astrazioni mistificanti e strumenti di omologazione che servono soltanto l'interesse maschile, è il caso di dire che questa visione è miope e ferma sul passato, incapace di seguire il corso dei rapporti di forza nelle mutazioni in atto del potere. Viene da pensare che il periodico ripresentarsi della questione femminile in termini che ne fanno quasi un problema perenne, faccia perdere la percezione della storia come dimensione in mutamento continuo, fino a ritenere immutabile una data condizione di vita e scambiarla con un modo d'essere naturale. Anche la percezione dello spazio può soffrirne, se pensiamo alla miopia di chi, ad esempio, non si pone ancora nell'ottica intersoggettiva e planetaria e perciò non riesce a confrontare la condizione delle donne in Occidente con quella del resto del mondo.

Degli effetti di questa visione ridotta e claustrale abbiamo un chiaro esempio nel femminismo statunitense, che circa vent'anni fa aveva posto l'accento sulle domande di giustizia divergenti rispetto allo Stato, perché rappresentavano realtà diverse e non si potevano assimilare ad un'unica entità di convivenza sociale: ad esempio i gruppi costituiti da individui che, per reagire ad una comune condizione di oppressi, volevano rivendicare in forma positiva la propria identità ed entrare in una condizione sociale nuova. Se le loro denunce

erano giuste in linea generale, come gruppo di donne, però, queste femministe si sentivano autorizzate a definire in assoluto le differenze che dividevano un genere dall'altro, e si dichiaravano separatiste non solo per respingere immagini e valori artefatti o stereotipati, ma soprattutto per farla finita con il *formalismo normativo*, che secondo loro assimilava tutti in astratto per mascherare una realtà di discriminazione delle donne, al quale esse contrapponevano una giustizia "concreta" che tenesse conto delle differenze.

Tuttavia, tra loro vi erano importanti pensatrici che avvertivano le difficoltà cui andavano incontro queste rivendicazioni: una di questa era Iris Marion Young, secondo la quale reclamare giustizia per i gruppi contrassegnati da differenze culturali era un'operazione ambigua perché, se

un'organizzazione separata è probabilmente indispensabile perché i gruppi oppressi possano scoprire e rinforzare la positività della propria esperienza specifica [...] la separazione e l'autorganizzazione comportano però, a loro volta, il rischio che all'interno dei gruppi stessi si creino pressioni verso l'omogeneizzazione, dando luogo a nuovi privilegi ed esclusioni.¹²

Con una diversa argomentazione, Sheila Benhabib criticava l'opposizione femminista al formalismo dei diritti universali: nel rispondere ad un'altra filosofa che sosteneva il principio della non violenza come base della giustizia scriveva che

La giustizia richiede non solo la non violenza ma anche il rispetto dell'alterità dell'altro, per il quale io potrei non provare affetto e, di fatto, per uno la cui alterità potrebbe essere ripugnante per me [...] Comandare il rapporto non violento con l'altro è un comando etico [...] che da solo non può servire come base della giustizia: al contrario, esso presuppone una giustizia universalistica¹³.

Non è adottando un punto di vista etico, sosteneva perciò Benhabib, che le donne possano caratterizzare il proprio discorso sulla giustizia; né il riferimento alla concretezza del contesto, potrei da parte mia aggiungere, può bastare a rendere politico tale discorso, se viene meno la capacità di generalizzare i singoli casi dell'esperienza e i diversi rapporti interpersonali. In altri termini, il concetto di giustizia chiede il riferimento a una dimensione universale perché solo mettendo sullo stesso piano tutti i possibili soggetti e tutti i casi prevedibili, si possono comparare le differenze e trovare un equilibrio che non le cancelli.

Perciò, una visione non separatista della società democratica accetta che i gruppi esigano il riconoscimento dei loro differenti bisogni, ma sempre sulla base dei loro diritti, che sono eguali ai diritti di tutti gli altri. Questo rende possibile negoziare sulla fondatezza delle norme e sui limiti del potere e, in definitiva, regolare i rapporti di ognuno con gli altri secondo l'ordine di un comune ideale di giustizia.

