

Donatella Pagliacci

Sessuazione, generatività e democrazia. Per una riflessione filosofica sulla genealogia

Riassunto

La questione della differenza dei sessi costituisce una necessità del pensiero a cui la ricerca femminista ha risposto in modo soddisfacente ed inesauribile. Il contributo della filosofa femminista Geneviève Fraisse è importante perché sottolinea come in tutte le epoche sia prevalsa una pratica di esclusione che, grazie alla riflessione femminista è stata finalmente sovvertita. Tra i principali responsabili della cancellazione del femminile secondo Adriana Cavarero c'è Platone che si sarebbe distinto per aver compiuto il gesto simbolico di annullamento del materno. Recuperare il senso della generazione significa anche riconoscere che la generazione è in potere di una donna che sceglie di attuare il suo potenziale mettendo al mondo un altro essere, permettendo così all'altro di guardare di divenire custode di sé e degli altri.

Abstract

The question of gender difference is a necessity of thought to which feminist research has responded satisfactorily and inexhaustibly. The contribution of the feminist philosopher Geneviève Fraisse is important because it emphasizes that in all eras has prevailed a practice of exclusion that, thanks to feminist reflection has finally been subverted. Among the main responsible for the cancellation of the female, according to Adriana Cavarero, there is Plato who would have stood out for having made the symbolic gesture of annulment of the maternal. Recovering the sense of generation also means recognizing that the generation is in the power of a woman who chooses to realize her potential by giving birth to another being, thus allowing the other to watch to become a guardian of herself and of others.

Premessa

Nel saggio *La politica e il femminile. Le ragioni di un'esclusione*¹, Elena Pulcini denuncia la questione dell'estromissione femminile dall'ordine politico, sottolineando come, soprattutto nel contesto moderno, le donne siano state considerate: «come “terzo” assente dal patto politico e dalla vita pubblica»², precisando che la prospettiva da cui parte la sua riflessione, tuttavia, «non è quella della denuncia, evidentemente legittima, dell'oppressione delle donne, ma quella di capire *perché* l'ordine politico ha bisogno di escludere (o emarginare) il femminile, e *che cosa* viene in tal modo escluso»³. Un'osservazione puntuale che conduce al cuore del problema che si intende affrontare in questa sede articolandolo in tre momenti: partendo dalla riscoperta della presenza delle donne nel tessuto complesso e intricato della storia, per poi parlare delle genealogie femminili in ambito filosofico, dal matricidio di Platone al riscatto agostiniano, solo per fermarci a due esempi paradigmatici. In terzo luogo si tratta di scoprire come le donne siano di fatto generatrici non solo di vita, ma soprattutto del bene comune e della convivenza democratica, nella prospettiva del rispetto e della valorizzazione di tutte le differenze.

1. Fuori e dentro la storia

Una prima considerazione concerne la possibilità e opportunità, su questo punto Geneviève Fraisse costituisce un riferimento ineludibile, di riconoscere come sia stata posta non tanto la questione dell'uguaglianza, quanto piuttosto quella della differenza. Pur essendo possibile individuare i luoghi nei quali, fin dall'Antichità, la riflessione filosofica si sia dedicata in certo senso ai temi che ruotano attorno alla sessualità, la filosofa francese evidenzia che una certa «esplosione ragionata della questione dei sessi dipende non tanto dalla sistematicità, come potrebbe

¹ Pulcini 1996, pp. 289-312; Pulcini 2003, pp. 76-98.

² Ivi, p. 76.

³ *Ibidem*.

sembrare, quanto dal pensiero che la impone: la differenza tra i sessi non è pensiero per sé, non è nemmeno semplicemente imprescindibile in ciascun registro (metafisico, biologico, economico, politico...), ma obbedisce a un pensiero della finalità»⁴.

Accanto a ciò, Fraisse osserva anche come gli autori dell'epoca moderna abbiano, di fatto, sospeso l'attenzione alla questione della uguaglianza o differenza dei sessi, almeno fino a Rousseau, che avrebbe, in sostanza, debitamente ribadito il ruolo e il compito delle donne relegandole, con la loro stessa complicità, entro lo spazio della vita privata e, comunque, sempre lontane dall'accesso alla vita pubblica. È dello stesso avviso anche Elena Pulcini che sottolinea: «la differenza tra i sessi e la separazione degli ambiti di azione dà luogo a una complementarità che attribuisce loro pari importanza e dignità e li rende entrambi necessari alla comune felicità»⁵, pur essendo quella proposta dal filosofo illuminista, una «*costruzione*, in senso foucaultiano, della soggettività femminile, la quale a partire da questo momento assume la forza di un autentico paradigma perché ottiene di fatto la complicità delle donne»⁶. Questo avvertimento, se per un verso contribuisce a riconoscere un potere alle donne, che non sono puramente passive, ma intervengono e sono parte del processo di costruzione della loro identità, per l'altro confermerebbe l'azione di confinamento delle donne alla rete domestica e degli affetti.

