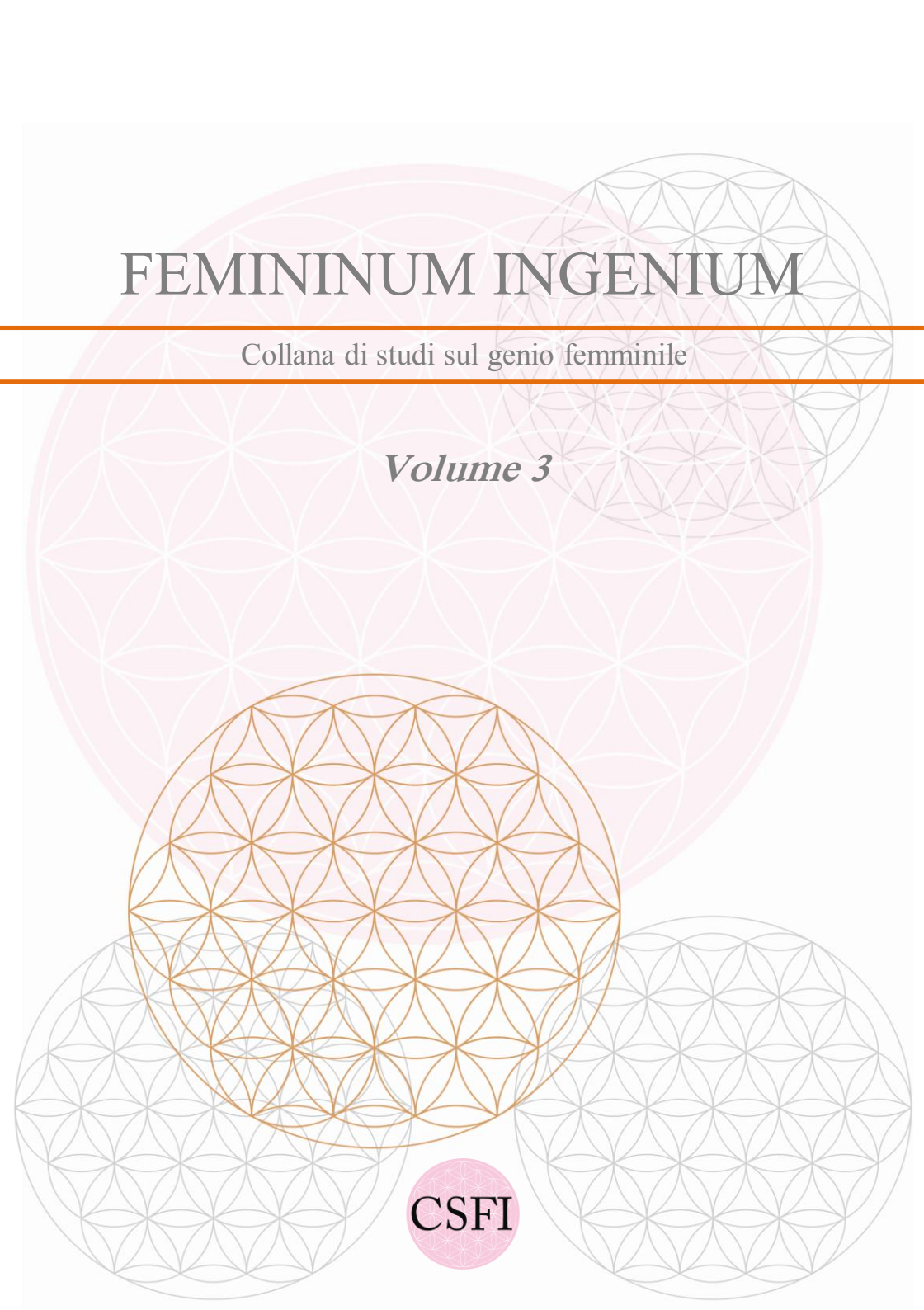


FEMININUM INGENIUM



Collana di studi sul genio femminile

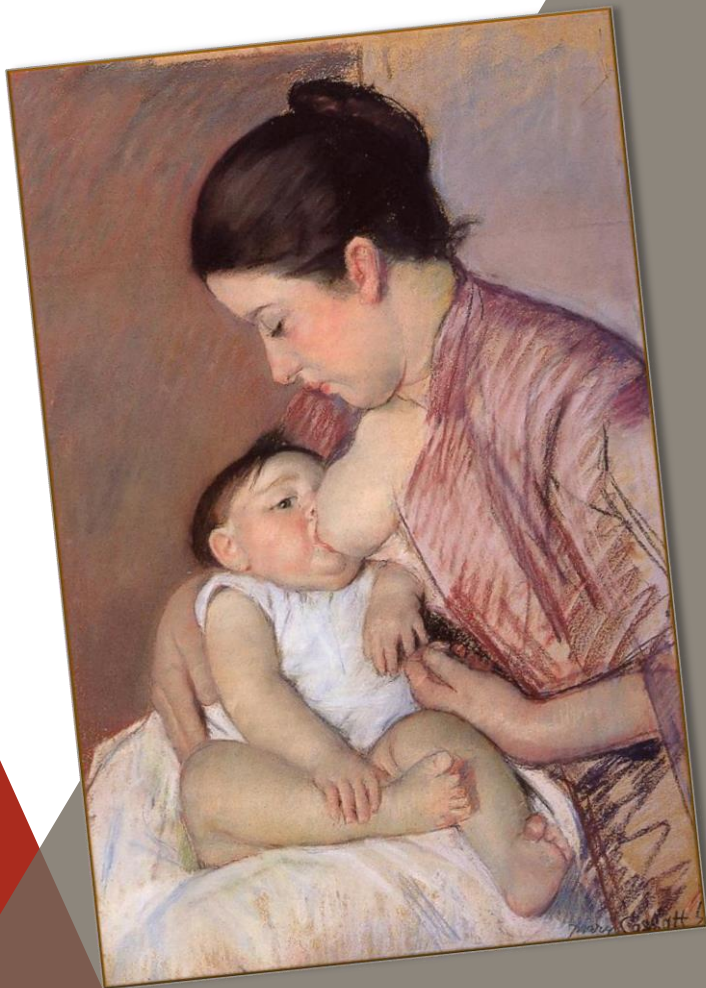
Volume 3

CSFI

FEMININUM INGENIUM

RIVISTA DI STUDI SUL GENIO FEMMINILE

ISSN 2531-7199



NUMERO 1
Gennaio-Giugno 2016

DRENGO

FEMININUM INGENIUM

RIVISTA DI STUDI SUL GENIO FEMMINILE

ISSN: 2531-7199

NUMERO 1
Gennaio-Giugno 2016

© 2016 Drengo Srl
Casa editrice in Roma

Periodico telematico semestrale, pubblicato esclusivamente in formato elettronico (PDF). Sito web della Rivista <<http://www.femininumingenium.it>> (Legge 16 luglio 2012, n. 103, art. 3-bis comma 1). Tutti i diritti sono riservati a norma di legge e a norma delle convenzioni internazionali.

Femininum Ingenium
Rivista di studi sul genio femminile
Numero 1 / Gennaio-Giugno 2016
Drengo, Roma, 2016
ISBN: 978-88-88812-62-5

Femininum Ingenium
Rivista di studi sul genio femminile
ISSN: 2531-7199
Direzione editoriale: Roberta Fidanzia
<http://www.femininumingenium.it>

In copertina: Mary Stevenson Cassatt, *Maternità*, 1890

Grafica di copertina: Roberta Fidanzia

Tutti i diritti sono riservati a norma di legge e a norma delle convenzioni internazionali.

© Drengo Srl
Casa editrice in Roma
<http://www.drengo.it>

FEMININUM INGENIUM

COMITATO SCIENTIFICO

ANGELA ALES BELLO
AGATA AMATO MANGIAMELI
FRANCESCA BREZZI
GABRIELLA COTTA
GABRIELLA GAMBINO
LAURA PALAZZANI
TERESA SERRA

DIREZIONE EDITORIALE

ROBERTA FIDANZIA

In collaborazione con:

SISAEM – SOCIETÀ INTERNAZIONALE PER LO STUDIO
DELL'ADRIATICO NELL'ETÀ MEDIEVALE

Femininum Ingenium
Rivista di studi sul genio femminile
Numero 1 / Gennaio-Giugno 2016
Drengo, Roma, 2016
ISBN: 978-88-88812-62-5

Tutti i contributi della Rivista sono sottoposti al giudizio di due *blind referees*.

La Rivista «Femininum Ingenium» è emanazione della comunità scientifica riunitasi nel tempo intorno alle attività del sito web femininumingenium.it. I contenuti della pubblicazione sono indirizzati all'aggiornamento scientifico del pubblico degli studiosi e cultori della materia. I contributi pubblicati rivestono carattere multidisciplinare e/o riguardano le più diverse aree scientifiche della classificazione ANVUR.

Approfondimenti online:

- Abstract in lingua inglese e schede relative a questo fascicolo sono disponibili sul sito: www.femininumingenium.it;
- Le norme editoriali aggiornate per la stesura di nuovi contributi sono altresì disponibili sul sito web della Rivista: www.femininumingenium.it;
- Una nota dell'editore sul procedimento di peer-review, costituzione del comitato scientifico, diffusione internazionale della rivista è raggiungibile alla URL <http://www.drengo.it/editoria.pr.htm>;
- Per contattare la Redazione di Roma è possibile inviare un messaggio di posta elettronica a: redazione@femininumingenium.it.

FEMININUM INGENIUM

Presentazione della Rivista

Femininum Ingenium, Rivista di Studi sul genio femminile, nasce dalla lunga esperienza del Direttore editoriale sul tema delle pari opportunità e del pensiero femminile, maturata nell'ambito di pluriennali collaborazioni con la Sapienza Università di Roma e con il Dipartimento Pari Opportunità della Presidenza del Consiglio dei Ministri nell'ambito del Corso Donne, Politica, Istituzioni e con docenti delle principali Università italiane, con le quali e i quali è stato tessuto negli anni un prezioso e generoso rapporto di stima reciproca.

La realizzazione di questo progetto è stata possibile grazie all'entusiasmo che la Casa Editrice Drengo ha da sempre espresso sul tema della ricerca scientifica e nel rapporto di collaborazione con il mondo accademico ed alla quale, nella persona di Angelo Gambella, si rivolge un grato pensiero per l'impegno assunto e profuso nel portarlo a degno compimento.

Il progetto della Rivista raccoglie, infatti, l'eredità del precedente programma editoriale dell'omonima Collana di Studi, sposandone in toto la pienezza concettuale e d'intenti. Il nome *Femininum Ingenium*, invero, intende sottolineare,

con l'espressione latina che affianca al termine neutro *ingenium* l'aggettivo *femininum*, l'elemento, l'essenza, lo spirito femminile, al fine di esprimere la ricchezza della riflessione e della speculazione femminili.

La Rivista intende diventare un punto di riferimento per quanti, in ambito accademico e istituzionale, siano impegnati nello studio delle cosiddette 'questioni femminili', la cui discussione, difatti, investendo ogni disciplina – filosofica, storica, sociologica, giuridica, ecc – coinvolge infinite possibili sfaccettature della speculazione. L'intento è, dunque, quello di fornire una cassa di risonanza per il *genio femminile* e per gli studi sul *femininum ingenium* così com'esso si è espresso nei secoli, offrendo uno spazio ragionato agli Studiosi di tale ambito della ricerca.

Saranno, pertanto, benvenuti tutti i contributi che risponderanno a questi obiettivi, unendo indissolubilmente i criteri della scientificità e della serietà dell'elaborazione culturale, garantiti dalla presenza di un importante Comitato Scientifico, costituito da alcune delle principali e più autorevoli esperte del settore, note ed apprezzate in ambito nazionale ed internazionale.

La Rivista, inoltre, si propone di offrire al più vasto pubblico la ricostruzione biografica di donne del passato e del presente, delle loro idee, delle loro proposte, della loro arte, del loro contributo e impegno alla formazione del pensiero occidentale e non solo. Per queste ragioni, ai numeri annuali della Rivista, potranno affiancarsi volumi monografici nei quali, di volta in volta, troveranno ospitalità i preziosi frutti delle ricerche sul tema.

Con l'auspicio di contribuire ad una piacevole formazione del pensiero critico e d'incontrare il favore del pubblico più attento, si augura una buona e proficua lettura.

Roberta Fidanzia

GIOVANNA CAROCCI

Fioretta Mazzei: Essere laici non per amare meno**Introduzione**

Sono grata alle ideatrici ed organizzatrici di questo corso¹ così ben pensato e articolato sul pensiero della donna nel mondo contemporaneo, perché già nel titolo esso coglie non solo la vastità della questione ma anche la sua intrinseca centralità nella definizione di una determinata civiltà, evitando le secche di una autoghettizzazione di genere che sminuisce e avvilisce l'intrinseca dimensione relazionale della persona umana, maschio e femmina; senza dimenticare ed anzi esaltando le reciproche differenze, volte alla complementarietà e non alla contrapposizione o, che è il suo reciproco, alla omologazione, come troppo spesso avviene.

La nostra civiltà, quella che ci ha caratterizzati finora come storia, cultura, anche in senso antropologico, retaggio ed elaborazione continua di convinzioni, arte e bellezza nel senso più alto possibile, ha sempre ruotato intorno e a partire dalla donna, cominciando dalla *mea Domina* per eccellenza: Maria, la Madre di Cristo. È questo un sigillo che, piaccia o no, ha costruito ed orientato tutto il nostro modo di riconoscerci e di avviare il nostro rapporto/confronto con

¹ Corso Donne Politica Istituzioni organizzato in collaborazione tra la Sapienza Università di Roma – Facoltà di Scienze Politiche, Sociologia, Comunicazione e il Dipartimento Pari Opportunità - Presidenza del Consiglio dei Ministri (n. d. c.).

noi stessi, gli altri, la società i problemi materiali e temporali e, finalmente, col Trascendente. Fioretta Mazzei (1923-1998)² era una donna che si riconosceva pienamente in

² Nasce a Firenze il 26 settembre 1923 da una famiglia di antica nobiltà fiorentina. Conosce fin da bambina, nella cerchia delle amicizie paterne, alcune importanti figure di santità come don Giulio Facibeni e Giorgio La Pira. Fioretta compie gli studi liceali al collegio del Sacro Cuore sul viale dei Colli, poi si iscrive alla Facoltà di Lettere e Filosofia dove si laureerà con una tesi sul Rinascimento con Eugenio Garin. Dall'8 settembre 1943 Giorgio La Pira, ricercato dai fascisti, sarà ospitato e nascosto dal padre di Fioretta Iacopo - economista e docente prima alla Cattolica di Milano e poi all'Università di Firenze – nella villa di campagna a Fonterutoli, nel Chianti senese. In quei tre mesi di studio della Somma teologica di Tommaso d'Aquino e di conversazioni, matura il sodalizio d'amicizia spirituale tra La Pira e Fioretta al servizio del Regno di Dio e del bene comune. Negli anni Quaranta Fioretta riflette profondamente sulla propria vocazione finché, nella Settimana Santa del 1947, matura irrevocabilmente la sua scelta: si consacra privatamente a Dio nel triplice voto di castità, povertà e obbedienza, decidendo di restare nel mondo per portare il mondo a Dio. Intanto, con altre amiche e con un giovane sacerdote suo coetaneo, suoi compagni "d'avventura cristiana", si dedica alle ragazze ed ai ragazzi del suo quartiere, S. Frediano, spesso trascurati ed in condizione di povertà. Per loro, oltre all'aiuto nello studio ed all'istruzione religiosa, Fioretta apre l'esperienza delle vacanze, in realtà momenti di maturazione umana e cristiana, in montagna, nella foresta di Vallombrosa. Per decenni quell'esperienza, tuttora aperta, segnerà in positivo la crescita di intere generazioni. Nel 1951 Fioretta Mazzei inizia la sua vita pubblica: entra nel consiglio comunale di Firenze, con La Pira sindaco, eletta nelle liste democristiane e vi resterà, con brevi intervalli, fino al 1995, fatto più unico che raro nel panorama politico italiano: sempre rieletta per la totale fiducia che i fiorentini nutrono in lei. Sempre dal 1951 Fioretta insegna Religione e Francese negli istituti superiori, il che le darà modo di avvicinare e formare, nel corso dei decenni, migliaia di giovani, accompagnandoli nel loro percorso di crescita e di maturazione personale. Sono innumerevoli le famiglie che si costituiscono con il suo sostegno ed incoraggiamento. Il sindaco La Pira associa sempre più strettamente Fioretta Mazzei alla sua azione politico-amministrativa. Fioretta assumerà la responsabilità di vari assessorati nel tempo: Pubblica Istruzione, Cultura e relazioni internazionali,

questa civiltà che, a Firenze, trova sicuramente nel corso dei secoli, alcune delle sue più significative manifestazioni. L'aveva respirata, conosciuta e fatta propria a partire dalla sua antica famiglia di stampo *piagnone*, cioè savonaroliano, tutta intrisa di storia fiorentina, il che fa tutt'uno con molte delle espressioni più alte della civiltà cristiana tout court: da Dante, passando per S. Filippo Neri, con la sua mistica della gioia scanzonata e semplice, quell'*Amor Dei* che demistifica le situazioni umane e ne svela la loro verità; all'amore mistico e nascosto agli occhi umani della carmelitana S. Maria Maddalena de' Pazzi, il cui convento – oggi seminario arcivescovile – sorgeva nel rione di S. Frediano, il quartiere dove Fioretta è nata e vissuta. Fino ai santi fiorentini contemporanei, che Fioretta ha frequentato fin da bambina: da Don Facibeni a Don Bensi, a La Pira naturalmente. Senza

Sicurezza sociale e il suo ruolo pubblico si prolungherà e rafforzerà ben oltre la parabola politica delle giunte La Pira, anche se lei percepirà sempre l'impegno politico come un'aggiunta alle proprie decisioni esistenziali. Ma la veste pubblica la porterà ad avere intensi e prolungati contatti e rapporti internazionali, che resteranno fino al termine della sua vita. Dopo la morte di Giorgio La Pira dà vita alla Fondazione omonima che presiederà fino alla morte ed in questa veste promuove un'intensa attività culturale. Non interrompe mai il rapporto e l'aiuto ai poveri: nella sua casa, vero cenacolo, sempre aperta, ospita ragazze e persone in difficoltà. Coltiva per lunghi anni la consuetudine d'amicizia e d'affetto con il gruppo fiorentino dell'Amicizia ebraico-cristiana, di cui si occupa, divenendone presidente, dal 1977, anno della morte di La Pira. Dal 1990 al '95 è presidente della Commissione per la pace del Comune di Firenze, un organismo pensato appositamente per lei. In questa veste promuove il gemellaggio tra Firenze e Nazareth, nel nome dell'Annunziata: con questo nome è venerata a Firenze, la Madre di Dio. Muore a Firenze l'11 novembre 1998 alle tre del pomeriggio, come Gesù, nella memoria di S. Martino di Tours, colui che fece a mezzo del suo mantello con il povero. Per una puntuale ricostruzione delle vicende di casa Mazzei tra Otto e Novecento si veda l'ottimo volume di A.F. CELI, *Maria Teresa Mazzei Fabbricotti*, Firenze, Polistampa, 2011.

dimenticare l'incidenza del padre economista, che si pose sempre il problema del lavoro e di una più equa distribuzione sociale della ricchezza.

Tuttavia, quella pienezza di vita interiore, intellettuale e spirituale che traspariva ed affiorava nel suo vivere, quasi suo malgrado, ci è stata consegnata e restituita complessivamente, dopo la morte, attraverso i suoi diari spirituali, vergati con fedeltà quasi ininterrotta³ dagli anni dell'adolescenza fino agli ultimi mesi di vita.

L'impostazione varia e ricca della sua esistenza procedeva da una premessa educativa, per così dire: la fede in Cristo è portatrice di civiltà e questa civiltà, a sua volta, rispecchia Dio, cioè il suo ordine di valori, in cui ogni uomo trova il suo posto, la sua dignità e la sua pace.

Per questo era per lei assolutamente necessario trasmettere le ricchezze millenarie della civiltà giudaico-cristiana al futuro, consegnarla alle nuove generazioni per nuovi ed impensati accrescimenti, senza stancarsi di parlare, ricordare, ri-chiamare, cioè radunare ancora vicino quelli che se ne erano allontanati in preda al sonno della coscienza, cioè della consapevolezza. Da qui la centralità nella sua vita dell'attività di insegnante, oltre a quella di donna politica, di educatrice di generazioni di adolescenti e di giovani: il futuro del mondo. Mossa contemporaneamente dalla certezza, così facendo, di fare opera di pace che, tomisticamente, non è una variabile indipendente da tutto il resto ma la risultante di un ordine stabilito, non dagli uomini secondo logiche utilitaristiche e di dominio, ma voluto da Dio e da Lui rivelato.

³ Cfr. F. MAZZEI, *La mia storia sacra, dai Diari spirituali*, Introduzione e note di G. Carocci, prefazione di Georges Card. Cottier o.p., Roma, L.E.V. 2004. La redazione dei diari si interrompe anche per lunghi periodi negli anni di più intensa attività pubblica.