L'etica della differenza

La caratterizzazione etica delle teorie femministe criticate da Benhabib aveva trovato il suo punto di forza, sempre negli Stati Uniti e negli anni ottanta, nelle ricerche sociologiche di Carol Gilligan. Il suo testo, tradotto in italiano con il titolo *Con voce di donna*¹⁴, si basava sui risultati di più inchieste per dimostrare che le giovani donne americane avevano un diverso senso della giustizia, attento alla vita concreta e al valore delle relazioni umane, rispetto al senso più razionale, incline alle questioni astratte della sfera giuridica e all'osservanza inflessibile delle leggi, che avevano i loro coetanei maschi. L'autrice, però, dichiarava fin dall'introduzione di non voler affermare che la differenza messa in luce dalle sue ricerche fosse valida per ogni cultura ed epoca; intendeva invece mettere in evidenza come il giudizio etico si formasse, in generale, entro un certo contesto di esperienze e secondo certi processi di sviluppo dell'individuo nel concreto della vita sociale. Anche le scienze, affermava, elaborano e interpretano i loro dati in un preciso contesto culturale.

78

La sua analisi si snodava in percorsi intricati e originali tra le esemplificazioni e i dati empirici emersi dalle sue ricerche e accompagnati dalla discussione dei testi del femminismo, ma esaminava anche le opinioni sulle relazioni tra i sessi che traspasano nelle pagine letterarie, e nelle teorie dei filosofi, antropologi, sociologi e psicologi. Primo fra questi il suo maestro Lawrence Kohlberg, dal quale Gilligan aveva appreso la gerarchia di sviluppo della morale dei diritti individuali, che egli suddivideva in sei stadi che culminavano in una concezione astratta e formale della giustizia basata su lealtà, equità e reciprocità. A questa gerarchia Gilligan opponeva un diverso sviluppo umano tra le esperienze di relazione, in grado di condurre ognuno ad una "morale della responsabilità", e ne traeva la rappresentazione di una vita etica più ricca, frutto maturo dell'integrazione tra due modi opposti di sentire. La dinamica di sviluppo dell'essere umano, sosteneva la sociologa, scaturisce dalla tensione tra responsabilità e diritti, e aggiungeva:

Dalle esperienze della disuguaglianza e della interconnessione, insite nel rapporto genitore-figli, traggono origine sia l'etica giusnaturalistica sia l'etica della responsabilità, e due ideali di rapporto umano: uno, in cui si prevede che sé e l'altro saranno considerati egualmente degni e trattati con equità; e l'altro che si prefigura che ciascuno riceverà risposta e verrà incluso, e nessuno sarà lasciato solo e fatto soffrire. Queste due visioni, così distanti tra loro e in tensione reciproca, riflettono la verità paradossale dell'esperienza umana: il fatto che noi possiamo conoscerci come individui separati soltanto nella misura in cui viviamo in connessione con altri, e che possiamo avere esperienza del rapporto soltanto nella misura in cui impariamo a differenziare l'altro da noi¹⁵.

Ma molte tra le femministe americane, seguite poi da una numerosa schiera in Europa, hanno visto nella tesi di Gilligan solo l'aspetto letterale di una differenza che interpretavano come costitutiva. Ne hanno tratto una gerarchia di

valori dove la donna risultava superiore all'uomo, e una teoria detta di *etica della cura*, che indica come proprio delle donne l'atteggiamento disponibile verso i bisogni degli altri, attento alle realtà del corpo, sensibile e materno. Questa teoria andava, però (anche al di là delle loro intenzioni) ad alimentare i consueti luoghi comuni sulla donna che sarebbe portata per natura all'amore e all'abnegazione: tale discorso non poteva che incontrare il compiacimento e il sostegno dei settori conservatori della società, interessati a mettere in ombra la crescita reale e gli sviluppi possibili della personalità femminile. Nell'incontro con i temi della bioetica, il concetto di *cura* ha poi acquistato, per l'evidenza del suo stretto collegamento al modello materno, una valenza strumentale rispetto ai fini delle battaglie antiabortiste, familistiche, integraliste degli ambienti religiosi.

Invece, l'aver tralasciato i riferimenti, che conservavano la loro importanza nel pensiero di Gilligan, alla sfera giusnaturalistica costituita sul principio dei diritti naturali e quindi universali, costava alle sue seguaci anche un distanziamento incolmabile rispetto all'esigenza femminile di partecipazione politica, e quindi svalutava il senso delle loro stesse rivendicazioni, restringendole allo spazio privato.

Prigioniere del separatismo

L'insistenza su di un diverso senso della giustizia, che appartenga a caratteristiche essenziali delle donne o che abbia motivi storici, potrebbe dare adito al sospetto che le donne non possano parlare di giustizia secondo il lessico giuridico e il quadro concettuale del diritto vigente. Ancor oggi, infatti, nei Paesi democratici una piccola minoranza di donne partecipa alla funzione legislativa nei parlamenti, e ciò potrebbe essere una dimostrazione del fatto che gli elettori (e spesso le stesse elettrici) non possono vederle come portatrici di un potere normativo che è all'origine dello Stato stesso.