In altri termini, con questa mossa, oltre a rafforzare lo spartiacque tra i destinatari della vita pubblica e di quella privata, Rousseau avrebbe reso possibile e legittimato l'esistenza di un duplice ordine dell'affettività umana: quello della passione, che spetta esclusivamente agli uomini che gestiscono la sfera degli affari come quella delle loro relazioni coniugali ed extra coniugali e quello del sentimento, di appannaggio delle donne, alle quali viene, in questo modo, riconosciuto un potere sì, ma che giustamente può essere definito «occulto e asfittico, non solo perché racchiuso dentro lo spazio circoscritto dei legami fami-

⁴ Fraisse 1996, p. 59.

⁵ Pulcini 2003, p. 108.

⁶ Ivi, pp. 108-109.

liari, ma anche perché privato della vitalità conflittuale della passione, e che per questo finisce spesso per assumere i tratti psicologicamente regressivi di un potere di riscatto»⁷.

Si potrebbe dire che, proprio utilizzando quanto vi è di più vicino alla dimensione del femminile, il filosofo francese abbia contribuito ad allontanarsi dalle donne alle quali vengono negate le condizioni più specifiche alla realtà dell'amare, nel senso che sono «costrette in una forma di identità emotivamente edulcorata, privata delle verità scomode e perturbanti, eppure vitali della passione. Esse non hanno diritto a tutto ciò che alla passione è intrinsecamente connesso e che rappresenta la condizione necessaria per la costruzione di una identità non amputata: il conflitto, l'ambivalenza, il disordine, il negativo»⁸. È chiaro che tutto il riferimento alle qualità del femminile non ha significato la stessa cosa che cogliere la realtà delle donne.

Da questo punto di vista la proposta di Fraisse è propriamente quella di leggere la sessuazione del mondo cercando al contempo di distruggerne la atemporalità; dato che in tutte le epoche è prevalsa una pratica di esclusione, ora, afferma l'autrice, si tratta di attuare una sovversione del sempre stato. Infatti, spiega che, dire che il «mondo è sessuato» significa ammettere che le donne non sono una variabile più o meno aneddotica, come un colore aggiunto al divenire storico, quanto piuttosto occorre comprendere la costruzione del mondo, *attraverso e per mezzo di* questa differenza.

In questa prospettiva si possono seguire due esempi, uno che rimanda ad un'epoca lontana e, come visto sopra, mai del tutto superata, il secondo riguarda, per contro, l'epoca contemporanea. L'autrice pensa cioè, alla Rivoluzione francese e al modo in cui utilizza il pensiero del contratto sociale per sostituire l'ordine monarchico; si potrebbe dire che, mentre vuole pensare agli esseri umani come simili, inciampa sulla questione dei sessi. Quello che di fatto si sarebbe realizzato, pensiero questo condiviso anche da Pulcini, è un genere di «Democrazia esclusiva»⁹,

⁷ Ivi, p. 111.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Fraisse 1995.

che alla fine però ha reso difficile per le donne la loro partecipazione in una società di uguali, ponendo le condizioni per una loro esclusione fattuale dalla costruzione dell'eguaglianza concreta. Infatti, spiega la filosofa italiana, mentre la casa è il «luogo dell'uguaglianza concreta, la *polis*, cui hanno accesso solo i cittadini liberi di sesso maschile, è il luogo della reciprocità e dell'uguaglianza»¹⁰. Una esclusione fondativa, si potrebbe dire, dato che, afferma ancora Pulcini, «L'esclusione del femminile, *su cui la politica fonda il suo stesso atto di nascita*, equivale dunque all'*esclusione del corpo e della sessualità, delle passioni*, in una parola della *natura*: qui da intendersi come quel modo ctonio indifferenziato e oscuro dal quale lo spazio apollineo della città deve separarsi per poter gettare le basi stesse della propria costituzione»¹¹.

Al contrario la democrazia contemporanea non è escludente, nello stesso modo di quella antica; qui, si potrebbe affermare, le donne non sono *fuori* dalla città, ma sono *escluse* solo dal modo di intendere e pensare il contratto sociale, perché «il contratto sociale cela il «contratto sessuale», la libera associazione tra gli uomini nella sfera pubblica nasconde il permanere della gerarchia tra i sessi e del dominio nella sfera privata. Non si tratta più di esplicita coercizione o del diritto di vita e di morte, quanto piuttosto di una nuova forma di subordinazione che si esercita all'interno della relazione coniugale, della sessualità, dei legami familiari»¹².

Si sarebbero realizzate, in questo modo, quelle forme odiose, subdole e ancora molto resistenti di esclusione, come attestano sia Pulcini che Fraisse, la prima cogliendole in particolare nelle pratiche delle opposizioni tra pubblico e privato, considerate naturali e per questo irremovibili, la seconda riferendosi alle anomalie della società contemporanea che, cercando di anestetizzare la differenza sessuale, avrebbero di fatto asessuato le relazioni, rendendole per lo più indifferenti, come quando si identificano le diverse tipologie di famiglie, dalle quali sembra-

¹⁰ Pulcini 2003, p. 81.

¹¹ Ivi, p. 82.