Sorge così, una chiamata alla fede e all'apostolato precocemente avvertita: *Ricordo, – scrive – piccolissima, credo forse a 4 o 5 anni, davanti a una statua di S. Teresina che mi spiegavano, di aver deciso anch'io di rispondere a Dio con amore. Ricordo a quindici anni di aver pensato con chiarezza in cucina a Fonterutoli di non sposarmi, di averlo già pregato.. molto prima davanti alla Madonnina in camera mia, di averlo seriamente impostato*⁴.

Poi questa vocazione da privata divenne pubblica: accanto a Giorgio La Pira e dopo di lui. E in questo ambito Fioretta profuse, in tappe diverse e di sempre crescenti responsabilità ed autorevolezza, con una generosità uguagliata solo dalla sua lucidità politica, ogni sforzo creativo per la sua Firenze, amata con la forza di convinzione di chi conosce perfettamente la sua storia, vi si riconosce e ne comprende la portata universalistica.

Vorrei provare a identificare a grandi linee, quelle tappe, nei loro connotati essenziali, sapendo che esse sono sempre affiancate ed illuminate da altre conquiste, di natura interiore, in cui procedono insieme la riflessione e la maturazione del pensiero e dello spirito, cioè l'evolvere del Magistero dello Spirito Santo in lei: *Il punto centrale, intorno a cui gravita tutta la morale, tutta la vita interiore? La nostra unione con Dio*⁵.

È questa la caratteristica saliente della personalità di Fioretta Mazzei, certo una delle figure più originali e poliedriche del laicato cattolico italiano del Novecento: l'affiancare senza soluzione di continuità, ma sapendoli distinguere, l'umano e il divino, il temporale e lo spirituale, una vita privata quasi “mangiata” dall'aspetto pubblico e che

⁴ 29 dicembre 1963, Ivi, p. 158.

⁵ Da un appunto di diario del 1947 in F. MAZZEI, *Il Regno della libertà*, a cura di G. Carocci, Firenze, 2001, p. 12.

tuttavia è riuscita a preservare la semplicità e la freschezza dei rapporti umani di amicizia e di estrema vicinanza ai poveri e ai sofferenti, senza ombra di pietismo e con una carica di compartecipazione familiare da lasciare sbalorditi.

Era l'amica che arrivava d'improvviso carica di doni e, prima ancora, del suo dono più grande: la sua sobria, affettuosa amicizia che colmava completamente le distanze, in una umiltà appresa ed ostinatamente perseguita alla scuola della Vergine Maria, Colei che, in fretta, – dopo l'annuncio dell'Angelo – si reca dalla cugina Elisabetta, incinta di sei mesi, per servirla e starle vicino (Lc.1,39-45).

Gli anni decisivi della chiamata contemplativa nel mondo

Il decennio degli anni Cinquanta è decisivo e definitivo per la sua compiuta maturazione di donna e di cristiana. Anni di intense riflessioni sulla sua vocazione, di chiarificazione sulle modalità in cui può esprimersi, di puntualizzazione interiore del rapporto col Signore e con gli altri. Fioretta ribadisce e scava ancor più la sua chiamata contemplativa nel mondo, intimo e più sicuro baluardo nelle tempeste mondane, risposta piena agli inviti d'amore che il Cristo le rivolge:

La Comunione ogni giorno. È il centro della nostra vita. La ragion d'essere della nostra vita: può non essercene nessun'altra e una vita essere del tutto completa, avere il suo pieno significato. Non si turbi il cuor vostro, dice Gesù. In realtà il cuor nostro si turba dalla mattina alla sera, il cuor nostro piange, il cuor nostro si stanca.

L'unico punto del cuore, l'unico posto dove bisogna ritornare e dove bisogna sempre vivere è qui, nel mistero dell'Eucaristia, qui dove c'è il Signore che ascolta, il Signore

*dato a noi. E non abbiamo bisogno d'altri, però qui è anche l'unione con gli altri, con tutti gli altri, senza i muri, le barriere, senza le sofferenze così profonde che nascono dal commercio con gli altri. In Lui, nel suo cuore, esiste una pacificazione profonda, un'armonia. La carità nasce qui. L'Eucaristia, cuore del mondo e cuore del mio mondo nel mondo*⁶.

E ancora prima, nel 1946: *Le cose piccole sono quelle che contano e che piacciono a Dio. Quelle nascoste che solo Lui vede. Quelle segrete nel cuore dell'uomo.. O Signore, bisogna diventare più dolci, più fiduciosi, più attenti, guardare attentamente e fare bene il dettaglio, che è quello che conta*⁷.

Possiamo distinguere chiaramente una prima, lunga, operosa fase politica segnata dalla strettissima collaborazione e dal sodalizio di una vita, spirituale, amicale e politico di Fioretta Mazzei con Giorgio La Pira. Non è questa la sede per una analisi attenta e puntuale di quel quindicennio (1951-1965)⁸, certamente il più fecondo, ricco e felice della storia fiorentina del Novecento, senza alcun dubbio e paragone. Un periodo da ripercorrere comunque, riconoscendovi la significanza davvero storica di quella che fu, per la città e la Chiesa di Firenze, ma anche per l'Italia, una vera epopea.

Ma certamente possiamo sottolineare ora una delle consapevolezze centrali nella riflessione di Fioretta, che ne determinarono anche le scelte storiche: la riflessione sulla

⁶ 1 agosto 1957, F. MAZZEI, *La mia storia sacra*, cit., p. 56.

⁷ 13 luglio 1946, in F. MAZZEI, *Il Regno della libertà*, cit., p. 11

⁸ Cfr. F. MAZZEI, *La mia storia sacra*, cit., pp. 52-80; G. CAROCCI, Il sodalizio con Fioretta Mazzei, in AA.VV., *La Pira: la profezia avverata*, Firenze, Polistampa, 2002, pp. 25-34.

natura e i compiti della vocazione laicale cristiana nella società.

Sono frequenti i testi diaristici degli anni Cinquanta, centrali nella maturazione della sua fisionomia intellettuale e spirituale, ma anche successivi, che documentano l'importanza di questo tema nella sua ricerca interiore. E la forza chiarificatrice con cui ne solca i lineamenti ed il perimetro appaiono impressionanti ancora e forse più oggi, in cui debolezza di pensiero e confusione di visione purtroppo non mancano davvero.

Scrive nei suoi appunti privati nel 1958: *Essere laici non per amare meno, non per essere meno santi e neanche, sotto certi aspetti, meno ascetici. Essere laici per arrivare col mondo di tutte le cose, per accettare ed amare tutto, tutto quello che hai creato ed amato. Per fare un atto di fondamentale ottimismo, credere nel battesimo. Nel tuo sangue sparso su tutte le cose, per credere che tu arrivi ovunque.*

Non per amare meno o essere più distratti, o Signore! Per essere ricchi di speranza, virtù teologale. Per intravedere dietro le cose visibili le invisibili, che Tu hai create e che sono altrettanto presenti. Amarti come ti amava la Madonna andandosene per i monti da S. Elisabetta...come ti amava guardando tutta la storia, conoscendo tutta la profezia e riconoscendone il compimento e tutto l'avvenire.

Amarti come chiunque ti può amare tra le spinte di quaggiù, in questa ansia comune, in questo sopraffarsi continuo. Arrivare certo con meno stile, con più debolezze, con più povertà ma, o Signore, che puoi tutto, che non sei legato e soffri dove vuoi, concedi: non con meno amore⁹.

⁹ 16 settembre 1958, in F. MAZZEI, *Il Regno della libertà*, cit., p. 18.

Appare evidente in questo efficacissimo e poetico passo, una sintesi potente della piena consapevolezza di Fioretta Mazzei che quella laicale è una vocazione specifica nella Chiesa, con tutta la dignità e la responsabilità del crisma battesimale e non un minus di maggiore comodità e, in fondo, casualità nelle scelte esistenziali del credente. E tale coscienza appare assai significativa e precorritrice delle conclusioni conciliari a proposito della vocazione e dell'impegno dei laici nel mondo contemporaneo e ancor più affascinante la sua specifica cifra di libertà cristiana in quanto donna, che trova nel nell'amore oblativo il suo primato creaturale anche rispetto all'uomo.

Tuttavia, già nella seconda metà degli anni Cinquanta, quando la società italiana nel suo complesso, al di là delle contrapposizioni politico-ideologiche del momento, poteva apparire ancora salda nei valori fondanti, enunciati anche nella prima parte della carta costituzionale, e la Chiesa cattolica sembrava mostrare compattezza e coesione al suo interno, Fioretta Mazzei con le antenne sensibili di una intelligenza fortemente intuitiva e di una fede viva e pronta al movimento dello Spirito, non si sente affatto tranquilla e men che meno ritiene di potersi riposare, come se tutto il defatigante lavoro della ricostruzione materiale e morale del paese fosse compiuto una volta per tutte. Anzi, nonostante le apparenze "rassicuranti", per così dire, già coglie e analizza con raro acume e coraggiosa individuazione le avvisaglie della gravissima crisi di fede, di pensiero e di relazioni interpersonali che si stanno addensando sulla Chiesa e sulla società italiana nel suo complesso; di quel relativismo secolarista di cui solo oggi, probabilmente, raccogliamo i frutti più amari. Comprende che anche i valori e le istituzioni civili, quando vengano meno nelle coscienze le ragioni profonde che li hanno determinati, cosicché le convinzioni che uniscono diventano mere convenzioni formali, sono

perciò stesso destituiti di senso, messi in forse e rischia di venir meno la loro stessa legittimità morale. In una nota di diario del febbraio 1958 osserva con il suo consueto stile asciutto e demistificante:

Lo spezzettamento del nostro mondo. È quel che ferisce di più, che lascia perplessi.

Siamo spezzati con i nostri fratelli, siamo spezzati in noi stessi. E come in noi stessi ciò che ci unifica, ciò che ci salva, che ci sana, che risuscita, che dà un senso e un indirizzo, è l'amor di Dio; così fuori di noi, intorno a noi, coi nostri fratelli ci vuole il medesimo amor di Dio che ci unifica dandoci una meta.

Ci parlano di democrazia come di un dogma e il baco, il larvato scetticismo¹⁰ di cui è ammalata tutta la nostra democrazia ha fatto ammalare anche tutti noi.

Nel sorridere e dolcemente inchinarci a tutti i pareri, nel sottomettersi a quello dei più, e solo perché è dei più e non il migliore, abbiamo tutti perso una meta e una ragione di vivere.

Quando abbiamo guidato le cose e non abbiamo guidato chiaro: “dobbiamo arrivare lì a tutti i costi”. Forse ci siamo anche arrivati, ma con diplomazia e quindi non abbiamo suscitato entusiasmo, se non a volte, un entusiasmo intellettuale per la bella testa che ha saputo girar le cose (De Gasperi- tri- quadri-partito ecc.)Ma senza il cuore.

Il cuore della nostra gente è fermo, per questo ci si bisticcia.

E invece, per arrivare a qualcosa ci vuole entusiasmo, un grande entusiasmo e basato sulle più valide convinzioni umane, perché allora dura, nutrito di sacrificio che lo tiene in vita e guidato, molto guidato da un capopopolo.

¹⁰ Il relativismo additato da Benedetto XVI.

E nel mondo di oggi, mentalmente così confuso per tutte le novità e le instabilità, il capopopolo deve richiamarsi ai valori eterni. Deve parlare di Dio, ed è poco: deve crederci.

Se non ci fosse una storia sacra da costruire, bisognerebbe inventarla per far diventare cristiani i cristiani¹¹.

È anche del tutto evidente da questa citazione come Fioretta Mazzei sia convinta di una teologia della storia, di un disegno anche storico, temporale oltre che spirituale, di Dio che deve compiersi attraverso la collaborazione dell'uomo, non solo singolarmente ma anche attraverso un'azione politica organizzata.

La traversata nel tempo del deserto

Nel momento dell'estromissione politica di La Pira dal governo fiorentino, nel 1965, Fioretta rifiutò di ricandidarsi perché l'assenza di La Pira significava per lei anche il disconoscimento di quella politica comune a entrambi, di quell'orizzonte ideale, di fede, di pensiero, di prospettive sociali, economiche, culturali e civili che insieme avevano propugnato e vigorosamente attuato. Le pagine dei suoi diari di quei mesi segnalano asciuttamente le sue scelte ed il suo stato d'animo, pacificato e distaccato da ogni passione di potere. Anzi: il sollievo per una riconquistata libertà soggettiva di organizzare le sue giornate ed una vita che, a torto, riteneva essere tornata privata.

Ma ben presto, maturano altre consapevolezze e possibilità. Nella cerchia di La Pira, che si è fatta ridottissima dopo gli anni del potere, e soprattutto da parte di lui e di quella ampia rete di amici e di relazioni che riconoscono il

¹¹ F. MAZZEI, *Il Regno della libertà*, cit., p. 17.

valore, le capacità politiche e di visione complessiva della città da parte di lei, si comincia a spingere Fioretta perché accetti di nuovo una candidatura nelle fila democristiane e torni in Palazzo Vecchio a servire e difendere la sua gente: *Mi accorgo – scrive – che non sono tornata affatto a vita privata. Volere o volare non ci riesco più. Non mi è permesso! È la gente che ti esige in una certa dimensione, e non c'è nulla da fare. Eppure non arrivo. Non rispondo alla posta perché non ce la fo e altri dettagli. Ma non c'è nulla da fare: devo continuare perché non si può smettere*¹².

Si profila così un nuovo impegno negli anni Settanta come assessore alla cultura, alla gioventù e alle relazioni internazionali: un inedito nel lessico e nelle funzioni politiche di un assessore del tempo. Fioretta riapre Firenze al mondo, con memorabili iniziative culturali e privilegiando l'aspetto più decisivo e a lei congeniale: quello del coinvolgimento delle giovani generazioni in una storia di civiltà, quella fiorentina, che ha saputo esprimere ai massimi livelli i "valori di vertice" di Dio.

Ma lo spirito del tempoolgeva in altra direzione: la prospera società italiana di allora ha in gran parte abbandonato la lettura provvidenziale della storia per abbracciare una prospettiva di sostanziale relativismo materialista, sempre più sordo al richiamo della millenaria ricchezza di Umanesimo cristiano e di civiltà della sua gente, oltre che della sua arte, così ramificata nel territorio, nel suo paesaggio modellato di equilibrio e di una sapienza intrisa di Umanesimo. Gli anni Settanta sono, per antonomasia, il decennio delle fratture, delle faglie incise nel tessuto vivo e profondo dei fondamenti della nostra civiltà. E queste faglie tagliano trasversalmente tutti gli ambienti e i settori, anche per lo storico avanzamento, gestito da élites ristrettissime, di

¹² F. MAZZEI, *La mia storia sacra*, cit, p. 77.

quel processo di integrazione europea di cui forse soltanto oggi siamo in grado di cogliere tutte le potenzialità inesprese o tradite e anche, diciamolo, tutti i limiti di un certo personale e modello di attuazione.

Limiti e deriva che Fioretta, al solito, coglie in profondità col suo disarmante, politicamente scorrettissimo anticonformismo, con lo sguardo intuitivo e quasi profetico della sua libertà cristiana. Scrive nel 1970:

Sono stata di nuovo in Italia meridionale, questa volta in Puglia per Natale.

E mi sono resa conto per l'ennesima volta che non conosciamo l'Italia, con le sue ricchezze così radicate, le sue civiltà così abbarbicate agli alberi, alle case, alle chiese antiche e meravigliose che nessuna orda barbarica nordica le sradicherà, nonostante tutto.

Mi vien fatto ogni tanto di pensare al MEC e all'Europa unita come alle invasioni barbariche per noi. Cioè ad una preponderante influenza nordica che non tollereremo in definitiva perché, diciamolo pure, tanto più povera di noi. Si ha voglia di cantare: meno civili!

Se qualcuno mi leggesse ora mi darebbe di pazza, ma nel tempo chissà!

A mio istinto la salvezza viene dal meridione.

Qui a Firenze come in tutta Europa, del resto, l'atmosfera è a bollore, a causa degli studenti e dei preti.

Due settori in ebollizione e che, stranamente, e a loro insaputa, probabilmente si tengono per mano¹³.

Prima – scrive ancora in una nota di diario l'11 ottobre 1976 – era la festa della Maternità di Maria. Ora niente. Lo scrivo con malinconia perché è proprio di ieri il decreto di annullamento delle feste, quelle grosse: Ognissanti, Corpus Domini, Ascensione. Ne ho tristezza perché penso che è un

¹³ 12 marzo 1970 in F. MAZZEI, *Il Regno della libertà*, cit. p. 21.

*ulteriore laicizzazione, che poi riesce sempre ad intristirci, nient'altro. Essere laici ed essere tristi ecco il tutto. La festa è il retaggio dell'uomo in grazia, dell'uomo contento. La festa è, nella sua essenza, un'espressione religiosa*¹⁴.

In questo senso le vicende delle leggi sul divorzio e sull'aborto segnano uno spartiacque anche simbolico, una ferita non ancora rimarginata nella società e nella Chiesa italiana.

Tale abbandono diviene anche politicamente evidente nelle elezioni amministrative del 1975, quando la DC perde Firenze, come molte altre grandi città italiane, che anche grazie a personaggi di grande spessore come La Pira e Fioretta Mazzei, e a molti altri, aveva conquistato e retto consecutivamente per un quarto di secolo.

Inizia ora una nuova, più difficile ed oscura se si vuole, ma non meno feconda e importante fase dell'impegno di pensiero cristiano, come civile e politico di Fioretta Mazzei. Un decennio duro, quello degli anni Settanta, anche sul piano personale (la scomparsa della madre nel '72, quella di La Pira nel '77) ma intensissimo e costruttivo. L'eredità di La Pira è enorme ed è lei, da ora in poi l'erede politica e l'interprete autorevole e riconosciuta ma anche creativa e libera.

Nel 1978 Fioretta dà vita alla Fondazione La Pira, di cui sarà presidente fino alla morte, e in questa veste continua a girare in lungo e in largo l'Italia chiamata e cercata ovunque, perché i principi e la testimonianza spirituale e politica di lui vengono da lei incarnati in pienezza e creatività tali da dimostrarsi capaci di decifrare un altro tempo ed altre sfide, continuando ad alimentare ed innervare l'impegno dei laici cristiani in una diversa fase storica.

¹⁴ F. MAZZEI, *La mia storia sacra*, cit., p. 95.

E insieme, Fioretta, nel suo ruolo di consigliere d'opposizione, ma largamente rispettata ed ascoltata per la sua larghezza di cuore, la lungimiranza e l' amore disinteressato alla città e al bene comune, non cessa di occuparsi di Firenze a cominciare dalla difesa dei poveri: *Io difendo i deboli*, amava ripetere, *perché i forti si difendono anche da soli*. E così nell'83, per un repentino cambio di maggioranza, fu ancora assessore stavolta alla Sicurezza sociale, ruolo che aveva voluto apposta: arrivò appena in tempo per bloccare la chiusura dell'Albergo popolare, già decisa dalla precedente giunta social-comunista procedendo invece alla sua riqualificazione con il contributo a titolo gratuito – mi piace ricordarlo – dell'amico pittore Luciano Guarnieri. L'operazione, per la verità, non venne molto apprezzata, anzi: Fioretta dovette subire attacchi giornalistici velenosi e gratuiti ma, come al solito, tirò dritto e l'albergo popolare o, per dir meglio, i poveri, che vi trovano ancora un tetto, furono salvi.

In modo analogo salvò lo storico, brunelleschiano Istituto degli Innocenti dalla chiusura della sua storica destinazione per i bambini abbandonati, voluta dalla Signoria medicea nel Quattrocento: Fioretta con la collaborazione del governo italiano portò agli Innocenti la sezione nazionale dell'Unicef e, con un importante convegno internazionale, fece giungere alle Nazioni Unite la proposta di Firenze per la revisione della Convenzione Internazionale dei diritti dell'Infanzia. Poco dopo un nuovo ribaltone la riportò all'opposizione.

Si apre allora l'ultima, breve ma operosissima fase dell'attività pubblica di Fioretta nelle istituzioni comunali: la battaglia per Firenze e per la pace. Due facce di una stessa visione prospettica, alla cui radice stava un progetto ideale e politico complessivo per l'Italia.

La bellezza di Firenze, specchio e prefigurazione della Gerusalemme celeste

A Firenze, come altrove del resto, dagli anni Ottanta si afferma un'idea di città come mero agglomerato urbano, formato da funzioni e cubature di cui disporre a piacimento, senza considerazione e rispetto della storia che ha definito il volto della città e del popolo, organismo vivente che la anima, che ha esigenze e diritti naturali e civili da salvaguardare. Firenze presenta dinamiche delicate e faticose, si impone l'esigenza di un riordino delle sue funzioni e c'è uno "spirito del tempo" di cui fa parte il termine "decentramento" come una bacchetta magica. Si sostiene che il centro storico è sovraffollato di funzioni, in particolare quella giudiziaria e ben presto si individua l'ex area Fiat, a Novoli, nel settore nord-ovest della città, come la più adatta per riunire tutte le funzioni giudiziarie in un unico contenitore, la mega-struttura del palazzo di giustizia, per il quale viene scelto un progetto già vecchio, di mole gigantesca, che cozza vistosamente con lo stile, i valori architettonici, lo skyline stesso della città. Tutti plaudono ma Fioretta è indignata di un progetto che giudica orrendo: così invasivo e apertamente in contrasto con i valori estetici e spirituali di Firenze, un progetto frutto anche di forti interessi speculativi. La sua opposizione è durissima ma isolata da tutti gli ambienti politici, compreso il suo. Lottò come sapeva fare lei: con determinazione, lucidità e coraggio, ma vanamente.