Ciò potrebbe dipendere soltanto da un pregiudizio duro a morire, oppure potrebbe basarsi sopra un fondo irriducibile, sintomatico delle percezioni di senso comune. Se dobbiamo pensare che le due forme di giustizia (universale e interpersonale, neutrale e contestuale, imparziale e concreta) siano realmente divergenti perché rispecchiano una coppia dialettica di concetti, governata dalla lotta e insieme dalla possibilità di un'armonica convivenza, siamo di fronte a un dilemma: dobbiamo forse sperare che le due concezioni di giustizia possano trovare qualche conciliazione nella saggezza dei Parlamenti e dei Tribunali, oppure concludere che il presunto principio femminile in fatto di politica ha solo a che fare con l'utopia?

Per adesso, se l'intento del femminismo è quello di denunciare l'ingiustizia del dominio maschile, mi sembra che finisca, quando ripiega sul terreno delle relazioni affettive o di solidarietà tra le persone, col rimanere imprigionato nel separatismo e così confermare che le donne non appartengono alla sfera pubblica. L'etica della cura, poi, sembra preferire valori più intimisti e sommessi rispetto ad una pubblica battaglia per la giustizia: perciò verrebbe da dire che il suo discorso sulla tendenza femminile a comprendere la sofferenza altrui, e ad

assistere e curare chi ne ha bisogno, non fa che ammettere, ancora una volta, la debolezza delle donne, pur se ammantata di nascosti eroismi e di raffinate analisi filosofiche.

Occorre certamente riconoscere, seguendo il pensiero di Luce Irigaray e di Julia Kristeva¹⁶, che gli spazi del diritto, della politica, della morale e le stesse determinazioni di genere, sono terreni segnati profondamente dal predominio maschile nel linguaggio, ovvero nella cosiddetta "sfera simbolica". La filosofa statunitense Judith Butler ne ha dedotto che fosse necessario destrutturare tale ordine simbolico, e ha conseguentemente sostenuto che:

Non ci sono donna e uomo, ma recite ripetute e obbligate dei codici dominanti, secondo i quali ognuno è ciò che fa¹⁷.

Un'affermazione, questa, che fa parte dell'ondata dissolutiva delle concezioni filosofiche tradizionali che il pensiero femminista ha condiviso trent'anni fa con i filosofi detti postmoderni: non solo si attaccava il linguaggio dominante, ma conseguentemente concetti come quelli che appartengono all'idea della soggettività, e ogni teoria che riguarda i rapporti tra gli individui e la sfera politica dello Stato o, in altri termini, tra la sfera privata e la sfera pubblica.

Tuttavia, fra i risultati di questo lavoro decostruttivo sono da tenere in conto, a mio avviso, due elementi utili per ricostituire la concezione dell'universale in un ambito politico concreto e condiviso, privo di astrazioni ideologiche e di pregiudizi sessisti: il carattere nomade della soggettività e la fusione di pubblico e privato. Così il significato di *nomade*, ossia fluido e adattabile, è il carattere saliente di personalità in continua evoluzione, aperte alle esperienze dell'incontro e del dialogo con gli altri. E nell'idea che ciò che è pubblico non possa essere separato dal privato (in quanto i gesti della singola persona non sono mai senza legami o senza conseguenze rispetto agli altri con cui ella/egli si trova a vivere) si colloca propriamente la dimensione dell'universale, che nel nostro caso è sentita come il terreno inevitabile della ricaduta su tutti dell'ingiustizia che ha colpito qualcuno, o del privilegio concesso soltanto ad uno. Come ho già detto, ribadisco che non vi è un senso dell'universale per essenza naturale, come pensava Aristotele, perchè l'universalità è sempre di nuovo ricostruita nei rapporti che tengono fermo il principio di eguaglianza dei diritti tra gli individui. I punti di vista, le esigenze, gli atteggiamenti di ognuno, che spesso cambiano in rapporto alla situazione in cui vive e ai diversi tipi di incontri con gli altri, non sono accidenti da relegare nei casi dell'imprevedibilità umana, ma sono da tenere in conto come fattore portante nelle dinamiche relazionali del mondo-della-vita¹⁸.