¹² Ivi, pp. 90-91.

no essere escluse le famiglie monoparentali, come nel caso del rapporto «madre-figlia» che, al di là dei proclami per lo più propagandistici, non viene quasi mai riconosciuta come un vero nucleo familiare, soprattutto nelle politiche della famiglia. Si può ammettere che se lo stigma sociale è stato rimosso la sua neutralizzazione ha però cancellato la possibilità di un riconoscimento che avrebbe, invece, giovato sotto il profilo politico (considerando che l'80% di queste famiglie sono donne). In altre parole, senza alcuna soluzione di continuità, si sarebbe passati dalla *stigmatizzazione* alla *negazione*¹³.

2. *Dalla generazione nella carne a quella del pensiero*

Il caso delle ragazze madri, cioè delle famiglie monoparentali, rimette al centro della riflessione la necessità di ricostruire e ritrovare nella trama delle narrazioni storiche, la presenza dei sessi e la loro rilevanza come elementi cruciali per la fioritura degli esseri umani e delle comunità che crescono e si sviluppano anche in considerazione della presenza o meno delle donne nei centri nevralgici delle decisioni politiche.

Seguendo il filo tracciato dalla ricerca femminista più recente è abbastanza facile riconoscere come i filosofi, in molti casi, abbiamo attuato una sistematica cancellazione o comunque riduzione del potenziale delle donne, facendole fuoriuscire dalla scena filosofica, neutralizzando quando non anche impossessandosi della stessa generazione, come ha ampiamente sottolineato Simone de Beauvoir.

Tra i principali responsabili della cancellazione del femminile, come attesta la stessa Adriana Cavarero, Platone si è distinto per essere stato il primo forse ad aver compiuto il gesto simbolico di annullamento del materno «sconfitto e cancellato dalla società patriarcale, che ne stravolge il significato originario consegnando tuttavia al contesto tracce evidenti del misfatto»¹⁴.

¹³ Fraisse 2012, p. 332.

¹⁴ Cavarero 2014, p. 66.

La rilettura offerta da Cavavero di come figura di Demetra metta in crisi la riflessione filosofica rappresenta, a questo punto, un momento fondamentale della presente riflessione.

Demetra è simbolo di fecondità e di privazione. Ella, che ha generato la vita, è stata espropriata non solo direttamente del frutto della propria generazione, ma anche indirettamente del nome con cui Platone gioca, cercando di metterla fuori campo e, quindi, anche fuori gioco. Sulla scia della rilettura offerta da Irigaray, Cavavero sottolinea come «il mito di Demetra ci parla, appunto di una interruzione della genealogia femminile violentemente sopraffatta dall'ordine patriarcale, ossia proprio da quell'ordine, dimentico della nascita ed enfaticamente la morte, che ha separato il pensiero dal corpo, l'essere dall'apparire, facendo di questa dicotomia il sistema filosofico di tutti i sistemi e il "destino" dell'Occidente»¹⁵.

Il filosofo greco è posto dinanzi alla forza del materno, alla sua potenza generativa, grazie alla quale il vivente è consegnato al mondo e la vita prosegue nel suo incessante divenire. Il mito contiene lo scontro tra vita e morte, infatti, mentre Demetra genera, cioè fa venire alla luce, Ade incarna l'oscurità delle tenebre che cercano di impossessarsi del frutto della vita. Ma, come spiega Cavavero, «nel mito, appunto la madre più non genera se la figlia è sottratta al suo sguardo, portando sulla scena il *nulla* come un non più della nascita, come l'arresto della natura di cui la natura offesa è capace»¹⁶.

Viene, in tal modo, messo in primo piano il legame tra generante e generato, ma soprattutto risalta il potere che la madre ha di privare il mondo della possibilità della vita, perché le è stata sottratta la visione della sua stessa generazione. Ella, la madre deve poter contare su uno sguardo rivolto al vivente e, quindi al perituro, al contrario del filosofo, in particolare Platone, che tiene lo sguardo verso l'alto. Questa è per la filosofa la forza e la debolezza del generare nel corpo: nel dare alla luce colei che genera deve lottare contro le tenebre, lottare contro la privazione del bene che sempre potenzialmente può esserle sottratto,

¹⁵ Ivi, p. 66.

¹⁶ Ivi, p. 68.

mentre il filosofo che genera un pensiero imperituro, destinato a durare, senza alcuna minaccia è perennemente vivo, senza alcuna possibilità di sottrazione. Siamo dinanzi ad un'opposizione tra finitezza e infinità di «un mondo segnato dalla differenza sessuale, a questo sguardo e in questo sguardo infatti appare, e si manifesta nella reciprocità e nel riconoscimento di quello dei due sessi al quale la *physis* affida la nascita: appunto l'innegabile matrice femminile dell'umano apparire»¹⁷.

Accanto alla differenziazione e alla simmetria dei due ordini simbolici, che hanno origine rispettivamente dal maschile e dal femminile, il mito sottolinea anche la discontinuità del materno con il maschile, nel senso che «evoca un matricidio originario tutto giocato sul distoglimento prospettico dello sguardo maschile dalla propria nascita alla propria morte e sull'interruzione, appunto per mano maschile, del reciproco sguardo fra madre e figlia»¹⁸. Un'insistenza che, nel rimettere al centro la questione della asimmetria tra maschile e femminile ha il merito di sottolineare il valore dello sguardo, che scaturisce dalla genesi femminile¹⁹. Questo ci pare un guadagno del quale, difficilmente, possiamo fare a meno, perché come sottolinea Virgilio Melchiorre: gli esseri in relazione «laggiù, nello sguardo dell'altro sono insieme oggetto e soggetto, mentre l'altro si coglie nel mio sguardo ad un tempo come soggetto e oggetto, senso e costituzione di senso»²⁰.