Lo stesso accadde per il nuovo Pignone, la storica fabbrica fiorentina salvata da Mattei e La Pira, e divenuta nel corso degli anni una azienda strategica dell'industria italiana, sia dal punto di vista economico come da quello politico. Uno strumento all'avanguardia dal punto di vista delle competenze umane e delle tecnologie, capace di travalicare

gli schemi delle alleanze e degli schieramenti internazionali, anche grazie al quale per decenni l'Italia aveva potuto esercitare un ruolo di primo piano nella politica internazionale in favore della pace.

In piena tempesta di tangentopoli, quando il grido giustizialista servì da grimaldello per smantellare anche l'esperienza politica dei cattolici coprendoli, non sempre a ragione, di un disonore complessivamente immeritato, Fioretta Mazzei alzò forte la sua voce: difese l'italianità del Pignone, difese, ancora una volta in solitudine, il progetto complessivo di paese di cui quell'azienda era divenuta il simbolo nel corso dei decenni.

Così come soffrì profondamente per l'implosione della Democrazia Cristiana, in cui aveva militato senza mai averne la tessera, fin da quel fatidico 1951 e per il cambiamento del nome in partito popolare, perché avvertiva la liquidazione frettolosa di una vicenda cinquantennale che aveva dato all'Italia, lavoro, prosperità, libertà e pace. Mi disse, in quei giorni: *Un giorno si studierà con rimpianto il nostro tempo e, quanto al partito dei cattolici, chissà quando e se rinascerà.* Era stata profetica, visti i giorni che stiamo attraversando.

Ed eccoci, finalmente, alla parola-chiave, al filo d'oro che ha connotato non solo tutta la sua esperienza politica, ma ancor prima la sua esistenza di donna e di cristiana: la pace di Cristo, annunzio di una Risurrezione non solo individuale, ma anche storica e cosmica, che deve estendersi ad ogni cosa. Il sigillo per eccellenza: *Guarda – mi disse un giorno – per me la cosa fondamentale è la pace, il resto viene dopo.*

Ma la pace è una risultante e richiede lavoro per essere conseguita, anche se mai stabilmente. Così, dopo la grande gioia provata con l'avvento di Gorbaciov e poi con la caduta del muro di Berlino, Fioretta resta inquieta, non vede la tanto conclamata “fine della storia”, al contrario, assiste

preoccupata al profilarsi di nuove guerre, con nuovi pretesti. Nel 1990 la nuova maggioranza di Palazzo Vecchio, in cui era rientrata la DC, istituisce una nuova Commissione consiliare appositamente pensata per lei: la Commissione per la pace e Fioretta, in questa veste si oppone alla 1° guerra in Iraq e alle politiche belliciste che si accompagnano naturalmente al riarmo con la conseguente modificazione degli assetti economici e produttivi, a tutto vantaggio dell'industria militare e degli immensi interessi che vi gravitano intorno, di cui del resto anche oggi siamo insieme protagonisti e vittime.

Come presidente della Commissione per la pace promuove e realizza quello che può essere considerato il suo testamento insieme umano, politico e spirituale, poiché tali aspetti sono in realtà complementari: il gemellaggio tra Firenze, città dell'Annunziata e Nazareth, città dell'Annunciazione. Anche un segno di predilezione rivolto a Maria e insieme la rivelazione più profonda dell'anima sua, tutta protesa al silenzio, al nascondimento, in un'umiltà altissima e di disarmante semplicità, profezia di un mondo e di un tempo pacificato – come scrisse allora – *in cui Nazareth è ancora protagonista: in quell'incrocio di popoli di oggi continua una lezione di convivenza e di possibilità di pace.. perché anche agli occhi del mondo sia unita e benedetta la terra di Gesù, annunziato a Nazareth*¹⁵.

E Firenze non lo ha ancora scoperto!

Infine, l'ultimo, estremo pensiero, è ancora per lei, per Firenze. A pochi giorni dalla morte detta uno splendido messaggio sulla bellezza di Firenze, riflesso della Grazia, il suo testamento per la città:

¹⁵ F. MAZZEI, *Il gemellaggio con Nazareth nel nome di Maria*, in "Toscana oggi", 25 marzo 1996, poi in F. MAZZEI, *La mia storia sacra*, cit., pp. 108-109.

La bellezza in realtà è l'apice della situazione umana, tant'è vero che si usa dire che l'atto massimo dell'uomo è la contemplazione, cioè la visione di un qualche cosa di gran lunga superiore a quello che abbiamo intorno.

La Pira mi raccontava che a 15-16 anni, ascoltando cantare le suore del convento di Maria a Messina, aveva avuto l'impressione che esistevano delle bellezze straordinarie che superavano qualunque aspettativa e ci potevano essere concesse. È la preghiera che genera la bellezza e la poesia. Infatti La Pira scelse per il secondo Convegno per la pace e civiltà cristiana(1953) proprio il tema "Preghiera e poesia".

Quanti uomini seguaci delle ideologie hanno speso la vita nelle lotte, nelle rivoluzioni e nelle guerre, per "cambiare la società"!

È solo la bellezza che trasforma una società.

Domandiamoci cosa sarebbe Firenze senza la cupola, senza Palazzo Vecchio, senza questa simmetria anche interna che collega il granaio (Orsanmichele) alle più alte espressioni civili e religiose..

Abbiate pazienza ma non posso di più, posso solo dirvi che Firenze e la sua poesia mi vive nel cuore ed è in questi giorni uno dei motivi delle mie consolazioni, perché mi richiama visivamente alla fede grandiosa dei nostri padri: con la cupola e il suo architetto e gli immensi valori civili e umani che Palazzo Vecchio, con la sua torre arcigna, in cui convivono però i merli guelfi e ghibellini, ci indica come i più alti.

Se si leva tutto questo Firenze o non esiste o non ha alcun valore. Nel suo discorso di Ginevra (1954) La Pira ammonì:
– *Le generazioni presenti non hanno il diritto di distruggere un patrimonio a loro consegnato in vista delle generazioni future! Si tratta di beni a loro pervenuti dalle*

generazioni passate e rispetto ai quali esse hanno la veste giuridica di eredi fiduciari¹⁶.

La dominante di Firenze è la bellezza, la bellezza in un ordine, in una misura.

Il segreto della bellezza è anche la misura e Firenze è una città misurata che sfugge le esagerazioni. Anche il barocco, che pure è pieno di effusioni, fa fatica qui, per paura dell'eccesso. E lo stesso manierismo del Rosso e del Pontormo sono una rimisurazione.

Un altro aspetto della bellezza sta nel piccolo e non nel grande, quindi nell'armonia del piccolo.

Una città può riflettere una bellezza addirittura superiore alla bellezza di un viso perché è una bellezza comunitaria, voluta da tutti, condivisa. E come perfino la bellezza naturale ha bisogno di essere accompagnata, scoperta, anche corretta dallo sguardo e dalla mano dell'uomo, così la bellezza cittadina ha bisogno di una partecipazione cittadina, di un occhio d'amore collettivo.

Il degrado di tante città è dovuto proprio a questo, alla non educazione, alla non comunità.

La vita comunitaria riflette la vita del cielo con i suoi misteri che non sono solitari.

L'arte poi è sinonimo di libertà, la bellezza conduce ed esige libertà.

"I heard last night neath Casa Guidi's windows by the church a little child go singing 'O bella libertà! Oh bella!'"(Ho sentito stanotte, sotto le finestre di casa Guidi¹⁷, accanto alla chiesa, un bambinetto che passava cantando '

¹⁶ G. LA PIRA, Il valore delle città, in *La Pira sindaco*, pubblicazione del Comune di Firenze, Firenze, Cultura nuova ed., 1988, pp. 381-86.

¹⁷ Casa Guidi si trova in via S. Agostino nel quartiere fiorentino di S. Frediano, vicina a Palazzo Pitti come a Palazzo Mazzei. Fioretta bambina, con i fratelli, vi passava davanti quasi tutti i giorni nell'andare al giardino di Boboli.

O bella libertà! O bella!) si legge sulla casa di Elisabeth Barrett Browning.

Perché il nostro occhio sia capace in profondità di bellezza e di poesia ci vuole lo stesso atteggiamento interiore umile, semplice, costante.

È vero che con i tempi il senso della bellezza può fare nuove scoperte, talvolta di grande semplificazione, però non può prescindere da una scelta in qualche modo comune, che ne dia anche la misura perché, nonostante tutto, camminiamo verso il massimo del semplice, dell'umile e del lineare: Dio è semplice.

La corruzione e il denaro possono investire tutto, ma non è da questa analisi che ne usciamo, ma in un rinnovamento interiore al quale in fondo tutti aspiriamo e a cui non vogliamo rinunciare¹⁸.

Eccoci dunque al cuore della questione. Fioretta Mazzei era persuasa, e non da sola ovviamente, della necessità stringente di una conversione intellettuale e spirituale, come premessa ineludibile per un autentico rinnovamento della società. Cui si accompagnava l'altrettanto profonda convinzione di una funzione storica, di una missione temporale dei laici cristiani, senza spogliarsi della propria fede o rintanarla nel privato.

Al contrario, la manifestazione libera – e rispettosa delle convinzioni altrui – dell'ispirazione religiosa è liberante e capace di concorrere a costruire una società libera e accogliente per tutti.

È la sfida anche dell'oggi: di fronte a questa Italia, e a questa Europa, contraddittorie e smarrite, resta indispensabile l'apporto di cristiani retti e veraci, preparati e coraggiosi, politicamente organizzati e coesi, perché senza l'aggancio alla Verità che salva, ogni tentativo di costruire

¹⁸ 1 ottobre 1998 in F. MAZZEI, *La mia storia sacra*, cit., pp. 112-13.

un'ordine sociale, civile e politico per l'uomo naufraga nella menzogna, nella corruzione e nell'ipocrisia e si rovescia nel suo contrario, come l'attualità ci dimostra fin troppo.

MANUELA CIPRI

***L'Europa e l'europeismo, donna e domina
nell'opera di Sofonisba Anguissola¹***

“The symbolic reference as characterized by the fact that it transcends the finite province of meaning of every life”².

L'immagine della donna, esaltata nel XV secolo, da Leon Battista Alberti era definita una creatura dalle doti morali che la trasformano in una sposa ideale: la dignità, la discrezione, l'onestà, a queste virtù si devono aggiungere capacità pratiche, come saper filare, cucire e governare la casa. La donna dovrà procreare numerosi figli, essere fedele al marito, non interferire nei suoi affari, uscire con lui e mai da sola. Non è il caso che sia molto istruita e pensante. Paolo Morelli, mercante e scrittore sottolinea che la donna deve essere di buona famiglia “pacifica, non altera, non superba, non baldanzosa, non desiderosa di vestimenti e di andare a

¹ Questo saggio è stato redatto da Manuela Cipri e da Angelica Zytko (per la parte bibliografica)

² Every society has evolved a symbol system that reflects a specific cultural logic; and every symbolism functions to communicate information between members of the culture in much the same way as, but more subtly than, conventional language. Symbols tend to appear in cluster and to depend on one another for their accretion of meaning and value”. A. SCHUTZ (1955), *Symbols, reality and society, in Symbols and Society*, by I. Bryson, L. Finkelstein, H. Hoagland and R. McIver, NY, Harper.

feste e a nozze”. Nel ‘500, Baldassarre Castiglione, uno scrittore aristocratico descrive la corte ideale, elenca le “virtù domestiche di una buona madre di famiglia che deve essere una padrona di casa, accogliente verso gli ospiti, deve conoscere parole di arte e di lettere.” Da essi si deduce, la considerazione del ruolo delle donne nella società e all’interno della casa, subalterno agli uomini.

A symbol must not be a faithful reproduction of reality, but it has to reduce the same reality into essential elements is could be immediatily understood remembered by human groups and comply with the need for easy representation, as in religious icononography where symbolic represantation concern all the characteristics of reality.

Donna, domina della casa, a signora del paradiso Madonna, nobildonna, signora, con estensioni del significato vastissime, come titolo di deferenza di rispetto è anche utilizzato soprattutto in Italia meridionale da lemmi che assumono una varietà pressoché infinita degli atteggiamenti maschili nei confronti dell’altro sesso con l’accezione di sufficienza. Pensiamo al modo di dire “lavoro da donna” che assume una connotazione di lavoro poco importante, oppure paronomasie come, *chi dice donna dice danno*; le espressioni dispregiative e anche meno frequenti come *donnacchera, donnaccia, donnetta, donnicciola, donnona*, donna di scarso valore, prostituta, grassa e volgare.

Se affrontiamo il fenomeno del termine donna in ambito eurolinguistico, osserviamo che sostantivo donna è presente in catalano *dona*, corsicano *donna*, in islandese il suono /d/ dentale si è trasformata in palatale /d/ in /k/ /kh/ *kona*, mentre in ungherese si osserva una elissi del fonema /do/ rimanendo solo la parte finale della grafia *nő*. In lunfardo, idioma parlato nella zona di Buenos Aires e a Montevideo, troviamo l’elisse della parola latina *domina* in cui si mantiene solo la parte finale *mina*; nel romancio *dunna*, in

valenziano *dona* ma anche *dame* in danese e olandese. In giapponese *nom* e in cinese *njñi*. Totalmente differente, sia foneticamente che graficamente *woman* e *female* che hanno lo stesso elemento e radice da *man* e *male*. Sembra che il prefisso “*wo*” e “*fe*” abbiano avuto il significato di opposto all’uomo e al maschio, persona in cui non è presente il membro maschile. Cercando attraverso la storia raccontata, le parole *woman* e *female* siano state coniate nel mondo anglosassone conseguentemente al fatto che Eva fosse stata creata da Dio attraverso la costola di Adamo. La fonte più attestabile sembra che *woman* derivi dalla contrazione *wif* e *man* ossia la donna dell’uomo, mentre *female*, deriva dal latino *femella* (femmina) e non è realistico che discenda da *male*, dal latino *mascular* da cui *masculine*, *mucho*.

Femmina, francese *femme*, è possibile che derivi da una radice sanscrita che rimanda all’idea di mammelle, di allattare e dal greco *fyō*, cioè produco, genero, successivamente il latino la unito prefisso e suffisso (*fyō* + *mam*) abbia creato il vocabolo femmina ossia colei che nutre, che allatta, che genera.

La donna del XIV secolo è rappresentata in molte opere di letteratura europea ad esempio, le donne descritte da William Shakespeare molte e significative. Donne forti e malvagie, fragili e buone, pazze d’odio e matte d’amore. Ogni personaggio gioca un ruolo ben preciso in ogni opera, ed è fondamentale per l’evolversi della storia, assumendo sfaccettature. Per Amleto, personaggio dell’opera omonima, le donne sono fragili. Kate, nella *Bisbetica domata*, trasgredisce le aspettative del padre creando scompiglio nella gerarchia sociale, e come non pensare alla lady Macbeth, le streghe sono epitome del caos che caratterizza l’opera. Vediamo una figura contraddittoria, la cui sete di potere che non ha confini diventa ossessione. La lady nera è la nera luce di un’anima, che rivela un punto di convergenza

tra un bene apparente e un male effettivo, concretizzarsi nel suo aspetto fragile e indifesa di donna e nella logica fredda e calcolatrice. Non a caso la figura della lady nera è talmente equivoca da essere ripresa come metafora nel linguaggio finanziario *Lady Macbeth strategy*.³ L'universalità di Shakespeare come scrittore europeo si rivela nel suo deciso distacco dai principi della morale cristiana, creando dei personaggi completamente immersi nelle loro cure terrene. Questo aspetto logico e universale, locale e globale lo troviamo anche in Sofonisba Anguissola (Cremona 1532 ca-Palermo 1625), la primogenita dei sette figli: Elena, Lucia, Europa, Minerva, Anna Maria e Asdrubale. Nel XVI secolo era raro che una donna intraprendesse il mestiere del pittore e ancor di più che lo fosse una donna nobile; nella maggior parte dei casi le donne che si dedicarono alla pittura erano figlie di artisti ma non Anguissola, la quale studiò la pittura prima con Bernardino Campi (1521-91)⁴ e successivamente con Bernardino Gatti (1495/6-1576) detto il Sojaro. Specializzata nei ritratti, Sofonisba si inserisce nel realismo dell'arte rinascimentale del nord Italia esemplificato da Alessandro Bonvicino, detto il Moretto (1498-1554) e da Giovanni Battista Morone (1522-78/9),⁵ ma guardando e studiando i ritratti di Tiziano Vecellio (1480/5-1576) e in parte alla ritrattistica della scuola fiorentina.⁶ Le opere di

³ A corporate-takeover strategy with which a third party poses as a white knight to gain trust, but then turns around and joins with unfriendly bidders.

<http://www.investopedia.com/terms/l/ladymacbethstrategy.asp>

⁴ Giorgio Vasari, *Le vite de' più eccellenti pittori scultori e architetti*, Sansoni, Firenze 1878 p. 501 n. 2.

⁵ Sutherland Harris A., Linda Nochlin, *Women artists: 1550-1950*, Knof, New York 1977, p. 106.

⁶ O. PINESI, *Sofonisba Anguissola, Un "pittore" alla corte di Filippo II*, Edizioni Selene, 1998, cit., p. 30.

Sofonisba rappresentano le “reazioni psico-fisiche che si esprimono col pianto e col riso per comunicare le stesse reazioni al riguardante”,⁷ manifestando la conoscenza degli studi sulla fisiognomica, la trasposizione dei pensieri e dei sentimenti sul volto o i moti d’animo come li chiamava Leonardo da Vinci. La consapevolezza delle proprie capacità artistiche nonché intellettuali, riscontrabili già in *Bernardino Campi che ritrae Sofonisba*, (Anguissola, 1554-59, Siena Pinacoteca Nazionale), si riscontrano in particolare nella *Partita a scacchi* (1555, Poznań, Muzeum Narodowe), un quadro definito semplice solo a prima vista.

Dipinto da Sofonisba all’età di 23 anni, il quadro rappresenta una scena di genere in cui in primo piano due ragazze, una di fronte all’altra, giocano a scacchi. In secondo piano, dietro al tavolo, si trova una bambina sorridente che guarda la partita appena conclusa; sullo stesso piano una figura anziana osserva la scena in disparte. La scena si svolge



all’aperto, dove la roccia e la quercia creano un’architettura naturale, dietro a cui si vede un paesaggio minuto di derivazione fiamminga.

La ragazza a sinistra, con suo volto sorridente e soddisfatto, guarda

⁷ F. CAROLI, *Sofonisba Anguissola e le sue sorelle*, Mondadori, Milano 1987, p. 18.

sicura di sé verso la pittrice mentre la mano destra afferra una pedina dalla scacchiera e la mano sinistra posa sul tavolo la regina sconfitta. La sua avversaria, rappresentata di profilo, la guarda sorpresa e stupita come rivelano gli occhi spalancati e la bocca aperta nell'atto di parlare; la mano destra alzata è un segno di disappunto per la mossa forse inaspettata mentre la mano sinistra poggia sull'angolo della scacchiera. Il gesto di lei, forse vuole sottolineare la sua abilità *nell'ars rethorica*.⁸ La più piccola osserva sorridente e divertita la sconfitta mentre è intenta a stringere una pedina poggiata sul tavolo. Quasi in silenzio la nutrice osserva le reazioni di tutte e tre, come la *nanny* di Giulietta, la quale ascoltava la giovane ragazza senza opporvisi. La scritta sul bordo della scacchiera posta verso lo spettatore rivela che le tre ragazze sono le sorelle della pittrice e la donna anziana è la nutrice.⁹ Il gioco delle luci e delle ombre, del bianco e del nero, del passato rappresentato dalla donna anziana nello sfondo sta a significare come la tata, saggia e di bianco vestita che è dietro le spalle della ragazza vestita di nero, che guarda la cattura della regina. Non è facile capire e distinguere le sorelle ma ciò è anche un punto di forza del modo di dipingere di Sofonisba, poiché ella è riuscita a manifestare l'intimità familiare delle sorelle e trasportarle su una visione molto più ampia; allo stesso tempo con gesti ed espressioni, ha delineato l'individualità di ciascuna. L'opera è “campionario” di atteggiamenti muliebri, permettendo a Sofonisba di fissare sulla tela un ritratto di tre quarti, la posa in azione di Minerva infine l'espressione “ridente” di

⁸ *Sofonisba e le sue sorelle*, Catalogo della Mostra tenuta a Cremona, 17 settembre-11 dicembre 1994; Vienna, gennaio-marzo 1995; Washington, aprile-giugno 1995, Leonardo Arte, Milano 1994, p. 190

⁹ Sul bordo della scacchiera si legge: SIPHONISBA ANGVSSOLA VIRGO AMICARIS FILA EX VERA EFIGIE TRES SVAS SORARES ET ANCILAM PINXIT·M·DLV

Europa”.¹⁰ Sofonisba non ha dipinto solo la sua famiglia ma anche una dichiarazione del ruolo della donna, della creatività e dell'intelletto, ponendo accento sulla sorellanza, il rapporto naturale e il vincolo d'affetto che le unisce.¹¹ Nel quadro ogni sorella guarda l'altra ma nessuna trova una risposta; è una comunicazione sottaciuta in cui è coinvolta la stessa Sofonisba. Giorgio Vasari vide la *Partita a scacchi* a casa Anguissola, a Cremona, nel 1566 scrivendo:

*in casa di suo padre e in un quadro fatto con molta molta diligenza, ritratte tre sue sorelle in atto di giocare a scacchi, e con esso loro una vecchia donna di casa, con tanta diligenza e prontezza, che paiono veramente vive, e che non manchi loro altro che la parola.*¹²

Purtroppo né Vasari né Filippo Baldinucci, nelle *Notizie de' professori del disegno*, riportano i nomi delle sorelle ritratte nel quadro; si può escludere che la maggiore del quadro possa essere Elena, poiché divenne monaca intorno al 1551 e la bambina sorridente sia Anna Maria, dal momento che durante la visita di Vasari in casa Anguissola ella era “ancora piccola fanciuletta”.¹³ È probabile che le parole di Vasari hanno portato la critica moderna a individuare nelle tre figure rispettivamente Lucia, Europa e Minerva; a supporto di tale ipotesi è il testo di Baldinucci, il quale scrisse che Europa era la quinta figlia,¹⁴ e per tale ragione la più piccola ritratta nel dipinto sia proprio Europa.