80

Risposte teoriche e urgenze pratiche

Fin qui ho cercato di offrire una prima risposta al quesito del titolo, nella convinzione che oggi le parole *giustizia* e *universalismo* non possono che continuare ad avere il senso del riconoscimento dei diritti delle persone senza di-

stinzione di appartenenza etnica, religiosa, sessuale. Poiché le donne condividono in fin dei conti il destino della popolazione cui appartengono, l'esigenza di libertà e la necessità di difendere i diritti umani mi sembra che riguardino loro nello stesso modo in cui riguardano gli uomini.

Del resto, come donne occidentali ci troviamo in palese contraddizione quando ci battiamo per il riconoscimento dei bisogni vitali delle donne di ogni altro popolo e, nello stesso tempo, denunciando l'universalismo teorico e istituzionale perché non considera le differenze. Dobbiamo invece ammettere che soltanto una politica promotrice dei diritti universali, può porre le premesse per sollevare le condizioni economiche e culturali di un popolo, e di conseguenza per rompere quell'intreccio, tra lo stato di miseria e il permanere di costumi patriarcali, che grava le donne del peso di una doppia oppressione, privandole inoltre di ogni strumento di difesa. Oggi le azioni positive promosse dall'Onu e dalle diverse organizzazioni umanitarie, ci hanno insegnato che il riconoscimento prioritario dei diritti all'eguaglianza e alla libertà, accompagnato da politiche di informazione che prima di tutto combattano l'analfabetismo, può mettere in grado l'individuo di battersi in prima persona, di attivarsi per migliorare le proprie condizioni economiche, di ridiscutere e negoziare le regole della convivenza civile.

Un'altra importante risposta ai nostri quesiti l'avremmo trovata nella necessità di evitare le violenze di una giustizia astratta e promuovere una giustizia contestuale, se non ci avesse fermato il dubbio sul carattere utopistico di tale distinzione. È da vedere, infatti, se per stabilire il giusto dovuto ai singoli soggetti oggi sia sufficiente, come sembrava sufficiente in altri tempi, conoscere il contesto in cui vivono in ogni parte del mondo e discernere i motivi di sofferenza e di infelicità nel cerchio delle loro relazioni di vita. Il problema presenta, purtroppo, una serie di dilemmi inestricabili: nei nostri tempi di democrazia, più che mai appare difficile sciogliere i nodi della giustizia contestuale tra lo spazio pubblico, che dovrebbe offrire la dimensione universale dei diritti, e lo spazio privato, dove risalta invece una vita di relazione che sembra sostenere l'individuo e che al tempo stesso lo espone ad ogni sopruso.

Senza parlare della situazione generale di impotenza in cui apparentemente ci troviamo, di fronte ai pericoli di una guerra globale, fatta principalmente di azioni terroristiche che colpiscono chiunque, ovunque e senza preavviso, e di fronte alla grande competizione in atto, economica da una parte, per il dominio sulle risorse petrolifere, e mediatica dall'altra, per sostenere le propagande identitarie che da opposti fronti si rivestono di motivi ideologici e religiosi.

Le donne, allora, dovrebbero domandarsi quanto ancora sia utile erigere i vessilli pacifisti, e riprendere la secolare protesta delle madri contro l'arruolamento dei figli, delle "donne in nero" contro le atrocità belliche, delle Antigoni eroine dell'opposizione al potere ingiusto. A mio avviso, non si farebbe così che ammettere e perpetuare l'impotenza femminile, come se questa fosse la vera differenza. E d'altra parte il legno femminile non è mai stato meno storto dell'altro, e non è rimasto certamente indenne dopo i tempi dell'illuminismo, che sono stati il culmine della fiducia nelle sorti "magnifiche e progressive" dell'umanità, ossia durante i successivi due secoli di una civiltà che, ancora dila-

niata da conflitti interni e sottoposta ad atrocità prima inimmaginabili, mai avrebbe pensato di arrivare al culmine opposto.

Siccome da sempre ai filosofi, nonostante tutto, è demandato il compito di elaborare teorie per l'etica e la politica (e per il riscatto, il risarcimento, la riconciliazione dopo ogni catastrofe della storia), anche per le pensatrici è necessario continuare la ricerca delle proprie specifiche configurazioni in questo campo, il che da una parte significherà dover continuare l'indispensabile e instancabile difesa dei diritti delle donne, sia nei Paesi dove sono più oppresse e discriminate, sia nel nostro mondo che spesso è solo apparentemente democratico, dall'altra parte si presenterà come contributo originale al comune sforzo della filosofia in direzione di nuove categorie di valore universale.