Lo sguardo preserva dall'egoismo solipsistico, dal momento che «il mio sguardo non vede se stesso come centro di senso. Che cosa accade quando mi imbatto nello sguardo dell'altro? Se l'altro a sua volta mi si manifesta come un altro centro di senso, non vengo io derubato della mia centralità, non vengo perduto ed oggettivato nella oggettivazione che parte dall'altro?»²¹.

Tutto ciò ha senso in riferimento al gesto della generazione, nel quale nel guardare per la prima volta il figlio che ha generato, la madre vive e sperimenta un'esperienza unica e irripetibile.

¹⁷ Ivi, p. 69.

¹⁸ Ivi, p. 70.

¹⁹ Il tema è stato affrontato in Pagliacci 2019.

²⁰ Melchiorre 1977, p. 53.

²¹ Ivi, p. 48.

Il primo sguardo trasforma l'essere della donna e quello del figlio: da parte della donna la rende *non più solo donna*, ma donna e madre, da parte del figlio, lo fa essere non solo un infante, ma un generato, atteso, desiderato, amato. È stato osservato: «il sorriso della madre apre al neonato il primo orizzonte di senso, non meramente biologico, entro cui vale la pena vivere e contemporaneamente rappresenta il prototipo della testimonianza maieutica del desiderio di vivere»²².

La maternità non è tanto il destino della donna e nemmeno il suo limite, essa non toglie qualcosa all'essere donna, diremo piuttosto che aggiunge qualcosa al femminile, non nel senso del suo completamento, ma in quello di un di più d'essere e, per questo, eccedente e incommensurabile. Anche in questa esperienza, infatti, viene sperimentata l'eccedenza della donazione, prerogativa della maternità. La non coincidenza tra maternità e generatività rende giustizia alla complessità di una realtà che, oltrepassando le logiche della destinazione naturale, sa interpretare quelle più umane degli esseri concreti reali, incarnati e, a volte anche drammaticamente dilaniati, tra il dovere e il poter essere semplicemente ciò che si è.

La potenza del mito affiora anche nel modo in cui Demetra esprime e rivela «che la potenza materna è appunto potenza piena di generare e di non generare: non essa *deve* generare, ma ha generato e *può* generare, poiché si porta in grembo tanto l'apparire come forma dell'infinito passato e futuro, quanto il nulla nella forma solo futura del non più»²³.

L'essere generati dalla decisione di una donna, che sceglie di attuare il suo potenziale mettendoci al mondo, apre anche alla possibilità di scoprire quello che diviene, grazie alla madre, un nostro potere: il potere di guardare intenzionalmente noi stessi e gli altri, un potere che ci rende custodi e ci trasforma da semplici esseri-in-relazione a persone significative per qualcuno e punti di riferimento per l'esistenza nostra e altrui. Quando guardo qualcuno posso mostrargli il mio essere presso di lui con rispetto, un essergli presso che non vuol dire desiderio di possederlo,

²² Cusinato 2017, p. 32.

²³ Cavareto 2014, p. 71.

ma riconoscenza per il suo esserci, senza con ciò chiedere nulla in cambio.

Dalla parte di chi è guardato, anche quando non se ne avvede (come nel caso del bimbo appena nato), dobbiamo altresì riconoscere che lo sguardo è capace di donare senso e far sentire l'altro, meritevole di cura e di rispetto, solo quando è attento e capace di salvaguardare l'essere altrui. Quando non è predatorio o volgare, quando non è carico d'ira o d'attese improprie, lo sguardo penetra senza toccare, lascia l'altro alla verità del suo essere, mostrandogli la tenerezza di un amore e di una stima che lo riguardano e che sanno andare oltre le sue capacità e i suoi meriti o qualità. Nel sentirsi guardato, l'altro impara, fin da piccolo, a percepire e conoscere se stesso e a sperimentare fiducia o disprezzo, compiacimento o disgusto.

Tutti noi sappiamo ben riconoscere nello sguardo dell'altro la sua emozione, cogliere la sua intenzione nei nostri riguardi; dal modo in cui l'altro ci guarda noi percepiamo noi stessi, ci sentiamo capaci o inetti, desiderati o rifiutati. Allo sguardo è affidato anche un compito essenziale, da parte della teoria del riconoscimento, nella misura in cui vi si può cogliere una volontà di dare valore e far risaltare la dignità dell'altro, a cui sono anche associate una serie di scelte di carattere pratico, da realizzare nello spazio pubblico, oppure l'intento di declassare l'umano ad un oggetto spregevole e ripugnante, da tenere a debita distanza per evitare ogni pericolo di contaminazione.