¹⁰ *Sofonisba e le sue sorelle*, cit., p. 190.

¹¹ N. J. MILLER, N. YAVNEH, *Sibling relations and gender in the Early Modern World*, Ashgate Publishing 2006, pp. 166-81.

¹² Giorgio Vasari, *Le vite*, cit., p. 499. Dopo vari passaggi di proprietà il quadro fu comprato a Parigi dal conte Raczyński per 3000 franchi e oggi conservato nel Museo Nazionale di Poznań.

¹³ Giorgio Vasari, *Le vite*, cit., p. 501.

¹⁴ F. BALDINUCCI, *Notizie de' professori del disegno da Cimabue a qua*, Vol. 8, Milano, Dalla Società Tipografica De' Classici Italiani, 1881 p. 210.



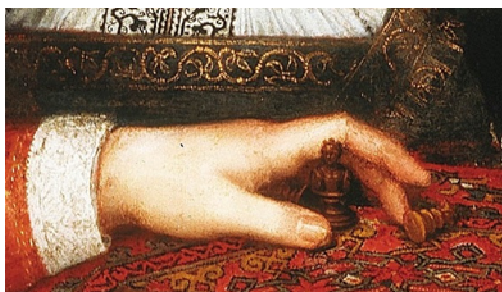
Il quadro, come già scritto, è un'opera di apparente semplicità, in quanto Sofonisba ritrae le tre sorelle intente nel gioco degli scacchi. La pittrice era una fine conoscitrice della versione moderna del gioco, avendo introdotto nel quadro la figura della regina, probabilmente su suggestione della regina spagnola Isabella di Castiglia, che sostituì la figura del *visir*¹⁵ e la vittoria della donna sul potere maschile.

La regina divenne una figura molto importante nella scacchiera, una chiave di lettura dell'intero quadro; Lucia che tiene in mano la regina è un gesto simbolico del riscatto della donna. Mary Garrad, ha ipotizzato che l'inserimento della figura della regina sia stato voluto dalla pittrice, la quale fa una dichiarazione importante sull'intelletto della donna come essere pensante,¹⁶ poiché una delle caratteristiche del gioco degli scacchi è la riflessione e la strategia per il potere. Spesso uomini e donne giocavano a scacchi, come è evidente nel quadro di Giulio Campi; Sofonisba, invece, si distacca da tutto ciò e mostra il gioco degli scacchi tra due ragazze senza la presenza maschile.¹⁷ Tale gioco ebbe un grande successo anche nella letteratura e sicuramente non era sconosciuto il poema di Marco

¹⁵ Il *visir* era il consigliere del sultano. Visir, voce in *Dizionario Italiano*, Heopli, 2011. <http://dizionari.repubblica.it/Italiano/V/visir.php>

¹⁶ M. D. GARRAD, *Here's looking at me: Sofonisba Anguissola and the problem of the woman artist*, in «Renaissance Quarterly», vol. 47, n. 3, 1994, pp. 597-604.

¹⁷ N. J. MILLER, N. YAVNEH, *Sibling relations*, cit. pp. 166-81.



Girolamo Vida, cremonese come la famiglia Anguissola: *Il giuoco degli scacchi* (*Scacchia ludus*) del 1513, in cui si racconta la storia della nascita degli scacchi, sottolineando

l'importanza delle regine, le nuove pedine introdotte proprio in quel periodo. Non a caso Valerio Guazzoni scrisse di "un combattimento fra amazzoni, una competizione che allude alla ricerca e alla conquista di un primato femminile, di un'eccellenza in grado di competere almeno sul piano culturale e intellettuale con quella maschile (...) vere amazzoni e regine appaiono le sorelle Anguissola, adeguatamente abbigliate per l'occasione e protese verso una vittoria che si identifica con l'obiettivo di una vita spesa nello studio e nelle occupazioni virtuose".¹⁸ Nella lingua inglese gli scacchi sono una metafora di complicate negoziazioni e di situazioni in cui le persone cercano di guadagnarsi dei vantaggi comportandosi in modo furbo.¹⁹

La metafora e l'importanza del dipinto non evidente al momento e poco compreso, in quanto le donne avevano un ruolo di madre, di moglie che doveva intrattenere gli ospiti ma non entrare in competizione nelle questioni maschili. Nell'opera di Sofonisba e in particolare in questo preciso lavoro, la donna rappresenta la regina, la consigliera, la stratega della nuova Europa degli Stati nazionali. L'evidente

¹⁸ *Sofonisba e le sue sorelle*, cit., p. 68

¹⁹ A. DEIGNAM, *English guides 7: Metaphor. Helping learners with real English*, Harper Collins Publishers Ltd, London 1995, p. 90.

analogia tra le immagini delle sorelle e le tre donne più influenti del periodo è evidente ma anche sottaciuto, come doveva essere la donna del tempo.

Il vestiario, il paesaggio sullo sfondo, analogia tra le età della donna e il secolo di storia, fine '400 e tutto a fine '500, dove si vede il susseguirsi di donne estremamente influenti per la storia rinascimentale e per la nascita degli Stati nazionali. Alcuni studiosi, come Richard Eales e Harry Golombek, sottolineano il cambiamento della luce geopolitica europea con alcune nuove regole del gioco "the new chess" e il ruolo sociale acquisito da alcune donne. La giovane Europa sfrontata che osserva il riscatto delle donne attraverso la partita a scacchi sottolinea l'importanza della regina che chiude la partita vincendo sui soldati, sugli uomini. Un parallelismo tra Lucia, posizionata a sinistra, la più grande delle tre sorelle e Isabella di Castiglia, l'analogia oltre che alla posizione rappresentata a sinistra come la penisola iberica e anche il nuovo mondo, vede a destra la sorella Minerva che alza il braccio sinistro in segno di resa, ma, anche di giuramento, e veste di nero, un colore che è associato ancora oggi a Caterina de' Medici ricordata per essere stata una donna molto influente e sempre alla ricerca di una posizione di prestigio all'interno della scacchiera europea; la più piccola Europa. Un'Europa che stava ridimensionando i suoi confini, i suoi ruoli. Dopo la morte di Enrico VIII, la riforma protestante e l'ascesa della piccola Elisabetta al trono inglese si afferma un'idea diversa della figura femminile nella scacchiera geopolitica europea. Una cultura che dal Mediterraneo si sposta verso il nord e verso l'ovest omologandosi ed esaltando le conoscenze e i movimenti umanistici e rinascimentali che hanno influenzato tutto il nord Europa, sottolineando la vicinanza tra le due aree geografiche che ha portato e sottaciuto qualcosa che è arrivato fino ai nostri giorni, così come

affer mò in una nota citazione Aldo Moro nel discorso parlamentare del 1973: “Nessuno è chiamato a scegliere tra l’essere in Europa e nel Mediterraneo, poiché l’Europa intera è nel Mediterraneo”.²⁰

Bibliografia

Baldinucci Filippo, *Notizie de’ professori del disegno da Cimabue a qua*, Vol. 8, Milano, Dalla Società Tipografica De’ Classici Italiani 1881

L. Bryson, L. Finkelstein, H. Hoagland e R. McIver (eds.), *Symbols and Society*, Harper, New York 1955

Caroli Flavio, *Sofonisba Anguissola e le sue sorelle*, Mondadori, Milano 1987

Castiglione Baldassarre, *Il libro del Cortegiano del conte Baldesar Castiglione*, (In Venetia, nelle case d’Aldo Romano, & d’Andrea d’Asola, 1528 del mese d’Aprile), ed. utilizzata: *Il Cortegiano del conte Baldesar Castiglione annotato e illustrato da Vittorio Cian*, a cura di Vittorio Cian, Firenze, Sansoni, 1910 (seconda edizione accresciuta e corretta)

Concise Oxford English Dictionary. Eleventh edition, revised, Oxford University Press, 2006

Deignan Alice, *English guides 7: Metaphor. Helping learners with real English*, Harper Collins Publishers Ltd, London 1995

Discorsi parlamentari, a cura di Emilia Lamaro, Camera dei deputati, 1996

Dotti Ugo, *La rivoluzione incompiuta. Società politica e cultura in Italia da Dante a Machiavelli*, Nino Aragno Editore, Torino 2014

Eales Richard, *Chess: The History of a Game*, Facts of File, New York, 1985

²⁰ Discorso tenuto da Moro al Senato il 6 dicembre 1973. *Discorsi parlamentari*, a cura di Emilia Lamaro, Camera dei deputati, 1996. https://it.wikiquote.org/wiki/Aldo_Moro#cite_ref-6

- Garrad Mary D., *Here's looking at me: Sofonisba Anguissola and the problem of the woman artist*, in «Renaissance Quarterly», vol. 47, n. 3, 1994, pp. 597-604
- Golomek Harry, *A history of chess*, Routledge & Kegan Paul, London 1976
- Miller Naomi J., Yavneh Naomi, *Sibling relations and gender in the Early Modern World*, Ashgate Publishing 2006
- Morelli Paolo, *Ricordi*, a cura di Vittore Branca, Le Monnier, Firenze 1956
- Paoletti John T., Radke Gary M., *Art in Renaissance Italy*, Laurence King Publishing, London
- Picchi Ferdinando, *Grande dizionari di Inglese*, Hoepli, Milano 2014
- Pinesi Orietta, *Sofonisba Anguissola. Un "pittore" alla corte di Filippo II*, Edizioni Selene, Milano 1998
- Ragazzini Giuseppe, *il Ragazzini. Dizionario Inglese-italiano Italiano-inglese*, Zanichelli editore, Bologna 2015
- Sofonisba e le sue sorelle*, Catalogo della Mostra tenuta a Cremona, 17 settembre-11 dicembre 1994; Vienna, gennaio-marzo 1995; Washington, aprile-giugno 1995, Leonardo Arte, Milano 1994
- Sutherland Harris Ann, Linda Nochlin, *Women artists: 1550-1950*, Knof, New York 1977
- Tasso Torquato, *Il Gonzaga secondo overo del giuco*, Appresso Bernardo Giunti e fratelli, In Venezia 1582
- Vasari Giorgio, *Le vite de' più eccellenti pittori scultori e architetti*, Sansoni, Firenze 1878
- Vida Marco Girolamo, *Il gioco degli scacchi. Poema latino di Marco Girolamo Vida cremonese vescovo d'Alba tradotto in verso italiano da Contardo Barbieri*, Per gli Eredi di Bartolomeo Soliani Stampatori Ducali, In Modena 1791
- Webster's Third New International Dictionary of the English Language Unabridged*, Merriam-Webster INC, Made in the United States of America 1992

Sitografia

<http://www.investopedia.com/terms/l/ladymacbethstrategy.asp>

<http://dizionari.repubblica.it/Italiano/V/visir.php>

https://it.wikiquote.org/wiki/Aldo_Moro#cite_ref-6

GABRIELLA GAMBINO

***Essere donna nella post-modernità.
Una sfida giusfilosofica***

Complessità post-moderna e questione femminile

L'esortazione più provocatoria ad approfondire i fondamenti antropologici della specificità della vocazione della donna nel mondo contemporaneo resta, a mio avviso – a quasi trent'anni di distanza – quella di Giovanni Paolo II nella *Mulieris Dignitatem*¹. Filosofo – prima che teologo e Pontefice – appassionato della fenomenologia del primo Novecento – fin dai tempi della sua tesi di Dottorato su Max Scheler² – fu capace di indicare l'importanza di saper fondare e valorizzare il ruolo della donna nella società, in un'epoca nella quale sono forti le implicazioni culturali e sociali derivanti da atteggiamenti e riflessioni filosofiche che, per svariate ragioni anche storiche, hanno avuto l'effetto di

¹ Giovanni Paolo II, *Lettera Apostolica sulla dignità e vocazione della donna in occasione dell'Anno Mariano Mulieris Dignitatem*, 15 agosto 1988.

² Nel 1953 Karol Wojtyła presentò all'Università cattolica di Lublino la sua tesi di Dottorato: "Valutazione della possibilità di fondare un'etica cristiana a partire dal sistema etico di Max Scheler". In seguito divenne professore di Teologia Morale ed Etica presso il seminario maggiore di Cracovia e la Facoltà di Teologia di Lublino.

contenere e ridurre le potenzialità espressive della donna nel mondo.

Certamente tematizzare l'essere donna oggi appare complesso: sul piano filosofico e giuridico, la cultura del *gender*, i retaggi del femminismo e il funzionalismo economico-sociale hanno l'effetto di *decostruire* l'essere umano nel suo manifestarsi come uomo e donna. Per questo si intravede il bisogno di riflessioni filosofiche che, quantomeno, in termini di senso, tentino di recuperare con gli argomenti della retta ragione la verità sulla donna, sulla specificità del suo essere persona.

In particolare, essa vive oggi grandi difficoltà dal punto di vista *sociale, etico ed economico*; sulle donne, in particolar modo, premono le grandi sfide della bioetica e del biodiritto nel campo della vita e della salute (con la tecnicizzazione e la medicalizzazione di ogni fase della vita umana, soprattutto in relazione alla gravidanza e alla maternità) e sono in special modo le donne a subire la gestione economico-utilitaristica dell'allocatione delle risorse scarse nel mondo dell'economia e del lavoro. Più che mai oggi, infatti, sembra non esserci un autentico spazio – all'interno della società individualista e liberista – per le madri e per le mogli, per coloro cioè che hanno bisogno di far valere la propria appartenenza a legami familiari che rappresentino dei vincoli forti. E ancora, in relazione ad un approccio riduzionistico e consumistico della sessualità umana, esse subiscono facilmente le conseguenze di una vita di relazione, che difficilmente porta alla certezza del futuro, alla solidità della vita di coppia e alla famiglia, nel rispetto di quei tempi nei quali si iscrive un naturale

desiderio di figli, che solo l'instabilità affettiva ed economica riescono a scoraggiare³.

Proprio per la complessità di tali condizioni, che sono in parte un lascito dei grandi cambiamenti culturali del XX secolo, il pensiero delle donne ha sviluppato fino ad oggi riflessioni filosofiche che – oltre ad avere condotto alla conquista di diritti sociali e civili egualitari rispetto all'uomo – hanno, tuttavia, anche accentuato la dimensione conflittuale del rapporto tra femminile e maschile, con l'effetto – non trascurabile sotto il profilo sociale – di sovrapporre e confondere i ruoli dell'uomo e della donna in ogni ambito della vita pratica⁴. Nel mondo della comunicazione globale, inoltre, in cui il discorso sociale è forte e dominante rispetto al discorso personale, la decostruzione della specificità femminile, soprattutto attraverso i *gender studies*, consente di riassorbire il soggetto donna nella categoria del genere, che è puramente costruzionista, incentrata sull'idea che il femminile sia il mero frutto di una categorizzazione sociale. Confusa con altri

³ Sul punto, cfr. ISTAT, *Avere figli in Italia negli anni 2000. Approfondimenti dalle indagini campionarie sulle nascite e sulle madri*, Roma 2014.

⁴ Il pensiero femminile sulla donna viene generalmente suddiviso in tre momenti: il femminismo *emancipazionista* ed *egualitarista* per la conquista dei diritti delle donne, dalla metà dell'Ottocento fino ai primi anni del Novecento; il femminismo *radicale*, al cui interno assume una specifica collocazione il *pensiero della differenza*, a partire dagli anni Sessanta; e il *post-femminismo*, dagli anni Novanta, che sorge nelle università americane e confluisce nei *gender studies*, oggi prevalenti nel dibattito teorico e nell'agenda politica internazionale. Per una recente ricostruzione, si veda S. ZANARDO, *L'identità femminile: una messa a punto del dibattito*, in Gruppo di ricerca dell'Istituto di studi superiori sulla donna (a cura di), *Differenza femminile? Prospettive per una riflessione interdisciplinare*, Aracne, Roma, 2014, pp. 93-123.

generi, la donna diviene di fatto trasparente. E questo, senz'altro, non le può giovare⁵.

La contrapposizione tra l'essere donna e le possibilità del suo realizzarsi nella storia, infatti, ha condotto la donna stessa ad una rottura nel proprio io (la consapevolezza della propria femminilità), all'alterazione del paradigma uomo/donna e del rapporto tra essere umano e generazione della vita. I vari femminismi (liberale, radicale, culturale) hanno costruito la riflessione sul rapporto uomo/donna a partire dall'indipendenza della persona – svalutando la dimensione dell'interdipendenza fra i sessi e della complementarietà/reciprocità – e a partire dalla contrapposizione fra ambito pubblico e ambito privato (ruoli fuori e dentro la famiglia)⁶. L'esito di questa “metafisica della

⁵ D'altro canto, è sotto gli occhi di tutti la fatica che oggi le donne fanno a tenere insieme le molteplici dimensioni della loro vita personale, familiare, professionale e sociale, all'interno di sistemi legislativi che - in una prospettiva egualitarista - vorrebbero “equipararle” agli uomini e agli altri generi, svalutando la loro specificità e differenza e il sovraccarico di lavoro che su di esse continua a gravare, proprio in ragione di quella verità che oggi si vuole negare: e cioè, che soprattutto quando diventano madri, non sono affatto uguali agli altri generi, e non sono uguali agli uomini. La maternità, sul piano biologico e sul piano simbolico, infatti, dona alle donne una *forza relazionale centrifuga*, che, a partire dal legame con il proprio Figlio, si espande intorno ad esse e da sempre chiede di essere riconosciuta e sostenuta come risorsa, capace di arricchire di sé la società. Per un cfr. esilarante con tali questioni, cfr. i libri di C. MIRIANO, in particolare, *Sposati e sii sottomessa. Pratica estrema per donne senza paura*, Venezia, Sonzogno, 2013; cfr. anche E. GUALMINI, *Le mamme ce la fanno. Storie di donne sempre in bilico tra famiglia, scuola e lavoro*, Milano, Mondadori, 2014.

⁶ A. CAVARERO, F. RESTAINO, *Le filosofie femministe. Due secoli di battaglie teoriche e pratiche*, Milano, Mondadori, 2002.

soggettività”⁷ è stato una estromissione delle donne da un’autentica dimensione relazionale, lasciandole spesso sole.

Eppure, nella società organizzata sui criteri di efficienza e produttività, la donna, con la sua specificità, potrebbe farsi evangelicamente “segno di contraddizione” e contribuire in maniera significativa e peculiare allo sviluppo dell’*humanum* nella storia, inducendo la post-modernità a riformulare i propri sistemi a vantaggio dei processi di umanizzazione della vita sociale.

Uno degli aspetti che rendono ancor più difficile inquadrare la questione della donna in una riflessione gius-filosofica è costituito da un orizzonte di senso governato da *logiche giuridiche* che, sempre più, tendono a seguire i criteri del “diritto libero”, ossia di quel pensiero, oggi diffuso, caratterizzato dal tentativo insistente di disancorare le decisioni normative da quelle dimensioni strutturali e oggettive della coesistenza⁸, nelle quali si inscrivono anche la differenza sessuale e, di conseguenza, la maternità, il matrimonio e la famiglia. Da queste dimensioni è necessario ripartire per poter orientare al bene comune il pensiero e le potenzialità della donna nella società civile.