A questo proposito, a mio parere occorre riprendere e portare a pieno sviluppo due dei nuclei portanti del pensiero di Hannah Arendt: la partecipazione plurale dei singoli al patto politico e le relazioni di responsabilità e trasmissione del patto tra le generazioni. La portata di queste teorie è già evidente in una delle sue più celebri affermazioni:

Il fatto che l'uomo sia capace di azione significa che da lui ci si può attendere l'inatteso, che è in grado di compiere ciò che è infinitamente improbabile. E ciò è possibile solo perché ogni uomo è unico, e con la nascita di ciascuno viene al mondo qualcosa di nuovo nella sua unicità.¹⁹

Ma per meglio spiegare quello che rappresenta il pensiero di Arendt, a mio avviso, per una teoria della giustizia non sessista, anzi segnata dall'esperienza di entrambi i sessi, mi affiderò alla seguente pagina di Françoise Collin²⁰:

82

Pensando l'umanità come generatività, costituita dagli inizi delle nuove nascite, Arendt introduce nello spazio del pensiero politico una dimensione di verticalità diacronica che corrisponde ad un riconoscimento dell'imprevedibile e dell'ingovernabile, e che concerne paradossalmente tanto il passato che l'avvenire. Se il rapporto plurale di contemporaneità può fondarsi su di un patto egualitario, il rapporto plurale di successione implica nel legame, o fa apparire nel legame, una dimensione irriducibile implicante altre modalità relazionali, che comportano la promessa da una parte e il consenso dall'altra parte [...] Gli anziani vegliano su di un mondo dove s'introducono i nuovi nati, e i nuovi nati ratificano questo mondo ch'essi trasformeranno [...] Non si tratta di diritto o di morale, ma semplicemente, com'essa dice, di regole imperative del gioco del mondo. "L'importante non è che io mi sottometta volontariamente a queste regole, o che io riconosca la loro validità teorica, ma che praticamente io non possa prender parte al gioco senza conformarmi ad esso; l'accettazione della regola risulta dal mio desiderio di giocare, e poiché gli uomini non esistono che in gruppo, questo desiderio di giocare equivale a quello di vivere" [...] C'è una opacità costitutiva nel patto generazionale: più che altro esso è una sfida alla sovranità, della quale Arendt dice che è esattamente il contrario della libertà. L'inizio non è mai assoluto. "Sono i filosofi che hanno introdotto un inizio assoluto (arché), esso stesso non iniziato, fonte permanente e non generata di generazione" [...] La riflessione di Hannah Arendt, in quanto declinata sulle condizioni del mon-

do comune (la koinonia greca) o del vivere insieme, comporta dunque in maniera insistente la memoria della dimensione verticale, cioè temporale, della pluralità, e la direzione verso ciò che è ancora sconosciuto, che essa implica.

Ricordare e indirizzare, questi due moniti arendtiani per un mondo comune sotto il segno della giustizia, tradotti per una donna rispettivamente nel senso della catena in cui è collocata come figlia e a sua volta madre di altri presenti o non ancora nati, e nel senso dell'obiettivo di un'alleanza sia verticale, tra generazioni, sia orizzontale tra donne e uomini, non mancano di significato per una filosofia femminista, se soltanto volesse riprendere le sue più note pagine (i suoi veri e propri classici) a proposito dell'argomento del vivere insieme. Tra le altre, per concludere, riporto qualche riga da una pagina scritta da Julia Kristeva:

Ora, se un'etica della modernità non si confonde più con la morale, se un'etica consiste nel non evitare l'imbarazzante e inevitabile (per un insieme sociale) problematica della legge, ma nel tradurla in un linguaggio collegato al sentire e alla corporeità.

¹ Il filosofo John Stuart Mill, economista e deputato alla Camera dei Comuni britannica, fu l'autore insieme alla moglie Harriet Taylor del famoso saggio *The Subjection of Women*, Londra 1869.

²⁰ S. DE BEAUVOIR, *Le deuxième sex*, vol. I, Gallimard, Parigi 1949, p. 20 (traduzione dell'A.).

³ A. SEN, *Development as Freedom*, Mondadori, Milano 1999, tr. it. *Lo sviluppo è libertà*, Milano 2000, p. 151.