In definitiva, lo sguardo gode della presenza e dell'essere dell'altro, senza chiedere alcuna reciprocità, si distende sempre oltre sé, perché è «in se stesso possibilità di trascendimento: situato è ad un tempo desituante; aperto alla presenza, coglie in quest'assenza che ne dà conto e che ne è come l'altro volto inseparabile. Il visibile indica in se stesso l'invisibile e vi si prolunga come nel suo senso: senso in quanto direzione, rapporto, nesso; senso in quanto essere che non rinvia più, che non appare più afflitto da un qualche non essere ed è senza contraddizione»²⁴.

²⁴ Melchiorre 1977, p. 48.

Mediante lo sguardo dell'altro possiamo essere, in qualche modo, anche ridotti e ricondotti alla sua volontà di vedere in noi solo ciò che l'altro semplicemente desidera che noi siamo.

Ma se l'essere messi al mondo da una madre, dalla cui scelta dipende la nostra possibilità di divenire dei soggetti capaci di rispetto e riconoscimento, ci consegna un potere enorme, a nessuno deve sfuggire che tutto ciò di cui siamo divenuti capaci come esseri umani, uomini e donne nella storia, dipende unicamente da un femminile che ha lottato per imporsi contro un ordine patriarcale che, per secoli, ha cercato di appropriarsi della generazione.

Mentre Platone cerca di riproporre l'idea di un ordine simbolico patriarcale, che minaccia e controlla la generazione femminile, riducendo le donne a contenitori destinati a *sfornare* vita, vita peritura e, quindi, vita che solo il maschile può riabilitare, sembra stagliarsi Agostino che, proprio su questo punto, appare in evidente discontinuità. Perché, infatti, nelle sue parole scopriamo un diverso e più qualificato apprezzamento della capacità del femminile di generare non solo la vita peritura del figlio, ma anche il pensiero. In tal modo la relazione tra la madre Monica e Agostino, descritta nel *De beata vita*, sembra operare un vero riscatto del mito di Demetra di cui si era impossessato Platone²⁵.

Monica è, dunque, presente nell'ambito del dialogare agostiniano. È Agostino che desidera includerla tra i partecipanti della piccola assemblea, riunitasi per confrontarsi sui temi alti della riflessione filosofica²⁶, perché la considera importante non solo per lui, ma anche per i suoi interlocutori, scelti per discutere il tema della felicità. Dunque Monica non solo c'è, ma parla. La situazione descritta richiama da vicino il quadro del *Simposio* platonico, mostrandocene però anche le fondamentali differenze.

La prima questione che merita di essere considerata rinvia alla parola di Diotima, affidata a Socrate. Come ribadisce Cavarero: «Platone non poteva far parlare direttamente una donna

²⁵ Questa riflessione è stata sviluppata in Pagliacci 2020, pp. 69-92.

²⁶ Agostino, *De beata vita*, 1, 6.

semplicemente perché le donne erano escluse dai simposi. L'estraneità di una donna al luogo dove si fa esercizio del filosofare è infatti ulteriormente sottolineata nella scrittura simbolica di Platone»²⁷. Qui, Agostino invece, a differenza di Platone, inserisce una donna tra gli uomini che hanno accesso al sapere filosofico, una donna che, proprio in quel contesto, prende ripetutamente la parola. Una scelta che indica una possibilità e apre una via, che poi, come noto il pensiero filosofico non ha per molto tempo avuto il coraggio di percorrere.

Tre sono nel dialogo gli interventi di Monica che colpiscono anche per la validità del loro contenuto²⁸. Innanzitutto, le parole di Monica costituiscono un monito ed un invito ai commensali a cogliere la differenza tra il cibo materiale, di cui si nutre il nostro corpo e quello immateriale di cui si alimenta l'intelligenza. Il pensiero, pur muovendo dal reale, si stacca dalle cose inferiori per elevarsi a contemplarne l'essenza. Le parole di Monica non fungono da semplice pretesto, esse sono in perfetta sintonia con l'atmosfera e con i nuclei portanti della riflessione agostiniana. Monica, dunque, apre la via all'argomentare filosofico, ella non è più solo legata alla materialità del reale, ancorata a funzioni meno elevate, relegata ad un ordine inferiore, perché condivide ed interviene, apre la riflessione ad un livello più alto, come verrà confermato nel proseguo del testo.

Il secondo intervento della madre Monica si colloca, in effetti, nel momento in cui Agostino sta riflettendo sul significato della felicità e, nello specifico, in cosa possiamo dire che consista l'essere veramente felici, se cioè se riposi nell'aver tutto ciò che si desidera, oppure in qualcosa di diverso. È a questo punto che Agostino ricorda: «Mia madre intervenne: “Se desidera e consegue il bene è felice; se poi desidera il male, ancorché lo raggiunga, è infelice”. Ed io, sorridendole con espressione di gioia, le dissi: “Madre mia, decisamente hai raggiunto la vetta del filosofare”»²⁹. Ancora a differenza della sacerdotessa Diotima a cui si riferisce Platone, dobbiamo riconoscere che Monica non

²⁷ Cavavero 2014, p. 99.

²⁸ Nell'*Introduzione ai Dialoghi* pubblicata per Bompiani vengono citati solo due dei tre interventi di Monica, che ricordiamo: 2, 8; 2, 10; 4, 27.