In un certo senso si può ben dire che la modernità – nonostante il moltiplicarsi dei sistemi normativi – si stia contraddistinguendo per il suo *carattere antiggiuridico*, non perché sia effettivamente insofferente ad ogni sistema regolativo, ma perché sta riducendo il diritto a dimensione *eteronoma* della coesistenza e sta rinunciando al suo carattere *fondativo*⁹. A ciò si aggiunge il prevalere di una

⁷ L’espressione è di S. COTTA, *Il diritto nell’esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*, Milano, Giuffrè, 1991.

⁸ F. D’AGOSTINO, *Una filosofia della famiglia*, Milano, Giuffrè, 2003.

⁹ S. COTTA, *I principi generali del diritto. Considerazioni filosofiche*, in Atti del Convegno sui principi generali del diritto (Roma, 27-29 maggio 1991), Roma, Accademia Nazionale Lincei, 1992, p. 38, ss.

concezione individualistica dei diritti soggettivi, costruiti sull'idea *autoreferenziale* dell'uomo rispetto agli altri uomini e alla natura, ossia a quella *verità delle cose* nella quale si iscrive necessariamente anche l'essere umano. Maternità, matrimonio e famiglia vengono, infatti, ormai pensati negli ordinamenti contemporanei come meri diritti individuali e non anche come dimensioni propriamente relazionali tra due soggetti, l'uomo e la donna, che di per sé costituiscono le due polarità originarie dell'essere umano.

All'ordine del giorno nella società civile ci sono, infatti, questioni urgenti che rappresentano una sfida per la riflessione biogiuridica, perché introducono dei paradigmi inediti nel modo di pensare alcune dimensioni fondamentali dell'essere donna, come la sessualità, l'identità femminile, la fecondità, la scelta di generare la vita, la maternità e la famiglia. Questioni che emergono da possibilità di gestione e di programmazione della vita, da un lato attraverso lo sviluppo della medicina procreativa, dall'altro mediante la legittimazione giuridica di comportamenti che si stanno trasformando in diritti esigibili, in *pretese soggettive*. Tra questi, solo per fare alcuni esempi, la fecondazione artificiale, la diagnosi prenatale selettiva, l'aborto, ai quali si accompagna una scarsa attenzione per l'elaborazione del *senso* delle situazioni in cui le donne si vengono a trovare quando ricorrono a queste pratiche, in una società che tende a lasciarle sole nel fare scelte esistenziali sempre più autoreferenziali e sempre meno capaci di appoggiarsi a dinamiche relazionali virtuose, da cui possano scaturire decisioni morali davvero libere e buone.

In particolare, il giurista attento ai processi culturali più recenti non può non notare un proliferare insistente di nuovi *diritti soggettivi*, per lo più nominati e applicati senza che ad essi si riesca a dare un fondamento forte ed oggettivo, in relazione soprattutto a pratiche sociali che hanno come

protagoniste le donne. L'individualismo e il soggettivismo etico costituiscono il substrato filosofico di questo paradigma giuridico, che sta cambiando la cultura della vita e della famiglia¹⁰.

Per tali ragioni, approfondire filosoficamente la questione femminile si può rivelare un punto di partenza per riportare al centro della riflessione giuridica i due termini di riferimento dell'identità umana: l'uomo e la donna, restituendo così al diritto la sua dimensione strutturalmente relazionale. La donna, infatti, si colloca al crocevia della coesistenza come alterità rispetto all'uomo. In tal senso, essa *viene investita della dimensione giuridica della quale è un elemento co-essenziale insieme all'uomo per una comprensione autentica dei bisogni umani*.

Impoverimento filosofico e cultura del gender

Nella realtà politico-culturale degli ultimi anni, l'impegno nei confronti della questione femminile viene in gran parte inquadrato nell'ambito della campagna internazionale per la lotta sull'uguaglianza di genere e l'autonomia della donna¹¹, che tende ad assorbire nelle più ampie questioni sul *gender*

¹⁰ In particolare, cfr. M. Cartabia, A. Simoncini (a cura di), *La legge di Re Salomone. Ragione e diritto nei discorsi di Benedetto XVI*, Rizzoli, Milano 2013, pp. 244-251.

¹¹ Nel 2000, le 192 Nazioni che costituiscono l'ONU si sono accordate sui *Millennium Development Goals* da raggiungere entro il 2015. Si tratta di otto obiettivi da conseguire per favorire lo sviluppo. Il terzo di questi *Goals* recita: «Promuovere l'uguaglianza tra i generi (*genders*) e l'autonomia della donna». Nel 2010, poi, si è costituita nell'ambito delle Nazioni Unite un'unica agenzia per «l'uguaglianza di *gender* e l'*empowerment* della donna», che riunisce le agenzie che già in precedenza si occupavano di tali obiettivi. L'agenzia è stata denominata ONUDonne (UN Women).

le relative tematiche, equiparando l'essere della donna nella sua complessità ad un qualsiasi genere od orientamento sessuale. In particolare, le teorie del *gender*¹² si basano sulla duplice opposizione dialettica uomo/donna e sesso/genere, assolutizzando l'autonomia individuale in ordine alla scelta della propria identità sessuale e ai ruoli sessuati nella famiglia e nella società. In tal senso, esse si radicano in una visione atomistica dell'individuo, che costruisce se stesso e determina la propria realtà a partire da un volontarismo che trova solo nel "non recar danno all'altro" un principio orientativo di natura giuridico-morale. La dimensione sessuata relazionale dell'essere umano, in altre parole, non viene più riconosciuta come una dimensione costitutiva dell'uomo e della sua identità, ma al più finisce per conservare un valore etico-politico finalizzato alla conquista dell'autonomia da parte del soggetto – in questo caso delle donne – nella società¹³. Il pensiero di genere permette così di *costruire/decostruire l'identità* della persona, rendendo indifferenziata ogni dimensione sessuata della coesistenza (incluse la maternità e la famiglia) e gli individui neutri ed intercambiabili.

¹² Sul punto, cfr. L. Palazzani (a cura di), *La bioetica e la differenza di genere*, Roma, Edizioni Studium, 2007.

¹³ Cfr. F. SCAMARDELLA, *La dimensione relazionale come fondamento della dignità umana*, in "Rivista di filosofia del diritto", n. 2/2013, pp. 305-320, che mette in luce il conflitto recente tra il concetto di autonomia e quello di relazionalità che si è manifestato nelle polemiche tra liberalismo da un lato e teorie femministe e comunitariste dall'altro. L'Autrice, in particolare, propone una revisione filosofica della questione, sulla scia del pensiero di Jennifer Nedelsky (*Law's relations. A relational theory of self, autonomy, and law*, New York, Oxford University Press, 2011), la quale ritiene che la relazione non neghi affatto l'autonomia, ma al contrario dia vita a relazioni di autonomia in cui il singolo si costituisce e afferma la sua dignità senza subordinarla a qualsivoglia paradigma esterno di esclusione.

Sul piano giuridico e politico questa inclusione dei temi sulla donna nella questione di genere sembra ovunque ormai un dato acquisito. Ma sul piano della riflessione pre-giuridica tale approccio non può che lasciare insoddisfatti: essere uomini o donne non è, infatti, una questione solo di genere – culturale e sociale – bensì di identità sessuata, nella quale il genere non è che un aspetto di una differenza più complessa che si articola nel maschile e nel femminile. In tal senso, approfondire i fondamenti antropologici dell'essere donna – così come dell'essere uomo, come soggetto maschile – può avere oggi delle ricadute importanti per salvaguardare la giustizia nella coesistenza sociale. Perché comprendere e rispettare la verità sulla differenza sessuale è *una questione di giustizia*.

Si intuisce così anche la ragione per cui il femminile, nella prospettiva utilitarista e funzionalista, stia perdendo il proprio portato simbolico, soprattutto in relazione al materno, che è peculiare della femminilità. Privata – sul piano discorsivo – di quelle dimensioni costitutive che, a partire dal corpo, da sempre la rendono generatrice di vita e di relazioni, la donna si ritrova in una condizione “liquida”, con il rischio di non sapersi distinguere né dall'uomo né da quella pluralità di generi, nella quale viene appiattita e annullata la polarità sessuale. Polarità alla quale la donna appartiene come uno dei due termini essenziali di riferimento. È così che la donna oggi, talvolta, fa una gran fatica a cogliere quelle dimensioni della propria individualità, che, fecondate dalla propria costitutività femminile, se vissute in pienezza, le consentirebbero di far fiorire la propria esistenza. In questi termini, la femminilità rivela anch'essa quella crisi di senso che, nella post-modernità, ha investito l'*humanum*.

In particolare, lo sguardo filosofico non può che ragionevolmente constatare l'impoverimento concettuale che deriva da alcune negazioni radicali presenti nella contemporaneità: 1. la negazione dell'identità sessuata e sponsale dell'uomo e della donna, in cambio di una cultura della "coppia" che non ha più alcun legame sostanziale – ma solo casuale – con la generatività; 2. la negazione dell'orizzonte ontologico del reciproco aiuto – sostituito dal concetto di *empowerment* – nel quale andrebbe accolta e letta la diversità di ruoli che sgorga dalle peculiarità dell'essere umano sia maschile che femminile¹⁴. Diversità che non dovrebbero essere interpretate alla luce dei canoni funzionalistici della società, bensì alla luce di una dimensione ontologica nella quale bisognerebbe ripensare, con un linguaggio più comunicabile, la diversità nella differenza. 3. La negazione della reciproca complementarità uomo-donna per affermare quello che sul piano sociale non è che un fragile contratto di *gender*, all'interno di una cultura individualista della "cittadinanza" piuttosto disinteressata tanto ai legami familiari quanto all'autentico amore coniugale, materno, filiale e fraterno.

Uscire oggi da questa complessità non è facile, ma il primo passo è forse quello di restituire al pensare filosofico il suo carattere neutrale, vagliando criticamente il linguaggio "di genere" – e dunque anche l'uso di espressioni quali "nuovo femminismo" o "filosofia al femminile" – che rischia di alimentare equivoci e contrapposizioni, riducendo le possibilità di approfondire qualsiasi riflessione sulla donna.

¹⁴ E che nella società secolarizzata sembra avere poco spazio, al di là di ciò che viene lasciato alla libera iniziativa solidaristica dei singoli. In effetti, il concetto di servizio si intuisce solo nella prospettiva della storia messianica di Cristo, il quale dirà più volte di sé di "non essere venuto per essere servito, ma per servire" (Mc. 10, 45), secondo la profezia di Isaia.

In fondo, pensare filosoficamente significa “confrontarsi” con la retta ragione per comprendere la “verità delle cose” e il senso di questa verità. E la retta ragione è ciò che contraddistingue l’essere umano in sé, uomo e donna, senza bisogno di aggiungere altri aggettivi che qualifichino in termini sessuati il pensiero così prodotto.

Un pensiero antropologico “duale”

Il primo passo per poter parlare della donna, in una società dove le identità sembrano liquide, è forse quello di riappropriarsi dei termini uomo e donna secondo un pensiero antropologico duale¹⁵ capace di sviluppare l’uguaglianza nella differenza. Tale pensiero è stato a lungo approfondito nella prospettiva teologico-cristiana, la quale tuttavia ha fundamentalmente trascurato quel discorso filosofico e giuridico che oggi può avvalersi di significativi contributi interdisciplinari, capaci di renderlo più comprensibile e accettabile anche nel discorso sociale. In particolare, la riflessione antropologica si pone come preliminare rispetto ad ogni riflessione etico-filosofica, comunque essa si voglia poi declinare (secondo un pensiero femminista radicale, o liberale o secondo altri approcci come l’etica della cura, ecc.). Nella confusione identitaria a cui sta conducendo la liquidità dei generi, infatti, giungere a riconoscere che ci sono dei fondamenti, delle dimensioni costitutive dell’essere donna che possono orientare – nella libertà – le sue risorse e le sue potenzialità è forse la chiave per rendere la donna pienamente consapevole della sua forza e della sua posizione nel mondo. E consapevolezza significa

¹⁵ L’espressione rinvia al pensiero di E. STEIN, *La donna. Il suo compito secondo la natura e la grazia*, Roma, 1987.

possibilità di assumersi le proprie responsabilità in maniera autentica e produttiva anche sul piano personale e sociale.

Va rimarcato che nel pensiero filosofico più recente, a tratti, si fa avanti la proposta di utilizzare l'espressione "diversità" tra uomo e donna, anziché "differenza", nel tentativo di introdurre un linguaggio più moderno capace di mettere da parte le difficoltà causate dal "pensiero della differenza"¹⁶. Tuttavia, il concetto di "diversità" non sembra essere in grado di rendere conto del portato filosofico della "differenza".

Quest'ultima, infatti, attiene alla dimensione ontologica, all'essenza dell'*humanum*, mentre la diversità riguarda le molteplici realizzazioni della natura umana attraverso la soggettività: esse sono mutevoli e contingenti, legate alla storia e al tempo, e nessuna di esse può avere la pretesa di esaurire tutta la ricchezza dell'essenza umana.

La differenza, invece, ossia l'alternativa uomo/donna, costituisce l'unica possibilità che l'universale umano ha di rendersi concretamente esistente nell'individuo¹⁷. D'altra parte, è questo il fondamento della dignità dell'uomo e della donna, entrambi parte di un ordine dell'essere¹⁸. La dignità concerne l'essenza: è dunque un principio ontologico (costitutivo), bioetico e biogiuridico e come tale deve orientare le azioni umane.

Ciò premesso, è necessario provare a ripartire da una dimostrazione filosofica della verità della differenza

¹⁶ L. IRIGARAY, *Speculum. L'altra donna*, Feltrinelli, 1975; L. MURARO, *L'ordine simbolico della madre*, 1991; A. CAVARERO, Per una teoria della differenza sessuale, in AA.VV., *Diotima. Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga, 1987.

¹⁷ M. T. RUSSO, *Differenze che contano. Corpo e maternità nelle filosofie femministe*, Giuliano Ladolfi Editore, 2013.

¹⁸ M. Severino Boezio, *Liber de persona et duabus naturis*, III, PL 64, 1343; S. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a.1.

uomo/donna¹⁹. L'obiettivo è di mostrare che essa, irriducibile ad un semplice fatto biologico o ad una costruzione individuale o socio-culturale, in realtà «fa parte dell'identità umana come una dimensione privilegiata dell'essere umano e del suo compimento»²⁰.

D'altra parte, ciò presuppone che si prendano le mosse dalla considerazione della corporeità in cui si mostra immediatamente l'umano differire. Come afferma Giorgia Salatiello: «se per la differenza nel suo aspetto umano la base biologica fosse considerata irrilevante, essa sarebbe il frutto o di una scelta individuale fondata solo sul proprio «orientamento sessuale» o dei condizionamenti socio-culturali che determinano modelli e stereotipi ai quali è chiesto di aderire. Anche in questa seconda possibilità risulterebbe impossibile una riflessione filosofica sulla differenza perché il pensiero non troverebbe, al di fuori di se stesso e delle decisioni che in base ad esso possono essere assunte, alcuna realtà a cui conformarsi e, di conseguenza, al problema della verità della differenza dovrebbe sostituirsi quello della coerenza interna del ragionamento su di essa»²¹.

La considerazione della corporeità come base di partenza conduce a rivalutare quelle riflessioni antropologico-giuridiche sull'identità della persona, che si costruisce a partire dai ruoli e da quelle relazioni sessuate che, nella famiglia, hanno un significato simbolico capace di

¹⁹ Sul punto G. SALATIELLO, *Verità della differenza sessuale*, in A. Molinaro, E. Francisco De Macedo (edd.), *Verità del corpo*, Roma, Ed. Pro Sanctitate 2008, pp. 113-128. Cfr. anche S. PICONE STELLA, C. SARACENO, *Genere. La costruzione sociale del femminile e del maschile*, Bologna 1996, 12-18; G. Salatiello, *Uomo-donna: «dal fenomeno al fondamento»*, in «Studium», 2 (2005), pp. 253-264.

²⁰ L. IRIGARAY, *Essere due*, Torino 1994, p. 43.

²¹ G. SALATIELLO, *Verità della differenza sessuale*, cit., p. 2.

strutturare l'io sessuato di ciascun individuo umano²². In proposito, la normatività antropologica costituita dalle relazioni familiari originarie tra madre, padre e figlio studiate dalla psicanalisi del Novecento fornisce alcune indicazioni preziose²³, quantomeno rispetto all'ineludibilità di queste figure simboliche, capaci di imprimeresi profondamente nella psiche di ogni individuo sessualmente maturo. Pensare di poterne fare a meno nell'immaginario collettivo e personale, sradicando la famiglia dalla presenza del maschile e del femminile, è quantomeno mistificatorio nel discorso sociale. Ogni essere umano nasce e nascerà sempre dall'incontro tra una realtà biologica maschile ed una femminile e non ha alcun senso cercare di dissociare queste realtà concrete dal bisogno umano di ciascun figlio di poter chiamare padre e madre coloro che si sono prestati per quell'incontro (anche qualora fosse solo un incontro extra-corporeo tra gameti in vitro).

L'impossibilità di ridurre la differenza, da un lato, a un puro dato biologico e, dall'altro, ad una costruzione socio-culturale, sradicata dal corpo, dipende dal più ampio contesto antropologico in cui la riflessione va collocata. Tali dimensioni, infatti, soltanto nella loro intrinseca unità costituiscono la reale umanità dell'uomo e della donna. In altre parole, la considerazione della differenza è inscindibile da quella dell'essenza umana e della persona come unitotalità di corpo-spirito.²⁴ L'essenza umana, cioè, include originariamente in sé la differenza, poiché non può in alcun

²² F. D'AGOSTINO, *Una filosofia della famiglia*, cit.

²³ Cfr. ad esempio J. LACAN, *Il complesso familiare*, in A. Manoukian, *Famiglia e matrimonio nel capitalismo europeo*, Bologna, Il Mulino, 1974, pp. 449-487; e C.G. JUNG, *Gli archetipi e l'inconscio collettivo*, (*Opere*), Torino, Bollati e Boringhieri, 1997, vol. 9, pp. 77, ss.

²⁴ J. DE FINANCE, *A tu per tu con l'altro. Saggio sull'alterità*, Roma 2004, p. 20.

modo prescindere dall'attuazione dello spirito nella corporeità segnata dalla differenza. Dunque, la differenza umana riguarda l'interiorità dell'essere. Considerando che l'essere umano è personale, questa differenza si riverbera profondamente nel concetto di persona²⁵. In altre parole, è grazie alla *dualità* del “maschile” e del “femminile” che l'umano può realizzarsi appieno. Ed è soltanto nella dualità che si esprime la dignità e, dunque, l'uguaglianza ontologica tra uomo e donna.

La verità della differenza esprime *alterità* tra uomo e donna. Lo stesso concetto di differenza contiene in sé l'idea della relazione, in mancanza della quale non vi sarebbe propriamente alterità, ma solo una assoluta e radicale estraneità. Si tratta, dunque, di una differenza originaria che rende impossibile qualsiasi assimilazione. Uomo e donna sono “altro” in sé²⁶, escludendo così la necessità di una definizione come “altro da”, che si porrebbe in una prospettiva escludente e conflittuale.

La relazionalità dell'uomo e della donna si fonda sul fatto che nessuno dei due può mai pervenire, in se stesso, a quella realizzazione dell'umano che, pur identico in entrambi, è

²⁵ Sul punto A. APARISI MIRALLES, *Maschile e femminile. La complementarità come principio bioetico*, in L. Palazzani (a cura di), *La bioetica e la differenza di genere*, Roma, Ed. Studium, 2007, pp. 107-126.

²⁶ Non appare tuttavia del tutto adeguato al portato ontologico della differenza cercare di fare un elenco delle qualità o delle virtù tipicamente femminili per distinguerle da quelle maschili. Le qualità sono individuali, le virtù appartengono alla natura umana. Una generalizzazione delle condotte o caratteristiche tipicamente femminili, infatti, finirebbe per stereotipare o idealizzare la donna. Sul punto, cfr. L. PALAZZANI, *Los valores femeninos en bioética*, in A. Aparisi Miralles, J. Ballesteros (a cura di), *Por un feminismo de la complementariedad. Nuevas perspectivas para la familia y el trabajo*, Eunsa, Pamplona, 2002, pp. 55-76.

attuato dall'altro *in modo* differente. L'uomo e la donna, dunque, nel loro manifestarsi fenomenico, non sono sostituibili. In tal senso, la differenza sessuale *ha bisogno* della relazione per poter dare alla differenza stessa la possibilità di manifestarsi appieno attraverso la ricchezza della soggettività dell'altro. Tuttavia, il concetto di alterità-complementarietà necessita di essere integrato da un preciso riferimento alla *reciprocità*, poiché dire differente attuazione dell'identica natura non può mai significare *incompiutezza essenziale*. Dunque, sia per l'uomo che per la donna *il bisogno dell'alterità differente* – affinché possa esprimersi appieno la diversità soggettiva – è *assolutamente reciproco*.