⁴ SIMONE WEIL, *L'enracinement, Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Gallimard, Paris 1949, tr. it. *La prima radice, Preludio a una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*, Mondadori, Milano 1996, p. 207-8: "Da due o tre secoli crediamo contemporaneamente che la forza sia l'unica signora di tutti i fenomeni della natura, e che gli uomini possano e debbano fondare le loro reciproche relazioni sulla giustizia, riconosciuta mediante la ragione. Questa è un'assurdità patente. Non è concepibile che tutto l'universo sia assolutamente sottoposto alla forza e che l'uomo possa esserne affrancato, quando anch'egli è fatto di carne e ossa e il suo pensiero vaga secondo le impressioni sensibili. C'è una sola scelta da fare. O bisogna riconoscere che nell'universo accanto alla forza opera un principio diverso dalla forza, o bisogna riconoscerla come signora unica e sovrana anche per le relazioni umane." Il principio diverso dalla forza è quello dell'amore, come possiamo ricavare da un altro scritto (*La Grecia e le intuizioni precristiane*, Rusconi, Milano 1974, p. 131) dove Simone Weil, nel commentare brevemente la tragedia di Sofocle, ammoniva: "coloro che partecipano dell'amore e non dell'odio appartengono ad un altro mondo, e non hanno da aspettarsi da questo che morte violenta".

⁵ V. WOOLF, *Three Guineas*, London 1938, tr. it., *Le tre ghinee*, Feltrinelli, Milano 1979.

⁶ M. NUSSBAUM, *The Fragility of Goodness*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, tr. it. *La fragilità del bene*, Il Mulino, Bologna 1996.

⁷ Tra le altre, in Italia se ne sono recentemente occupate M. Calloni, E. Pulcini, A. Putino, in Francia F. Duroux e M. David-Jougeau, Una vasta rassegna delle interpretazioni che di Antigone sono state date, si trova in: F. BREZZI, *Antigone e la philia. Le passioni tra etica e politica*, F. Angeli, Milano 2004.

⁸ A. CAVARERO, *Corpi in figure, filosofia e politica della corporeità*, Feltrinelli, Milano 1995, pp. 18-20.

⁹ V. WOOLF, *Le tre ghinee*, cit., p. 145.

¹⁰ Ivi, p. 181.

¹¹ C.G. JUNG, padre della psicologia analitica, ha esposto la sua teoria degli archetipi in numerose opere, tra le quali spicca *Archetipi dell'inconscio collettivo*, del 1934, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 1977.

¹² I.M. YOUNG, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton Univ. 1990, tr. it. *Le politiche della differenza*, Feltrinelli, Milano 1996, p. 210.

¹³ SHEILA BENHABIB, *Subjectivity, Historiography and Politics*, in: *Feminist Contentions, A Philosophical Exchange*, Routledge, New York and London 1995, p. 117 (traduzione dell' A).

¹⁴ CAROL GILLIGAN. *In a different voice, Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University press, Harvard 1982, tr. it. *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, Feltrinelli, Milano 1987.

¹⁵ Id., *Con voce di...* cit., p. 70;

¹⁶ Sono due psicanaliste e filosofe francesi di primo piano. La prima, Luce Irigaray, è nota soprattutto per i testi *Speculum, De l'autre femme*, ed. Minuit, Paris 1974, e *Etique de la difference sexuelle*, ed. Minuit, Paris 1984, la seconda, Julia Kristeva, in particolare per i testi: *Pouvoirs de l'horreur, Essai sur l'abjection*, Seuil, Paris 1979, e *Le génie féminin: la vie, la folie, les mots*. 3 voll. (Arendt, Klein, Colette), Fayard, Paris 1999-2002.

¹⁷ J. BUTLER, *Gender Trouble, Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York 1990 (traduzione dell'A).

¹⁸ Il riferimento è a E. Husserl per la sua teoria del "costante movimento di autocorrezione intersoggettiva", esposta in *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Nijhoff, L'Aja 1959, Teil III.

¹⁹ H. ARENDT, *The human condition*, University Press of Chicago 1958, tr. it. *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1991, p. 129.

²⁰ F. COLLIN, *L'homme est-il devenu superflu? Hannah Arendt*, ed. Jacob, Paris 1999, pp. 222-3, (tr. dell'A.). Le due citazioni nel testo sono tratte rispettivamente da H. Arendt, *Du mensonge à la violence*, tr. francese, Paris 1972, p. 211; e da Id., *La vie de l'esprit*, tr. fr., Paris 1981, vol. I, p. 156.

²¹ J. KRISTEVA, *Hérétique de l'amour*, "Tel Quel", n.74, 1977, tr. it., La Rosa, Torino 1979, p. 51.