²⁹ Agostino, *De beata vita*, 2, 10.

affronta un tema di natura sessuale, ma filosofico, mostrando altresì di aver raggiunto una maturità degna di essere pubblicamente riconosciuta e apprezzata.

Si potrebbe dire che affidando a Monica un discorso di questa portata, Agostino riscatti il matricidio operato in ambito filosofico³⁰ e affidi alla parola di una donna la soluzione di una questione delicata, riconoscendole la capacità di offrire una spiegazione qualificata e apprezzata da tutti. È una donna che indica la via della felicità, che riposa nell'ascesa al bene; dunque è Monica che, prontamente, offre una risposta valida alla domanda che da sempre aveva afflitto l'essere umano, una soluzione di cui si erano fatti portavoce, fino a quel momento, solo gli uomini, specialmente nell'ambito di un convito filosofico, come quello descritto dai *Dialoghi*.

Purtuttavia, l'enfasi di Agostino, relativa alle parole della madre, viene stemperata dall'osservazione successiva che ridimensiona la portata della novità di Monica, la quale, a questo punto, viene per così dire messa a confronto con il più qualificato argomentare maschile. Anzi è proprio riprendendo il discorso di Cicerone che Agostino comincia ad assestare, non al pensiero di Monica, ma a lei come portatrice di quel pensiero, un colpo maldestro³¹. Quello che, a tutta prima, potrebbe sembrare un valido apprezzamento e cioè il fatto di riconoscere ad una donna lo spessore speculativo di un uomo può essere letto sotto un duplice angolo visuale. In effetti, se per un verso, operando una cesura netta rispetto al platonismo, Agostino, come abbiamo detto, aveva ritenuto una donna capace di sostenere e argomentare, al pari degli uomini, una riflessione di alto spessore filosofico, per l'altro, rileggendo il passo da un altro angolo visuale l'affermazione può assumere anche la forma di un grave diniego.

Monica, in sostanza, è generatrice di vita come Demetra, ma anziché essere relegata dal figlio, maschio, all'ordine simbolico patriarcale³², ne fuoriesce perché anche generatrice di un pen-

³⁰ Su questo punto si veda Cavarero 2014, pp. 99-10.

³¹ Agostino, *De beata vita*, 2, 10.

³² Ricorda Cavarero: «Infatti la nascita, sia pure recuperata ad una esclusiva matrice biologica maschile, lungi dal costituire il manifestarsi nel mondo dell'esistente

siero, capace di elevarsi oltre l'orizzonte mutevole e, dunque, aperta verso l'infinito. Questa duplice appartenenza la rende eguale agli uomini, pari a loro, tanto da metterli in difficoltà sulla possibilità stessa di poterla riconoscere come una donna.

Si potrebbe dire che, proprio grazie a questa saldatura tra finito e infinito, Agostino riscatti la donna nella sua integralità. Accanto a ciò vale la pena anche considerare che, diversamente dalla considerazione riservata sola ad alcune, Monica è una donna che ha pienamente vissuto la propria esperienza affettiva, che ha generato, partorito nella carne altri esseri umani e, nonostante ciò (o non si potrebbe pensare che forse proprio per questo?), è una donna in grado di elevarsi per ascendere alla speculazione filosofica, vero dominio degli uomini, orizzonte finora inaccessibile al femminile.

In tal modo, Agostino supera l'universo simbolico greco che, osserva Cavarero, disegna «un tempo/luogo dell'azione riservato agli uomini e un tempo/luogo del lavoro e dell'accudimento riservato alle donne. Non stanno l'uno "accanto" all'altro, ma si compongono in un disegno che ha l'uomo greco al suo centro; di qui, dall'umano in quanto tale nella sua maschile sostanza, per differenziazione in figura di inferiorità e mancanza, le donne si vedono assegnato il loro posto, ruolo, tempo, funzione»³³.

La sequenza delle due affermazioni rende esplicitamente conto delle difficoltà di un uomo, come pienamente uomo del suo tempo ad accogliere la possibilità che una donna possa essere portatrice di un pensiero di così elevata definizione teoretica. Per poter accettare tutto ciò, dichiara esplicitamente il figlio, occorre non pensare che quel pensiero provenga dalla bocca di una donna e sospendere per un attimo la visione su di lei, per percepirla come un uomo, un uomo che ha toccato il vertice della vera felicità.

umano nella sua singolare intierezza, si è già qui ridotta ad un significato meramente corporeo, secondo il quale con essa viene "fornita" la parte caduca dell'essere umano, poiché questi ha nella parte intellettuale dell'anima la sua vera ed umana eccellenza» (Cavarero 2014, p. 79).

³³ Ivi, p. 25.

3. *Dentro la storia: generare il bene comune*

Si tratta a questo punto di fare i conti con il terzo nucleo introdotto nella *Prefazione* ossia di affrontare la questione della capacità generativa che contraddistingue le donne e che non riguarda solo il mettere al mondo dei figli, ma di promuovere percorsi rivolti al bene della comunità.