Peraltro, al di là della comprensione e del riconoscimento dell'*alterità nella differenza* non c'è altra possibilità che quella del disconoscimento dell'altro. Il riconoscimento dell'uguaglianza nella differenza esprime così la piena realizzazione della giustizia come principio giusfilosofico (*iustitia est ad alterum*) e del bene comune come riconoscimento di quelle precondizioni, che permettono a ciascun individuo umano di perfezionarsi all'interno della coesistenza. In effetti, la dimensione relazionale è una forma strutturale necessaria alla costituzione della propria identità, ma non contiene in sé garanzia del proprio valore. In questo senso, proprio perché la relazionalità è sprovvista di tutele intrinseche che evitino la subordinazione o l'esclusione di alcuni soggetti sociali, il diritto deve farsene carico tutelando l'autonomia, ma in una prospettiva relazionale.

Dunque, la differenza sessuale manifesta le peculiarità dell'uomo e della donna in una relazione reciproca. Essi possono esprimersi solo come soggetti in relazione. Esistono e possono realizzarsi pienamente solo in rapporto all'altro "io". È in questa prospettiva che si comprende il principio ontologico del *reciproco aiuto*, che non si riferisce soltanto all'ambito dell'agire, ma anzitutto a quello dell'essere. È

questa dimensione dell'essere che oggi viene trascurata e che invece è co-sostanziale alla comprensione della reciprocità ontologica tra uomo e donna.

La dimensione della reciprocità/relazionalità va, pertanto, riscoperta proprio per salvaguardare la differenza: ossia la specifica dignità dell'uomo e della donna che si manifesta nella specifica diversità e originalità personale.

La particolare dignità dell'uomo e della donna è, infatti, ancorata all'essere persona: la persona è relazionalità nella reciprocità. Nella relazione l'essere umano scopre la sua autentica identità, il suo essere uomo o donna, e solo nella relazione reciproca può portarla a pieno compimento. In tal senso, la reciprocità va oltre la complementarità, perché – nella relazione – consente di fondare quell'autonomia personale e quella responsabilità che impedisce a ciascuno di prevalere sull'altro. È qui che si innesta la possibilità di una riflessione filosofica più elaborata, che, a partire dalla fondazione ontologica, può cogliere e spiegare le ricadute sociali e giuridiche di questo approccio.

Fragilità familiare e identità femminile

La considerazione della differenza sessuale costituisce il fondamento per la valorizzazione giuridica della donna e la comprensione della sua insostituibile posizione nel matrimonio, nella famiglia, nelle organizzazioni sociali e nella società in genere. Le ideologie e le trasformazioni sociali della post-modernità stanno conducendo a realtà familiari fragili, nelle quali il *mater-monium* non viene più necessariamente costruito a partire dalla presenza di una

possibile *mater*²⁷. Pur tuttavia, esso continua ad essere la sola maniera per sancire autentici legami di parentela e rispondere così al profondo bisogno umano di familiarità. Ciò si riverbera anche sul destino e l'esistenza delle donne quali soggetti familiari. La familiarità è, infatti, più assimilabile all'essere che al *dover-essere*: essa non è un ideale da realizzare, ma la dimensione attraverso la quale l'identità umana si può strutturare. Garantendo la familiarità il diritto garantisce un bene umano²⁸.

Oggi, infatti, le difficoltà della donna rispetto alla famiglia non sono indotte solo da una concezione funzionalistica della società, in cui le regole del mercato governano le relazioni umane, ma ancora di più da una concezione antropologica che non riconosce più alla donna quel *proprium* che la contraddistingue nelle relazioni familiari²⁹.

La difficoltà di individuare la differenza sessuale come fondamento della famiglia porta, infatti, al disconoscimento dell'altro nella sua specificità e nei suoi bisogni. Tale disconoscimento, a ben vedere, riguarda sia la donna nella sua femminilità come moglie e madre, sia l'uomo nella sua mascolinità come marito e padre. La rimozione della necessità della presenza carnale dell'uomo e della donna per sancire un matrimonio e fondare una famiglia e la negazione della loro insostituibilità si stanno realizzando, da un lato, attraverso la ridefinizione *pubblica* del concetto stesso di

²⁷ Tanto è vero che di fronte alle sempre più diffuse normative sul "matrimonio gay", qualcuno ha proposto di sostituire il termine matrimonio con il termine "omo-monio". Cfr. A. MELLONI, *Amore senza fine, amore senza fini*, Bologna, Il Mulino, 2015.

²⁸ F. D'AGOSTINO, *Una filosofia della famiglia*, cit., p. 270.

²⁹ Per una lettura fortemente critica del significato storico del matrimonio religioso e civile in relazione alla donna e alla sua subordinazione all'uomo cfr. ancora A. MELLONI, *Amore senza fine, amore senza fini*, Bologna, Il Mulino, 2015.

famiglia – che viene sganciato dai ruoli sessuati – e dall'altro, attraverso il riconoscimento di modalità asessuate e artificiali di generazione dei figli.

Una sfida importante per la società è costituita, in particolare, da quel fenomeno che la sociologia ha definito il *démariage*³⁰, la ridefinizione del ruolo e dello spazio riservato alla sessualità e al matrimonio nel sistema occidentale della parentela e nell'organizzazione della dimensione sessuata della vita sociale. Il senso del matrimonio è sempre stato quello di garantire *l'ordine della sessualità nell'ordine delle generazioni*, istituendo ruoli familiari, che radicano la nostra identità di uomini e donne, mariti e mogli, figli e figlie. I punti di riferimento psichici nella costruzione della nostra identità affondano le radici nelle nostre origini, nel modo in cui siamo stati pensati e generati e nelle persone concrete che ci hanno *di fatto* generati. E nella biologia della generazione è inscritta la genealogia di tutta la persona, visto che la paternità e la maternità umane sono radicate nella biologia, ma allo stesso tempo la superano.

A ben vedere, infatti, la famiglia è una dinamica della coesistenza, e in particolare della dialettica tra i sessi, della quale la riflessione giusfilosofica si è sempre occupata non in quanto valore, ma quale dimensione strutturale che si fa portatrice di significati antropologici, come ambito di comunicazione totale delle persone, a partire dai corpi, e non secondo la specializzazione funzionale che viene loro imposta dall'essere-in-società. Per questo, di fronte alla dislocazione delle identità rispetto ai corpi sessuati di genitori e figli diventa importante provare a ripensare l'importanza della sessualità e delle presenze carnali nella famiglia.

³⁰ I. THERY, *Le Démariage*, Paris, Odile Jacob, 1993.

Il vero problema è che nel più ampio processo di svalutazione antropologica, etica e giuridica della famiglia, la relazione triadica madre-padre-figlio/a si sta rivelando normativamente fragile, con gravi conseguenze sulla possibilità di realizzazione piena e autentica dell'identità delle persone, in particolare delle donne che, di fatto, sono coloro che generano i figli. L'incertezza che ruota intorno alle identità si accompagna alla crisi della maternità, ossia alla capacità della donna di essere madre, e di esserlo in maniera consapevole ed equilibrata³¹. In tal senso, non appaiono prudenti quelle scelte normative che incidono sulle possibilità della donna di vivere con armonia i propri ruoli familiari, talvolta sacrificati per il prevalere delle esigenze funzionalistiche di un mercato del lavoro, che nel tempo si sta rivelando dirompente per le relazioni familiari più importanti. La realizzazione professionale dell'individuo, infatti, è solo *una* dimensione dell'esistenza e non è sempre in grado, da sola, di condurre a quella piena realizzazione del sé di cui ha bisogno la persona che, prima di diventare un *homo faber*, è e sarà sempre un *soggetto familiare*.

Essere madre: una questione antropologica, non politica

È un dato di fatto che la maternità come capacità di generare la vita, speculare alla paternità, appartenga strutturalmente alla donna. E tale fatto non può essere considerato irrilevante.

Eppure, se si esaminano alcune normative recenti di Paesi di tradizione giuridica affine alla nostra – come l'Argentina –

³¹ Sul punto, si veda M. RECALCATI, *Le mani della madre. Desiderio, fantasmi ed eredità del materno*, Milano, Feltrinelli, 2015.

si scopre che oggi una donna – senza bisogno di ricorrere ad un intervento chirurgico di rettificazione del sesso – può farsi registrare all’anagrafe come uomo, ma poi, può pur sempre partorire un figlio. Se all’anagrafe potrà riconoscerlo come “madre” o “padre” ancora non è stato messo in chiaro dalla dottrina³². Certo è che, al di là delle mistificazioni che il diritto positivo è capace di compiere, la maternità resta una dimensione intrinsecamente appartenente alla dimensione del femminile, e non del maschile³³.

Ciò detto in relazione alla incredibile complessità della modernità, la riflessione filosofica non può che andare alla ricerca del significato ontologico, e non solo assiologico o politico, della maternità. Essa appartiene in maniera sostanziale alla donna che, necessariamente unita alla paternità dell’uomo, riflette il mistero del generare, che scaturisce dalla differenza sessuale e nell’ambito del quale la maternità si rivela una parte “speciale” del comune divenire genitori. La stessa etimologia del termine matrimonio fa riferimento al *matris-munus*, ovvero alla capacità della donna di generare. Ella è *costituita*, cioè, secondo quella

³² Código Civil y Commercial de la Nación Argentina, 2014 (in vigore dal 1 gennaio 2016). La Ley argentina n. 26.743 del 2012 sul *Derecho a la identidad de género de las personas* stabilisce che ogni soggetto maggiorenne può cambiare liberamente e quante volte lo desidera la propria identità anagrafica di genere. La norma, in combinato disposto con il codice civile (art. 562 sulla *voluntad procreacional* e art. 565 sulla *determinación de la maternidad*), che introduce nell’ordinamento argentino il principio della *voluntà procreativa*, sembra consentire in prima battuta di riconoscere la paternità o la maternità dell’individuo che diviene genitore conformemente all’identità di genere dichiarata in quel momento all’anagrafe. La qualcosa non può che destare perplessità in merito anche al gravoso problema della certezza del diritto e dell’identità dei cittadini.

³³ Cfr. S. LAGORIO, L. RAVASI, S. VEGETTI FINZI, *Se noi siamo la terra*, Milano, 1996.

capacità che concerne la sua essenza e che è un dono, un privilegio³⁴. Come tale, esso andrebbe accolto come dato, e non prodotto da sé.

Proprio in relazione al significato biologico-generativo della maternità, la società si ritrova ad affrontare in materia delle sfide inedite, di fronte alle quali è indispensabile un approfondimento per saper sostenere le donne nel compiere scelte che hanno ricadute antropologiche importanti. Sia il pensiero femminista-emancipazionista che la teoria del *gender* hanno avuto l'effetto di negare la *realtà* del corpo sessuato e la dimensione costitutiva della maternità nella donna. In un orizzonte di senso caratterizzato da un'omologazione dei sessi e dei generi, il fatto di confinare la femminilità ad una dimensione *periferica dell'esistenza* sta rendendo anche il diritto incapace di cogliere e rispettare le peculiarità della femminilità in relazione al ruolo della madre – coesistenziale ad un armonico sviluppo delle identità all'interno della famiglia – che non è solo un ruolo sociale (se fosse solo tale, le donne sarebbero sostituibili), ma antropologico, perché radicato nella differenza sessuale. La donna è esposta infatti al rischio di essere danneggiata da un approccio sociale che tende a non riconoscere fino in fondo le specificità e i bisogni propri del suo essere donna e madre e che la considera sostituibile nel suo ruolo materno fin dai primi mesi di vita del bambino³⁵.

³⁴ Sul privilegio naturale della donna di “poter fare” i propri figli, cfr. F. HÉRITIER, *Masculin-féminin. Dissoudre la hiérarchie*, Odile Jacob, Parigi, 2002.

³⁵ Vale in tal senso, ad esempio, la legge italiana sull'astensione obbligatoria di maternità (congedo di maternità), che prevede un periodo molto breve (di tre mesi) di congedo dopo il parto; tale periodo è ancor più breve se considerato in rapporto ai parti gemellari - in vertiginosa crescita con la fecondazione in vitro - rispetto ai quali la legge non prevede alcuna differenza quando i figli partoriti siano due o tre. Il

In altre parole, sul piano istituzionale, pensare la donna solo come individuo autoreferenziale e come soggetto del diritto senza tenere in adeguata considerazione la dimensione relazionale della maternità significa privarla delle condizioni per lo sviluppo armonico delle sue potenzialità.

Peraltro, la maternità ha una dimensione simbolica ricchissima: essa è modello originario e archetipico tra i più densi dell'umanità. La madre è la preconditione e il presupposto non soltanto fisico, ma anche psichico del figlio e di ogni possibilità di differenziazione dell'Io.

Al tema si è interessata la psicanalisi del Novecento³⁶, che con Jung e Lacan è giunta a definirne l'ineluttabile valore simbolico per ogni figlio: madre "amorosa" e "terrificante" allo stesso tempo, causa e fondamento del complesso materno che – nei suoi risvolti positivi e negativi – condiziona l'esistenza di ogni bambino³⁷. E che, per questo, chiede alla donna una profonda consapevolezza di sé per mantenere in equilibrio il proprio essere sia donna che madre. Come ha insegnato Lacan, l'esistenza del desiderio della donna come non tutto assorbito in quello della madre è

criterio adottato dalla legge, infatti, è quello del parto, che resta uno solo anche in caso di gemellarità, e non è misurato in base al numero di bambini partoriti, sottovalutando le difficoltà della madre - in termini di tempo da dedicare, di organizzazione pratica, di relazione psichica che vive - quando deve dedicarsi a due o tre neonati per volta. Si tenga presente che l'astensione obbligatoria è cosa diversa - sotto il profilo del valore costituzionale - dal congedo parentale che, a differenza della prima, infatti, prevede una riduzione dello stipendio della lavoratrice-madre. Cfr. il nuovo testo coordinato del D. Lgs. n. 151 del 26/03/2001 (T. U. sulla maternità) con il D. Lgs. n. 80 del 15/06/2015, in vigore dal 12/08/2015.

³⁶ S. BIANCU, voce "Madre", in *Enciclopedia filosofica*, Milano, Bompiani, vol. 7, 2006, pp. 6893-6895.

³⁷ C. G. JUNG, *Gli archetipi e l'inconscio collettivo*, cit., pp. 77, ss.

la condizione essenziale affinché il desiderio della madre possa davvero essere generativo³⁸. In proposito, non si possono non rileggere – quantomeno con curiosità – le attualissime osservazioni di Jung su quel tipo di donna, nella quale rimane impresso un complesso materno, che tende all’ipertrofia del femminile: “[Esso] comporta un rafforzamento di tutti gli istinti femminili, in primo luogo dell’istinto materno. L’aspetto negativo [infatti] è costituito dalla donna il cui unico scopo è la procreazione. Per lei l’uomo è palesemente un elemento accessorio, essenzialmente strumento di riproduzione [...]. Questo tipo di donna prima fa i figli, poi ai figli si aggrappa, non avendo all’infuori di essi alcuna *raison d’être*. [In lei] l’Eros si sviluppa unicamente come dimensione materna [...] e si manifesta sempre come volontà di potenza”³⁹. Nel tipo individuato da Jung sembrano intravedersi quei tratti femminili che il mercato e la cultura della fecondazione artificiale cercano in tutti i modi di accentuare, trascurando lo sviluppo di luoghi di accoglienza nei quali il dolore della sterilità biologica possa essere elaborato e trasceso in una capacità generativa più ampia.

E infatti, è proprio la ricchezza simbolica della figura materna a rendere estremamente delicata la crisi che la maternità sembra vivere nella società contemporanea e che si manifesta quasi “fisicamente” nei problemi legati al ciclo mestruale, nella crescente sterilità, nella crisi del desiderio di

³⁸ M. RECALCATI, *Le mani della madre*, cit., pp. 57, ss. L’autore, riprendendo Lacan, evidenzia in tal senso la discontinuità *psichica* che deve essere salvaguardata tra l’essere donna e l’essere madre: la donna *eccede* la madre ed indica quella parte del desiderio che non si risolve nella “cura dei figli” e che la prepara al tempo della sua prossima separazione dal figlio. Salvaguardando così sia lei che il figlio all’interno di un autentico processo generativo.

³⁹ *Ivi*, p. 88.

procreazione, da un lato, e nel disperato ricorso alle biotecnologie riproduttive per assecondare il principio della volontà procreativa, dall'altro, nell'aumento delle depressioni puerperali, nell'elevato numero degli aborti volontari e nei parti indotti⁴⁰. "La maternità è divenuta, alla fine del XX secolo, quello che era stata la sessualità nella seconda metà dell'Ottocento: un luogo di conflitti non dicibili né pensabili"⁴¹. Slegata dal suo contesto simbolico, ci si accontenta di offrire una soluzione medica o tecnologica ad ogni sintomo, che, messo a tacere, imbavaglia ogni interiore conflitto. Il vero problema è che mentre il simbolico presuppone la presenza, *il simulato presuppone l'assenza*, la mancanza. Si pensi alla sostituzione della figura materna nelle coppie dello stesso sesso che hanno un bambino, dove la doppia presenza della medesima identità sessuata dei soggetti adulti – che vuole comunque simulare la duplice figura genitoriale – rinvia all'assenza della differenza.

Il riduzionismo della maternità a funzione riproduttiva altera anche il significato antropologico dell'avere figli. L'individualismo, che ha trovato un terreno fertile anche all'interno del pensiero femminista, ha condotto al radicarsi di un approccio alla maternità fondato sulla salute riproduttiva delle donne nel legittimo tentativo di arginare gravi forme di abusi sessuali realizzate nei loro confronti in molte parti del mondo. La questione, tuttavia, è degenerata in una elaborazione di "nuovi diritti" che stanno modificando il paradigma antropologico del rapporto sessualità/procreazione, separando nella donna il desiderio

⁴⁰ B. DUDEN, *I geni in testa e il feto nel grembo. Sguardo storico sul corpo delle donne*, Torino, Bollati Boringhieri, 2006.

⁴¹ S. VEGETTI FINZI, *Il mito delle origini. Dalla madre alle madri, un percorso di identità femminili*, in S. Lagorio, L. Ravasi, S. Vegetti Finzi, *Se noi siamo la terra*, cit., pp. 35-36. Cfr. anche L. MURARO, *L'ordine simbolico della madre*, cit.

di maternità dal desiderio sessuale nei confronti dell'uomo. Il paradigma filosofico "decisionista" e volontarista, inoltre, sta alternando forme di "biologizzazione" della filiazione a insidiose forme di "socializzazione" dell'essere madri e padri al di fuori di ogni legame carnale, sessuale e familiare. Tutto questo impone il recupero di un pensiero filosofico sulla maternità come dimensione personalissima, relazionale ed ineludibile che strutturalmente è costitutiva dell'identità dei nuovi nati.

È peraltro evidente come il "genio femminile" in relazione alla capacità generativa venga oggi rinnegato a partire dal linguaggio, che nella modernità ha sostituito procreazione con ri-produzione (ossia, produrre l'uguale), dono della vita con diritto al figlio, salute con diritti sessuali e riproduttivi. Innanzi a tali sfide, bisogna restituire alle donne la consapevolezza di essere custodi della vita umana: la cultura che riduce la maternità ad una decisione riproduttiva – soprattutto nei paesi occidentali – rende più difficile per le donne saper accogliere la vita come frutto spontaneo e naturale dell'amore, privandole dell'autentica *libertà di essere madri*. Proprio perché il materno appartiene alla donna in quanto tale, la difesa della maternità appare insufficiente e teorica quando viene elencata solo tra i compiti dello Stato: essa, infatti, può essere davvero efficace se proviene dalle donne, segno di contraddizione in una società che le vuole senza genere e senza sesso, sostituibili dalla tecnica e dai criteri efficientistici di un mercato che non ha alcun interesse immediato nell'avere a cuore l'autentica difesa della donna e della vita che genera nel suo grembo.

A tal fine, bisogna ricollocare al centro della questione la femminilità come *luogo* insostituibile della maternità, come polo di una relazione antropologica che serve a generare e costruire identità umane insieme alla paternità. Di qui, l'importanza dell'antropologia duale, la cui rifondazione

serve per comprendere il significato della maternità. Nell'antropologia duale, cioè, la maternità della donna ha un significato *normativo* che bisogna recuperare per salvaguardare l'umano. Ciò presuppone anche un ripensamento della maternità come *dono* in una dimensione *relazionale*, aspetto questo che in termini concreti può aiutare le donne a ritrovare il senso della propria capacità generativa anche quando si scoprono biologicamente sterili. L'umanità ha bisogno di donne che non abbiano paura della propria capacità di essere madri in senso ampio e della forza che può derivare loro dalla consapevolezza della propria capacità di generare identità. In tal senso, l'uomo ha uno speciale *debito* verso la donna-madre, che meriterebbe di essere approfondito in vista di una maggiore consapevolezza sociale della ricchezza della maternità.

ANJA HANSEN

***Progressismo e pacifismo nel movimento
femminista danese: un ritratto di Matilde Bajer***

Introduzione

Già sul finire dell'Ottocento si è avuta consapevolezza del fatto che il femminismo nordico non costituiva un modello unico caratterizzato da omogeneità. È bene ricordare che un modello del genere non è mai esistito. Ci troviamo al cospetto di una semplificazione che contiene in sé un'idealizzazione che ha diverse cause fra le quali il fatto innegabile che i paesi nordici sono stati fra i primi in Europa ad ammettere il diritto di voto per le donne¹. Ciò non significa che si possa correttamente parlare di modello nordico. Tanto meno si può accettare la tesi ampiamente diffusa secondo la quale il femminismo nei paesi scandinavi ha avuto da sempre un carattere progressista. L'esame delle dinamiche che hanno contraddistinto la nascita e lo sviluppo dei movimenti femministi nei paesi nordici può servire a farci comprendere meglio la loro storia.