In primo luogo proveremo brevemente a focalizzarci sul lavoro di Luce Irigaray che insiste sulla necessità di ripartire dalla differenza sessuale per raggiungere una coesistenza civile, anche con tutte le altre diversità³⁴. La rivendicazione del principio di uguaglianza ha finito per schiacciare le differenze confinando, ancora una volta, le donne al margine della vita sociale.

La democrazia, dichiara esplicitamente Irigaray, «inizia nell'intimità dell'amore, della casa»³⁵, il che rimanda alla genesi e alla organizzazione dei legami e alle relazioni che, come esseri umani, siamo in grado di costruire nel contesto della vita privata dispiegantesi, più o meno positivamente, entro le mura domestiche. L'essere umano, insegna l'antropologia filosofica contemporanea, è un particolare tipo di vivente che si apre e si chiude al mondo, compiendo cioè dei movimenti di distensione dall'interno verso l'esterno oppure di ripiegamento verso se stessi, manifestando un andare e venire che non è del tutto indifferente, anche rispetto alla forma di organizzazione dei rapporti sociali che si definiscono nella sfera pubblica.

Quando dunque non si prescinde dalla sessuazione e se ne riconosce anzi la qualità nel tempo e nella storia, quando cioè siamo in grado di coglierne i frutti, come è stato per Agostino nel caso della madre Monica e della sua capacità di fecondare il pensiero filosofico e come dimostra il percorso esposto da Luce Irigaray nel suo percorso teorico e pratico dedicato alla valorizzazione delle donne.

Vale la pena osservare come uno sguardo femminile, come quello della filosofa francese ad esempio, sia in grado di leggere differentemente le esigenze della comunità civile, riconoscendo

³⁴ Ci riferiamo in particolare al suo *La democrazia comincia a due* (Irigaray, 1994).

³⁵ Irigaray 1994, p. 98.

la pluralità delle identità che devono poter essere salvaguardate. Il testo del *Progetto di un codice di cittadinanza*, condiviso dalla stessa Irigaray con Renzo Imbeni, cerca di soddisfare due requisiti: da un lato focalizzarsi sui dati necessari per la costruzione di una cittadinanza multiculturale e, dall'altro, intende proprio «immaginare un progetto condivisibile in un lavoro politico comune da parte di un uomo e di una donna che appartengono a due generi, due storie, due formazioni culturali, due orizzonti politici, due lingue, due nazioni»³⁶.

Un primo nucleo che l'autrice coglie significativamente riguarda il riconoscimento del significato dell'identità civile, declinata in prospettiva personale e in vista della vita democratica, nel senso che per lei parlare di identità civile vuol dire fare riferimento «all'articolazione fra naturalità e convivenza civile: al livello delle relazioni fra uomini e donne, al livello delle relazioni fra generazioni, al livello delle relazioni fra razze»³⁷.

Questa apertura e il passaggio dall'identità naturale a quella civile sono per Irigaray le condizioni di possibilità per la costruzione di una cittadinanza europea. In questo senso di nuovo il tema della generazione è centrale, perché è attraverso di esso che viene anche sottolineata la differenziazione dei diritti e dei doveri che non possono essere banalmente equiparati ciò perché infatti «un uomo non ha bisogno del diritto di scegliere liberamente la maternità, nonostante il fatto che una simile scelta non si eserciti senza conseguenze sulle persone che si amano o i due genitori»³⁸. Nel prospetto delineato, in sostanza, l'autrice dimostra tutto il suo interesse nei confronti della salvaguardia del benessere dei singoli e delle comunità edificando un'idea di democrazia inclusiva e rispettosa delle differenze, nella consapevolezza che l'Europa costituisce una sfida e «un'opportunità nel processo della Storia, un'opportunità da cogliere senza ritardo per preservare l'identità umana, e per prevenire i conflitti»³⁹.

Questa capacità di costruire e salvaguardare la propria identità femminile, progettando il bene comune con un'altra identi-

³⁶ Ivi, p. 61.

³⁷ Ivi, p. 63.

³⁸ Ivi, p. 64.

³⁹ Ivi, p. 65.

tà, diversa, maschile ma non per questo ostile e contrapposta è il segno più benefico e proficuo della possibilità di una democrazia che, appunto, comincia a due.

È proprio la costruzione del rapporto a due, della ricerca della giusta distanza tra i soggetti coinvolti che ci riporta alla necessità di armonizzare la condizione di pluralità, che figura, osserva Cavarero, come la cosa finora impensata, cioè «come stare insieme in due, come essere e divenire soggettivamente due, come scoprire un modo di convivenza a due, privata e pubblica, un modo di vivere, di pensare e di amare a due senza riduzione dell'uno all'altro?»⁴⁰.

Una questione non da poco che richiede la messa in esercizio della capacità di mantenere e salvaguardare la distanza che le società patriarcali hanno con violenza annullato per far prevalere un solo termine, sbilanciando la relazione nella sola direzione del potere e del controllo maschile in tutti i contesti, da quello della vita privata a quello della vita pubblica. Per salvaguardare la differenza e la distanza tra la polarità maschile e quella femminile, Irigaray suggerisce di rivolgere l'attenzione al modo in cui il pensiero orientale avrebbe articolato e armonizzato le divergenze, almeno in linea teorica, senza attuare quella separazione dicotomica messa in atto dalla cultura occidentale⁴¹. Viene in tale senso recuperato un diverso modo di porre il rapporto con l'altro «oltre al ritorno alla natura, il mezzo per riconciliare l'universo cosmico e il mondo fabbricato verso un nuovo modo, un nuovo stile del fare e del creare, più condivisibile dall'uomo e dalla donna»⁴².