Matilde Bajer (1840-1934) è stata una delle figure più importanti del movimento femminista e pacifista danese. La

¹ Il diritto di voto per le donne all'età di diciotto anni è stato introdotto nel 1906 in Finlandia, nel 1913 in Norvegia, nel 1915 in Danimarca e Islanda, nel 1919 in Svezia.

sua rilevanza si deve principalmente all'aver messo in discussione lo stereotipo della femminista danese che, ancora nei primi decenni del Novecento, coincideva con l'immagine della casalinga moderata appartenente alla classe media. La Bajer è riuscita a far questo senza trasformarsi in un'eroina del radicalismo dogmatico. Al contrario di quanto dimostra l'atto fondativo dell'Associazione danese delle donne (*Dansk Kvindesamfund*) e quello della Società femminile di lettura (*Kvindelig Læseforening*) – entrambe fondate nel 1871 grazie al contributo della Bajer – le sue erano idee che non si possono definire moderate. Un ulteriore conferma di questo dato si trova sia nell'atto costitutivo dell'Associazione danese per il progresso femminile (*Kvindelig Fremskridtsforening*), avvenuta nel 1885, che aveva come scopo principale l'ottenimento del diritto di voto per le donne, sia nell'impegno profuso a favore dell'Associazione danese per la pace (*Dansk Fredsforening*), fondata nel 1882 da suo marito, l'insegnante e scrittore Fredrik Bajer (1837-1922), all'epoca già da dieci anni membro del parlamento danese².

² Fredrik Bajer è stato fatto oggetto di studio già nel periodo che precedette la Grande Guerra. La sua visibilità politica si deve principalmente alle sue numerose pubblicazioni in favore dell'internazionalismo pacifista e al fatto di essere stato insignito del Premio Nobel per la Pace nel 1908 insieme allo scrittore e attivista svedese Klas Pontus Arnoldson (1844-1916). Si veda N. PETERSEN, *Bajer, Fredrik, 1837-1922* in P. ENGELSTOFT- S. DAHL (a cura di), *Dansk Biografisk Leksikon, 1932-44*, J.H. Schultz Forlag, Copenhagen 1933, vol. 2, pp. 34-38; K. GRAM-SKJOLDAGER, *Fred og Folkeret: Dansk internationalistisk udenrigspolitik 1899 – 1939*, Museum Tusculanum Forlag, Copenhagen 2012, pp. 40-55. Su Matilde Bajer la cui figura e opera non sono state ancora studiate a fondo, si veda T. VAMMEN, *Matilde Bajer (1840-1934): Bajer, Pauline Matilde Theodora* in *Dansk Kvindebiografisk Leksikon*, Digital Publication 2003, KVINFO (<http://www.kvinfo.dk/side/597/bio/7/>).

L'opera della Bajer è stata apprezzata più all'estero che in Danimarca. Eppure le fonti principali che si sono occupate della sua figura nel recente passato sono due: *The Feminists: Women's Emancipation Movements in Europe, America and Australasia 1840-1920* di Richard J. Evans, e l'*Encyclopedia of Women Social Reformers* di Helen Rappaport³. Il silenzio che ancora circonda la Bajer è destinato ad avere conseguenze negative dal punto di vista della ricostruzione storica e della comprensione delle origini del femminismo europeo. Non solo la Bajer è stata l'ideatrice di numerose iniziative a sostegno delle donne e della pace, ma ha anche fatto guadagnare all'Associazione danese delle donne una notorietà internazionale notevole. È stata lei ad organizzare il primo Incontro nordico per la causa femminile (*Nordisk Kvindesagsmøde*), che si è svolto a Copenhagen nel 1888. La determinazione e la costanza con le quali ha sostenuto la causa della pace e dell'emancipazione femminile non sono l'unico elemento che rende la sua vita e la sua opera interessanti agli occhi degli studiosi della storia del pensiero femminista al di fuori della Danimarca. Anche la sua vita familiare costituisce un prezioso oggetto di studio. Grazie alla cooperazione e al sostegno di suo marito, Matilde Bajer è riuscita a trovare un equilibrio fra gli impegni e gli obblighi di madre e di moglie e quelli derivanti dall'impegno politico e sociale.

Questo breve articolo evidenzia i metodi e le finalità che hanno permesso a Matilde Bajer di influenzare, riportando successi solo occasionali, il processo legislativo nazionale

³ Si veda R.J. EVANS, *The Feminists: Women's Emancipation Movements in Europe, America and Australasia 1840-1920* (1977), Routledge, Abingdon 2013, pp. 75-81; H. RAPPAPORT, *Encyclopedia of Women Social Reformers*, ABC-CLIO, Santa Barbara (Ca.) 2001, vol. 1, pp. 39-40.

come pure l'indirizzo politico del movimento femminista danese e quello internazionale con particolare riferimento al diritto di voto per le donne ed alla promozione della pace. Il nostro scopo ultimo è quello di presentare un'immagine articolata delle idee che vengono in modo sommario ricollegate al modello femminista nordico.

Gli albori del femminismo danese

Urbanizzazione e industrializzazione in Danimarca sono fenomeni che hanno registrato un notevole incremento all'inizio degli anni settanta dell'Ottocento. Si tratta di un fenomeno nuovo che ha interessato poche aree urbane del paese. Il numero di donne in possesso del grado d'istruzione e del tempo libero necessari alle attività di scambio culturale e di promozione sociale e politica era molto limitato. Si trattava di donne appartenenti al ceto medio urbano. Le nascenti idee femministe non trovarono subito terreno fertile nelle menti di molte di quelle donne.

Nell'autunno del 1864 la Danimarca era uscita sconfitta dalla seconda guerra dello Schleswig-Holstein ad opera della Confederazione germanica guidata dalla Prussia ed aveva dovuto rinunciare al controllo dei due ducati riconosciuto a seguito del primo conflitto (1848-1951). Nel corso del 1866 i motivi di crisi si accentuarono e nel paese crebbe la paura di una invasione. Un forte e generalizzato senso di insicurezza spinse molti danesi ad abbracciare la causa nazionalista. Una piccola parte della pubblica opinione era però convinta che si potesse finalmente decretare la fine del tempo della lotta militare per il predominio grazie ad un nuovo slancio a favore della diplomazia e del dialogo.

Il clima politico interno rimase teso per diversi anni e per vari motivi. Fu solo grazie alla riforma costituzionale conces-

sa dalla corona e dalla nobiltà nel 1848 che alcune rivendicazioni di stampo liberale – l'ampliamento del suffragio, una limitata libertà di pensiero ed una minima libertà di associazione – erano divenute istanze politiche degne di tutela giuridica. La sconfitta del 1864 e la crisi del 1866 oltre a favorire la costituzione di un fronte nazionalista portarono nel 1870 alla formazione di un fronte denominato Sinistra Unita (*Det Forenede Venstre*), nato dall'unione di tre gruppi parlamentari di ispirazione liberale e progressista, che s'impegnò a portare avanti riforme costituzionali e che nel 1872 conquistò la maggioranza assoluta dei seggi nella Camera Bassa (*Folketing*)⁴. Per quanto riguarda i diritti delle donne, quello alla successione ereditaria e quello a un più ampio accesso alle professioni, furono acquisiti nel 1857. Il diritto delle donne-lavoratrici a gestire autonomamente il proprio salario e la maggiore età per le donne non sposate furono acquisiti l'anno successivo. Intanto nel paese si era diffuso un certo interesse per le attività del movimento femminista all'estero, in particolare in Germania, dove si stavano facendo largo le idee che nel 1904 porteranno alla costituzione della Lega per la protezione dei diritti delle madri lavoratrici (*Bund für*

⁴ La parola danese *venstre* corrisponde alla parola *sinistra* in italiano. L'appellativo Sinistra (*Venstre*) riferito al partito politico sorto in Danimarca nel 1910 dalle ceneri della Sinistra Unita (*Det Forenede Venstre*), trasformatasi nel 1885 nel Partito della Sinistra Riformista (*Venstrereformpartiet*), si spiega col fatto che negli ultimi anni dell'Ottocento Conservatori e Liberali si contesero il governo del paese: i primi erano comunemente chiamati Destra (*Højre*) e i secondi Sinistra (*Venstre*). Questi ultimi costituivano un vero e proprio partito liberale secondo i canoni classici del liberalismo. Essi sostenevano le istanze dei piccoli proprietari terrieri e della piccola borghesia urbana favorevoli al libero mercato, alla libertà di associazione e di pensiero. Nel 1905 l'ala più progressista si distaccò per formare la Sinistra Radicale (*Radikale Venstre*). Si veda K.J.V. JESPERSEN, *A History of Denmark*, trans. I. Hill, Palgrave-Macmillan, Basingstoke 2004, pp. 70-72.

Mutterschütz), un'organizzazione che propugnava il diritto alla libera scelta in materia di gravidanza e il controllo delle nascite⁵. Nel contesto di questi eventi la giovane Pauline Matilde Theodora Schlüter raggiunse la maggiore età.

Matilde Schlüter nacque il 4 gennaio 1840 in una località chiamata Frederikseg, nella Zelanda meridionale, da Wilhelm Schlüter, originario di Amburgo, trasferitosi in Danimarca dove divenne proprietario terriero, e da Pauline Cathrine Gåthgens, originaria del Holstein. Non si hanno notizie precise circa il numero dei fratelli e sorelle che pure lei ebbe. Grazie ad una serie di testimonianze indirette si sa che alcune delle sue sorelle e dei suoi fratelli si trasferirono in Germania, in Russia e negli Stati Uniti d'America in cerca di fortuna⁶. Durante gli anni della prima e della seconda guerra dello Schleswig-Holstein, e durante gli anni successivi, la giovane Matilde dovette far fronte alla forte diffidenza riservata ai suoi genitori per via delle loro origini. Si dubitava del loro attaccamento alla causa nazionale danese. Si pensa che tale pregiudizio nei confronti della sua famiglia abbia prodotto in lei un senso di repulsione nei confronti di ogni forma di provincialismo in generale, e del nazionalismo in particolare. Non a caso Matilde Bajer è stata una delle poche femministe danesi della sua generazione a prediligere la prospettiva internazionalista.

Nel 1867 Matilde sposa Fredrik Bajer, ex-tenente dell'esercito danese, veterano della guerra dello Schleswig-Holstein. I due si conoscevano già da adolescenti. Dopo la

⁵ Si veda N.F. COTT, *Early Twentieth-Century Feminism in Political Context: A Comparative Look at Germany and the United States* in C. DALEY-M. NOLAN (a cura di), *Suffrage and Beyond. International Feminist Perspectives*, New York University Press, New York 1994, pp. 234-251; R.J. EVANS, *The Feminist Movement in Germany, 1894-1933*, Sage Publications, London 1976, pp. 115-145.

⁶ Si veda T. VAMMEN, *Matilde Bajer (1840-1934)... cit..*

guerra, per via degli ingenti tagli di spesa dovuti alla disastrosa situazione finanziaria in cui lo Stato danese si era venuto a trovare a causa della guerra, Bajer fu costretto a lasciare l'esercito. Anche se la cosa fu un sollievo per lui, va detto che la circostanza influi negativamente da un punto di vista economico. Si desume che il loro non sia stato un matrimonio d'interessi ma d'amore⁷. Fredrik Bajer si dedicò all'insegnamento e all'attività pubblicistica e di traduzione palesando con determinazione il suo attaccamento alla causa pacifista. Ben presto egli diventò uno degli esponenti più ascoltati del movimento pacifista internazionale. Diede un contributo alla nascente Lega internazionale della pace (*Ligue internationale de la paix*), costituita in occasione del contenzioso che si era aperto fra la Francia e la Prussia sullo statuto politico del Lussemburgo. Matilde accettò di buon grado i sacrifici derivanti da una situazione economica precaria. I coniugi Bajer concentrarono le loro energie sulla lotta civile per le riforme politiche e sociali. Fredrik Bajer fu sollecitato a interessarsi alla causa dell'emancipazione femminile da sua moglie. Questo interesse si era per altro formato già prima del matrimonio. La comune decisione di contribuire alla costituzione dell'Associazione danese delle donne fu presumibilmente influenzata dalla lettura di un saggio di John Stuart Mill (1806-1873) sull'emancipazione femminile ovvero *On the Subjection of Women* (1869). Mill fu certamente ispirato da sua moglie Harriet Taylor (1807-1858).

Insieme a Elisabet Ouchterlony (1842-1890), Tagea Johansen (1840-?) e Caroline Testman (1839-1919), nel 1871 i coniugi Bajer diedero un notevole contributo all'apertura

⁷ Ne parla lo stesso Bajer nelle sue memorie. Si veda A.S. LARSEN, *Løjtnanten der skulde ligne en stor hær* in *BROEN*, 26/3, 2014 (<http://www.hansted-egbjerg.dk/broen/broen-2014/broen-26-argang-nr-3-marts-april-maj-2014/lojtnanten-der-skulde-ligne-en-stor-haer/>).

della sezione danese dell'Associazione internazionale delle donne (*Association Internationale des Femmes*), fondata nel 1868 da Marie Goegg-Pouchoulin (1826-1899) a Ginevra. Quest'ultima ebbe vita breve, fu infatti sciolta nel 1872. Matilde Bajer, che fu invitata ad aderire nel 1870, divenne la prima presidente della sezione danese. Gli scopi principali di questa organizzazione erano il progresso morale ed intellettuale delle donne e il graduale miglioramento del loro ruolo sociale attraverso la promozione dei loro diritti economici e politici. L'associazione mirava al raggiungimento dell'uguaglianza nel campo del trattamento salariale, delle opportunità educative ed all'interno della famiglia⁸.

L'Associazione danese delle donne

Nel 1871 il femminismo in Danimarca era più una questione d'interesse per un ristretto gruppo di donne relativamente agiate che un'istanza nell'agenda politica del paese. La femminista più nota di quel periodo fu forse Mathilde Fibiger (1830-1872), scrittrice e telegrafista, che suscitò un vivace dibattito all'interno dei circoli letterari danesi grazie alla pubblicazione nel 1851 del romanzo intitolato *Clara Raphael. Docidi lettere (Clara Raphael, Tolv breve)*⁹. Il romanzo è un resoconto delle esperienze alquanto negative di una giovane educatrice di provincia e dei suoi sforzi a favore di un accesso all'istruzione basato sul principio delle pari opportunità. Nonostante lo sdegno e l'ammirazione che tale romanzo

⁸ Si veda K.M. OFFEN, *European Feminism, 1700-1950. A Political History*, Stanford University Press, Stanford (Ca.) 2000, pp. 150-151.

⁹ Si veda M. FIBIGER, *Clara Raphael, Tolv Breve*, Forlaget af Universitetsboghandler Reitzel: Copenhagen 1851.

suscitò, nella pubblica opinione prevalse il moderatismo, non il radicalismo.

L'Associazione danese delle donne era alla ricerca di un più ampio pubblico interessato alle sue attività ed è forse per questo motivo che, nonostante le intenzioni delle fondatrici, non puntò sulla rivendicazione del diritto di voto e delle pari opportunità. Attraverso una vivace attività pubblicistica si scelse invece di puntare sulla sensibilizzazione nei confronti di istanze più moderate come l'alfabetizzazione delle ragazze, il volontariato e le iniziative caritatevoli, le condizioni del lavoro domestico. Tutto questo senza trascurare di dare informazione su quanto accadeva sia all'estero che in patria all'interno del mondo dell'impegno sociale femminile. La Società femminile di lettura fu fondata prendendo a modello un'associazione analoga fondata in Svezia nel 1867¹⁰. Furono allestiti luoghi d'incontro e di apprendimento come sale di letture e biblioteche. Il bacino di utenza era costituito da giovani donne nubili appartenenti all'agiata classe media e su 150 iscritte, solo 48 erano sposate¹¹. Nel 1872 l'Associazione danese delle donne promosse l'apertura di una scuola riservata alle sole donne per l'apprendimento delle tecniche commerciali e contabili a Copenhagen. I veri obiettivi del movimento e le strategie per realizzarli non furono dichiarati apertamente anche a causa di disaccordi interni. Vi era chiarezza invece sulle due cause principali che costringevano le donne a rimanere in una posizione di arretratezza: la man-

¹⁰ Si veda T. VAMMEN, *Matilde Bajer (1840-1934)...*, cit..

¹¹ Se sposate, queste giovani donne aspiravano mediamente a promuovere il benessere familiare attraverso attività di abbellimento domestico. L'organizzazione di occasioni di svago, di eventi caritatevoli ed il pettegolezzo facevano parte della normale routine. Se nubili, queste giovani donne spendevano il loro tempo e le loro energie prevalentemente nel conquistare la benevolenza di parenti e amici facoltosi che potessero garantire loro una vita agiata.

canza di opportunità nel campo dell'istruzione, e di conseguenza l'inadeguatezza dal punto di vista intellettuale, e l'esclusione dall'accesso alla maggior parte delle professioni qualificate determinato dal sistema corporativista allora in uso.

Anche se godeva di una certa notorietà, il peso e l'influenza della Bajer in quel periodo furono tutt'altro che evidenti. Già verso la fine del 1871 si dimise dalla presidenza dell'associazione. Sebbene si ritiene che questa scelta fu determinata dall'esigenza di dedicarsi alla cura dei suoi sei figli, nati fra il 1870 ed il 1880, si pensa anche che essa possa essere stata causata da un ripiegamento dell'associazione su temi d'interesse esclusivamente nazionale. Anche la scelta di suo marito di candidarsi alle elezioni politiche del 1872 fu un fattore che influenzò la scelta della Bajer. Suo marito riuscì ad occupare un seggio in parlamento e lo conservò fino al 1895. Matilde Bajer non aveva nessuna intenzione di starsene in disparte. Ben presto divenne segretaria e consigliere del marito, dando sostanza all'agenda riformista di quest'ultimo, e continuò la corrispondenza con Marie Goegg-Pouchoulin contribuendo anche alle attività del movimento femminista e pacifista svedese. Proprio nel momento in cui la Bajer assunse una posizione più defilata all'interno del movimento, si registrarono alcuni importanti successi legislativi. Nel 1880 suo marito riuscì a far approvare le norme che stabilivano il diritto delle donne a disporre liberamente dei redditi derivati dal loro lavoro autonomo (*Bajerske Lov*).

Nel 1882, in occasione della costituzione dell'Associazione danese per la pace, sempre su iniziativa di suo marito, la Bajer ritornò alla ribalta. Insieme intrapresero dei viaggi in patria e all'estero per promuovere la causa pacifista e quella femminista. A suo giudizio, più che l'Associazione danese delle donne, era l'Unione danese per la pace lo strumento adatto al raggiungimento degli obiettivi che le stavano a cuo-

re. Solo in una dimensione internazionale, pensava la Bajer, la causa dell'emancipazione femminile e quella della pace avrebbero potuto avere successo¹². Le attività dell'Associazione danese delle donne continuarono senza il suo apporto determinante ma non riscosero le adesioni e il successo sperati. Dopo i primi dodici anni di vita l'associazione contava solo 124 iscritti¹³. La maggior parte delle simpatizzanti rimase convinta che gradualmente aperture sul fronte delle opportunità d'istruzione ed un accresciuto peso nell'economia familiare erano traguardi più che buoni e, soprattutto, raggiungibili. Tuttavia crebbe il numero di coloro che ritenevano fosse possibile raggiungere l'obiettivo dell'acquisizione del diritto di voto. Anche all'interno di questa fazione si registrarono forti divisioni su come raggiungere tale traguardo. L'ala più radicale pensava che la via migliore fosse quella della mobilitazione delle donne-lavoratrici attraverso scioperi e manifestazioni di piazza. L'ala moderata pensava invece che la via migliore fosse quella del compromesso e della collaborazione con importanti settori della classe politica. L'associazione prese una posizione critica nei confronti di entrambe le opzioni, e addirittura rifiutò di indicare la conquista del diritto di voto, sia al livello nazionale che a quello locale, come una sua finalità caratterizzante, sostenendo la tesi astrusa secondo la quale il diritto di voto costituiva un obiettivo di basso pragmatismo che in quanto tale non rendeva onore alla dignità delle donne. Al di là della posizione ufficiale, non poche fra le donne che avevano aderito all'associazione sostenevano l'uno o l'altro metodo di lotta politica al servizio del suffragio universale. Le oscillazioni interne sono uno dei fattori che spiegano i rapidi e, a volte, sorprendenti cambi di posizione all'interno del movimento

¹² Si veda T. VAMMEN, *Matilde Bajer (1840-1934)...*, cit.

¹³ Si veda R.J. EVANS, *The Feminists...* op. cit., p. 76.

femminista nella Danimarca di quegli anni. Sugli equilibri interni dell'Associazione danese delle donne pesarono pure i dibattiti nazionali e internazionali sulla guerra, sul pacifismo e sull'abolizione dell'istituto della schiavitù.