In ciò si coglie in pieno il lavoro di ricerca filosofica, ma anche politica: eliminare le contrapposizioni per permettere l'emergere delle differenze che, di fatto, sono davvero essenziali a costruire un tessuto democratico. In tal senso, l'attenzione è posta sulla trama che tiene annodati i fili che la compongono, i quali, per rimanere nella metafora tessile, possono differire ma ciò che conta è il modo in cui vengono orditi. Questo sembra

⁴⁰ Ivi, p. 101

⁴¹ Cfr. Ivi, p. 102.

⁴² Ivi, p. 101.

essere il lavoro della costruzione della democrazia, dal momento che, osserva ancora Irigaray: «una reale democrazia deve oggi rifondarsi su un giusto rapporto tra uomo e donna, donne e uomo. Una relazione sbagliata fra loro rappresenta la fonte di molti poteri antidemocratici»⁴³, da cui risulta in modo evidente che il piano dei rapporti interpersonali non può essere sostituito o prevaricato da nessuna decisione politica. La formalità delle costituzioni, come ha del resto sostenuto anche Martha Nussbaum, non garantisce rispetto alla pratica delle relazioni personali, che devono di fatto favorire e promuovere autentici rapporti contrassegnati da rispetto e riconoscimento reciproco.

Il retaggio del patriarcato rappresenta un difficile ostacolo alla realizzazione dell'autentica democrazia che, come osserva Cavarero sulla scia di Hannah Arendt, rappresenta «uno spazio comune di reciproca apparenza dove una pluralità di esseri unici agisce di concerto»⁴⁴, ciò perché se la pluralità rappresenta la condizione necessaria non costituisce anche quella sufficiente. Occorrono legami non gerarchizzati e opportunità di espressione, realizzazione di appartenenza comuni e uguali per tutti, senza che vi sia qualcuno che esprima il maggior uso o abuso del potere nei confronti di altri. Una riflessione che se muove dalla differenza tra uomo e donna, come fronte minimo dal quale ripartire, si allarga e si estende alla varietà delle differenze sacrificate, discriminate, segregate a causa di un pensiero unico. Cavarero, infatti, sostiene che nell'*anthropos* sono stati rubricati uomini e donne, producendo in tal modo un effetto «astrattivo e derealizzante»⁴⁵, che rimane come un sigillo nelle nostre civiltà e culture. La concretizzazione dell'uomo in sé, come «una rappresentazione generale che astrae dalle singolarità e, apparentemente, anche dalla sessuazione. Questo “apparentemente” è il gioco più perfido della de-realizzazione così messa in atto: la servetta è una donna, ossia è sessuata al femminile, ma questo suo *essere* donna, viene considerato *apparenza* – mero fatto corporeo –, perché l'essere suo, vero e reale, sta nell'idea di uo-

⁴³ Ivi, p. 105.

⁴⁴ Cavarero 2019, p. 12.

⁴⁵ Cavarero 2014, p. 59.

mo. Così questa donna che ha l'essere suo nell'idea di uomo, è dunque, logicamente, un uomo cui è capitato un corpo di sesso femminile»⁴⁶.

Bibliografia

- Cavarero A. (2014), *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*, Roma: Ombre Corte, Editori riuniti.
- (2019), *Democrazia sorgiva. Note sul pensiero politico di Hannah Arendt*, Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Cusinato G. (2017), *Periagoge. Teoria della singolarità e filosofia come esercizio di trasformazione*, Verona: QuiEdit.
- Fraisse G. (1995), *Muse de la Raison. Démocratie et exclusion des femmes en France*, Paris: Édition Gallimard.
- (1996), *La differenza dei sessi*, Torino: Bollati Boringhieri.
- (2012), *De l'exclusion è la discrimination. Une généalogie historique, Philosophique et Politique*, in *La fabrique du féminisme*, G. Fraisse, Congé-sur-Orne: Le passenger clandestin.
- Irigaray L. (1994), *La democrazia comincia a due*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Melchiorre V. (1977), *Metacritica dell'eros*, Milano: Vita&Pensiero.
- Pagliacci D. (2019), *L'io nella distanza. Essere in relazione, oltre la prossimità*, Milano: Mimesis.
- (2020) *Parole di e per la donna. Per una rilettura agostiniana della figura femminile*, in *La donna nel pensiero di Agostino*, ed. A. Pieretti, D. Pagliacci, E. Tarchi, Firenze: Libreria Editrice Fiorentina, pp. 69-92.
- Pulcini E. (1996), *La politica e il femminile. Le ragioni di un'esclusione*, in G.M. Chiodi (a cura di), *Simbolica politica del terzo*, Torino: Giappichelli, pp. 289-312.
- (2003), *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*, Torino: Bollati Boringhieri, pp. 76-98.

⁴⁶ *Ibidem*.