L'Associazione danese per il progresso femminile

Gli anni ottanta dell'Ottocento fecero registrare un aumento d'interesse nei confronti delle istanze di emancipazione femminile più radicali. Il ruolo della Bajer è di fondamentale importanza a questo punto. Secondo Richard Evans, l'emergere su scala continentale di quello che lui stesso ha chiamato 'la dimensione morale del femminismo' ha prodotto notevoli attriti all'interno del movimento femminista in generale, contribuendo ad una radicalizzazione delle posizioni. Il movimento femminista americano, ad esempio, era nato dalle lotte a favore dell'abolizione della schiavitù. Esso aveva un carattere più radicale di quello che connotava i movimenti femministi sorti in Europa, i quali raramente ricorrevano a forme organizzate di attivismo politico. L'iniziativa di aprire a Copenhagen una sezione della Federazione abolizionista internazionale (*Fédération Abolitioniste Internationale*), creata a Ginevra nel 1877, non fu accolta favorevolmente dalla direzione dell'Associazione danese delle donne. Si temeva che un'ostentata solidarietà avrebbe fatto perdere all'associazione l'aurea di moderatismo che usava come strumento di pressione, tanto più che alcune iscritte all'associazione decisero di aderire alla federazione.

Il conflitto all'interno dell'associazione non tardò a manifestarsi e questo portò ad un cambio nella direzione dell'associazione stessa nel 1883. Questo cambio ebbe effetti immediati positivi. Il numero delle nuove adesioni aumentò e verso la fine di quello stesso anno si superò la soglia dei

500 membri. Sebbene la causa abolizionista e quella correlata della liberazione delle donne dall'asservimento alla prostituzione non divennero mai un'istanza fondamentale all'interno dell'associazione, una minoranza non trascurabile, ispirata proprio da Matilde Bajer che nel frattempo era rientrata a far parte dell'associazione stessa scegliendo la sede di Copenhagen, si preoccupò di sviluppare strategie di lotta politica più coraggiose. È molto probabile, come sostiene Evans, che questo cambiamento sia stato determinato dalla convinzione che il diritto di voto era lo strumento principale per dare al processo legislativo un carattere riformista. Molte donne ormai sentivano di essere delle vere e proprie 'riformatrici morali'¹⁴. Da questo punto di vista Matilde Bajer non esitò minimamente ad avvalersi della collaborazione del marito per promuovere in sede parlamentare l'uguaglianza nei diritti.

Nonostante la legge del 1880 sulla libera gestione dei redditi derivati da lavoro autonomo fu l'unica riguardante la questione femminile che Fredrik Bajer riuscì a far passare in parlamento, egli continuò ad avanzare coraggiose proposte di legge. Per esempio nel 1886 fu il primo parlamentare a proporre di riconoscere alle donne il diritto di voto al livello locale. Inizialmente tale proposta ricevette supporto solo da parte dei deputati di orientamento liberale e progressista della Camera Bassa (*Folketing*). Proprio questi tentativi possono essere visti come l'inizio del percorso che porterà nel 1915 alla conquista del diritto di voto per le donne. Fra il 1886 e il 1915 per ben undici volte furono presentate proposte di legge a favore dell'introduzione del suffragio femminile sia nelle elezioni nazionali che in quelle locali. Ogni volta fu la Camera Alta (*Landsting*) a bloccare l'avanzamento di queste proposte di legge. Nonostante il sostegno costantemente

¹⁴ Si veda R. EVANS, *The Feminists...* op. cit., pp. 37, 77-78.

ricevuto dai circoli femministi, fu solo a seguito della sconfitta dei conservatori nelle elezioni del 1901, e della conseguente formazione del primo governo liberale della storia danese nel luglio dello stesso anno, che, con il venir meno dell'influenza della Camera Alta, la strada fu spianata per il diritto di voto alle donne nelle elezioni locali (1907) ed in quelle nazionali (1915)¹⁵. In questo contesto si colloca la strategia della Bajer che fu prevalentemente basata sul sistematico sfruttamento della posizione di suo marito, dal quale ottenne sempre sostegno, e sulla radicalizzazione delle divisioni interne all'Associazione danese delle donne.

Sul finire degli anni ottanta dell'Ottocento l'associazione costituiva ancora la forza principale e più 'rispettabile' all'interno del movimento femminista danese. La paura di perdere il privilegio della neutralità e della rispettabilità agli occhi dell'opinione pubblica moderata rendeva difficile ai vertici dell'associazione l'adesione incondizionata e aperta alla causa del suffragio femminile ed a quella dell'accesso all'istruzione ed alle professioni. Inoltre non era del tutto chiaro quale fosse la linea da seguire sul tema dell'adesione all'associazione, e più in generale al movimento femminista in quanto tale, da parte degli uomini. Nel 1886 un gruppo di militanti con alla testa Matilde Bajer, Elisabet Ouchterlony e Louise Nørlund (1854-1919) decise di fondare l'Associazione danese per il progresso femminile. Questa nuova organizzazione era nata per ospitare al suo interno sole donne e si era posizionata in senso fortemente critico nei confronti del moderatismo e della neutralità politico-partitica dell'Associazione danese delle donne. Gli anni della militan-

¹⁵ La Camera Alta (*Landsting*) del parlamento danese è stata abolita con la riforma costituzionale del 1953. Si veda K.J.V. JESPERSEN, *Absolute Monarchy in Denmark: Change and Continuity* in «The Scandinavian Journal of History» 12 (1987), pp. 307-316.

za nella nuova associazione costituiscono il momento di maggiore creatività e visibilità per la Bajer. Nel 1888 promosse l'Incontro nordico per la causa femminile e nel 1889 contribuì a fondare la scuola di politica sociale dell'Associazione danese per il progresso femminile che permise a molte donne di apprendere le cognizioni elementari di diritto, di storia nazionale moderna, di etica e di psicologia e pedagogia¹⁶.

Era nella logica delle cose che Matilde Bajer volesse stabilire dei legami organici fra la causa femminista e la sinistra liberale parlamentare nelle cui fila militava suo marito. Questi però era una figura eccentrica e piuttosto isolata all'interno del suo stesso partito in quanto non di rado si discostava dalla linea e dalla disciplina interne in materia di cooperazione e arbitrato internazionale. Intanto l'Associazione danese delle donne perdeva un'altro pezzo. Nel 1889, Line Luplau (1823-1891) e Louise Nørlund fondarono l'Associazione per il diritto di voto delle donne (*Kvindevalgretsforeningen*). Secondo Evans queste nuove iniziative fecero spostare l'Associazione danese delle donne verso sinistra e contribuirono a farle prendere una posizione più netta a favore del suffragio femminile. Un anno prima l'associazione aveva promosso una petizione parlamentare a favore della proposta del Partito Social-Democratico (*Socialdemokraterne*), fondato nel 1871, di concedere il diritto di voto alle donne nelle elezioni locali. Che si sia trattato o meno, come sostiene Evans, di una mossa tipicamente moderata per contrastare l'accusa di negligenza nei confronti della causa dell'emancipazione femminile, la diversità di metodi e di finalità all'interno del movimento femminista danese fu un dato manifesto. Al tempo

¹⁶ Si veda T. VAMMEN, *Matilde Bajer (1840-1934)...* op. cit.

stesso non si può dire che la radicalizzazione in corso si sviluppò in modo solido e coerente e che ebbe effetti duraturi.

Nel 1898, a seguito dell'esitazione con la quale l'Associazione danese delle donne fece sentire le proprie ragioni contro una riforma elettorale che non comprendeva il diritto di voto per le donne stesse, l'Associazione per il diritto di voto delle donne fu sciolta e la Nørlund promosse la costituzione dell'Unione dei movimenti danesi per il diritto di voto delle donne (*Danske Kvindeforeningers Valgrets Forbund*). I legami fra l'Associazione per il diritto di voto delle donne prima, e l'Unione dei movimenti danesi per il diritto di voto delle donne poi, con l'Associazione danese delle donne furono abbastanza stretti nonostante alcune differenze d'impostazione¹⁷. L'esistenza di questi legami provocò non pochi dissapori all'interno dell'Associazione danese per il progresso femminile. A seguito del sostegno dato dall'Associazione danese delle donne alla proposta di legge dei social-democratici nel 1888, dovendo scegliere, parte dell'opinione pubblica femminista moderata mostrò di preferire l'Unione dei movimenti danesi per il diritto di voto delle donne alla Associazione danese per il progresso femminile. L'Unione, sempre sotto l'egida dell'Associazione danese delle donne, si allineò sulle posizioni moderate portate avanti da ampi settori del liberalismo progressista. L'ala più radicale del movimento femminista, fra cui molte esponenti di spicco dell'Associazione danese per il progresso femminile, continuò a ritenere il diritto di voto come una priorità assoluta. Nel 1907 Johanne Rambusch (1865-1944) ed Elna Munch (1871-1945) diedero vita ad una nuova organizzazione, l'Associazione nazionale per il suffragio femminile (*Landsforbundet for Kvinders Valgret*). Mentre quest'ultima sostenne la necessità del diritto di voto alle donne a tutti i livel-

¹⁷ Si veda R.J. EVANS, *The Feminists...* pp. 78-79.

li, l'Unione dei movimenti danesi per il diritto di voto delle donne concentrò i propri sforzi sull'ottenimento del diritto di voto al livello locale. L'Associazione danese per il progresso femminile, che nel frattempo si era ritrovata schiacciata fra le nuove proposte organizzative, si sciolse nel 1904.

In quegli anni, a causa del rinascente timore bellico suscitato dalle posizioni prussiane, raggruppamenti di donne d'ispirazione conservatrice e nazionalista cominciarono a costituirsi in varie parti del paese. Il più grande e meglio organizzato fu l'Associazione femminile per la difesa della Danimarca (*Danske Kvinders Forsvarsforening*), costituita nel 1907. Per controbilanciare queste nuove iniziative l'Associazione delle donne danesi decise di appoggiare le istanze principali della destra nazionalista. Anche quanto stava accadendo all'interno dei movimenti femministi nei paesi limitrofi ebbe un'influenza su questo tipo di svolta. Fra i movimenti politici che sulla base di una forte spinta popolare hanno portato nel 1905 la Norvegia a sciogliere l'unione con la Svezia istituita nel 1814, quello femminista ha giocato un ruolo di peso. Per questo motivo il movimento riuscì a realizzare importanti riforme che fecero da preludio all'estensione del diritto di voto alle donne concretizzatosi nel 1913. Sul versante svedese, dove lo scioglimento dell'unione fu visto con grande preoccupazione, il movimento femminista maturò posizioni di risentimento nazionalistico e conservatore. Le femministe danesi si trovarono al cospetto di una difficile scelta: sostenere la causa femminile in modo integrale, e quindi aprirsi maggiormente all'internazionalismo, oppure dare la precedenza alle esigenze di difesa nazionale? La seconda prospettiva raccolse maggiori consensi ed in questo contesto ancora una volta i coniugi Bajer si trovarono in una posizione minoritaria. Il paradosso sta nel fatto che la causa nazionalista contribuì all'acquisizione del diritto di voto nel

1915¹⁸. In questo senso è possibile parlare di una tendenza populista e nazionalista in seno al movimento femminista danese che ha portato a compimento quanto era stato agognato in ambienti più liberali, progressisti ed internazionalisti ma minoritari. Lo scoppio della Grande Guerra lasciò una grande amarezza nell'animo dei coniugi Bajer anche perchè segnò il fallimento di ogni progetto di arbitrato internazionale. Fredrik Bajer non prese più parte alla vita pubblica del paese. Matilde Bajer continuò il suo lavoro a favore della causa femminista anche dopo la morte di suo marito, avvenuta nel 1922. A fronte di una diminuita influenza la Bajer fu insignita di varie onorificenze nell'ultima parte della sua vita¹⁹.

Conclusioni

Ciò che rende il caso di Matilde Bajer particolarmente interessante è principalmente la qualità del lavoro pionieristico svolto al servizio della causa della pace e dell'emancipazione delle donne non solo in Danimarca. La combinazione di femminismo e pacifismo fu un elemento che la Bajer derivò da una esperienza di vita fatta di aperture nei confronti di un mondo che travalicava i confini nazionali. Fu un'attivista più che un'intellettuale. L'originalità del suo approccio si vede non tanto nel pieno sostegno alla causa del suffragio femminile quanto nei metodi escogitati per risolvere i diversi problemi che rientravano nella questione femminile. In questa prospettiva vanno ricordati ed apprezzati i

¹⁸ Si veda I. BLOM, *Structures and Agency: a transitional comparison of the struggle for women's suffrage in the Nordic countries during the long 19th century* in «The Scandinavian Journal of History» 37/5 (2012), pp. 600-620.

¹⁹ Si veda T. VAMMEN, *Matilde Bajer (1840-1934)...* op. cit..

suoi sforzi per la creazione di luoghi di incontro e scambio per le donne al di fuori del perimetro domestico, di vere e proprie scuole e istituti di formazione professionale, la caparbia con la quale ha coltivato le relazioni istituzionali cercando una sponda all'interno del partito liberale progressista, senza per questo rimanere prigioniera delle logiche di partito, e la costanza con la quale ha sempre guardato oltre i confini nazionali. È stata un'attivista capace di rimbocarsi le maniche e cambiare atteggiamento ogni volta che nuove opzioni o soluzioni apparivano come migliori rispetto a quelle abituali. Non si fece prendere da smanie rivoluzionarie ma non nel senso che quello che fece non aveva nulla di rivoluzionario, ma piuttosto nel senso che non ebbe un atteggiamento dogmatico e settario rispetto agli obiettivi che si era prefissata di raggiungere. La solidità del rapporto che ha unito Matilde e Fredrik Bajer è alla base dell'attivismo della Bajer stessa. Senza dubbio la comune passione per il pacifismo e l'internazionalismo ha cementato il loro rapporto. A questo proposito non convince l'ipotesi avanzata da Hans Bonde in un suo recente studio critico di certe tendenze femministe, intitolato *Perché lo meriti. Dal femminismo al favoritismo (Fordi du fortjener det: fra feminisme til favorisme)*, secondo la quale la relazione fra i coniugi Bajer non è stata affatto egualitaria ed equilibrata. Questo autore ha addirittura affermato, senza darne alcuna prova, che fu Fredrik a creare il mito di Matilde, facendola passare per una delle eroine della causa femminile in Danimarca²⁰. Se di favoritismi si vuole proprio parlare, sulla base di quanto ci è noto, si può dire che l'opera diplomatica e lobbistica di Matilde ha favorito non poco nel 1908 l'attribuzione del Premio Nobel per la Pace al marito. Riferendosi al loro sodalizio Tinne Vammen ha inve-

²⁰ Si veda H. BONDE, *Fordi du fortjener det: fra feminisme til favorisme*, Gyldendals Forlag, Copenhagen 2013.

ce messo in evidenza la costanza con la quale i coniugi Bajer si offrirono sostegno reciprocamente, e la risolutezza con la quale, in nome dei comuni ideali, seppero affrontare senza eccessivi patimenti le ristrettezze economiche a cui andarono incontro e le diffidenze che suscitarono sia in ambito familiare che non²¹. Matilde e Fredrik Bajer riuscirono a mantenere indipendenza di giudizio e libertà di pensiero pur non essendo teorici della politica. Data la loro consonanza di spirito la loro unione è stata del tipo che lega persone autenticamente pari²².

Bibliografia

BLOM, I., *Structures and Agency: a transitional comparison of the struggle for women's suffrage in the Nordic countries during the long 19th century* in «The Scandinavian Journal of History» 37/5 (2012), pp. 600-620.

BONDE, H., *Fordi du fortjener det: fra feminisme til favorisme*, Gyldendals Forlag, Copenhagen 2013.

COTT, N.F., *Early Twentieth-Century Feminism in Political Context: A Comparative Look at Germany and the United States* in DALEY, C.-NOLAN, M. (a cura di), *Suffrage and Beyond. International Feminist Perspectives*. New York University Press, New York 1994.

²¹ Si veda T. VAMMEN, *Matilde Bajer (1840-1934)*...op. cit..

²² Per certi versi il sodalizio fra Matilde e Fredrik Bajer ricorda quello antecedente fra John Stuart Mill e Harriet Taylor. Si veda A. O. EBENSTEIN-W. EBENSTEIN (a cura di), *Great Political Thinkers* (1951), Harcourt Brace College Publishers, Fort Worth 1991, p. 632.

EBENSTEIN, A.O - EBENSTEIN, W. (a cura di), *Great Political Thinkers: Plato to the present* (1951), Harcourt Brace College Publishers, Fort Worth 1991.

EVANS, R.J., *The Feminist Movement in Germany, 1894-1933*, Sage Publications, London 1976.

EVANS, R.J., *The Feminists: Women's Emancipation Movements in Europe, America and Australasia 1840-1920*, (1977), Routledge, Abingdon 2013.

FIBIGER, M., *Clara Raphael, Tolv Breve*, Forlaget af Universitetsboghandler Reitzel, Copenhagen 1851.

GRAM-SKJOLDAGER, K., *Fred og Folkeret: Dansk internationalistisk udenrigspolitik 1899 – 1939*, Museum Tusculanums Forlag, Copenhagen 2012.

JESPERSEN, K.J.V., *Absolute Monarchy in Denmark: Change and Continuity* in «The Scandinavian Journal of History» 12 (1987), pp. 307-316.

JESPERSEN, K.J.V., *A History of Denmark*, trans. I. Hill, Palgrave-Macmillan, Basingstoke 2004.

LARSEN, A.S., *Løjtnanten der skulle ligne en stor hær* in *BROEN*, 26/3, 2014 (<http://www.hansted-egbjerg.dk/broen/broen-2014/broen-26-argang-nr-3-marts-april-maj-2014/lojtnanten-der-skulle-ligne-en-stor-haer/>).

OFFEN, K.M., *European Feminism, 1700-1950. A Political History*, Stanford University Press, Stanford (Ca.) 2000.

PETERSEN, N., *Bajer, Fredrik, 1837-1922* in ENGELSTOFT, P.-DAHL, S. (eds.), *Dansk Biografisk Leksikon, 1932-44*, vol. 2, J.H. Schultz Forlag, Copenhagen 1933, pp. 34-38.

RAPPAPORT, H., *Encyclopedia of Women Social Reformers*, Vol. 1, ABC-CLIO, Santa Barbara (Ca.) 2001.

VAMMEN, T., *Matilde Bajer (1840-1934): Bajer, Pauline Matilde Theodora* in *Dansk Kvindebiografisk Leksikon*, Digital Publication 2003, KVINFO (<http://www.kvinfo.dk/side/597/bio/7/>).

IRENE KAJON

Le relazioni tra Abramo, Sara, e Isacco: un archetipo della famiglia**Introduzione**

L'obiettivo del mio contributo è quello di presentare le relazioni tra Abramo, Sara, e Isacco, descritte nel primo libro del Pentateuco, il Genesi, come se esse costituissero un archetipo delle relazioni familiari. La famiglia da loro formata potrebbe essere vista come un archetipo della famiglia. La mia intenzione, però, non è quella di offrire, attraverso un'esposizione e un'interpretazione di tali relazioni, un modello ideale di famiglia, caratterizzato dall'amore e armonia, che dovrebbe essere imitato dalle famiglie attuali. Al contrario, come vedremo, Abramo, Sara, e Isacco intrattengono tra loro rapporti estremamente complicati, sottili, delicati, non esenti da oscurità ed equivoci.

Essi certamente si amano l'un l'altro. Ma vi sono anche tra loro sentimenti di non comprensione dell'uno nei confronti dell'altro, malintesi, silenzi. Il padre, la madre e il figlio hanno aspetti diversi: essi non hanno una personalità semplice o lineare poiché, in modo inquietante, lati differenti, a volte perfino opposti, in loro coesistono. Questa famiglia biblica non forma una famiglia ideale.

La descrizione realistica, data nella Bibbia, delle relazioni tra Abramo, Sara, e Isacco ci insegna come le cose umane siano sempre imperfette, fragili, enigmatiche. Ma proprio per tale ragione tali relazioni rappresentano per noi un archetipo, sono ricche di insegnamenti, sono degne di essere analizzate e meditate. La Bibbia ci insegna che di fronte agli esseri umani l'unico atteggiamento che è consentito è quello che, con termine ebraico, potrebbe essere definito come *Zedaqah*, una parola che significa insieme giustizia e grazia, giustizia e pietà o carità.

La relazione tra Abramo e Sara

André Neher nel suo bellissimo libro *L'esilio della parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*¹, scrive che Abramo e Sara sono le prime persone che nella Bibbia parlano l'uno all'altra: Adamo ed Eva non parlano tra loro poiché essi nelle loro frasi soltanto si riferiscono ai loro propri bisogni e desideri, o soltanto difendono loro stessi; Caino e Abele non comunicano tra loro (il testo biblico non ci riferisce nulla riguardo a che cosa il primo dicesse al secondo; esso ci dice soltanto, in Genesi 4:8, che Caino disse qualcosa a suo fratello, e dopo di ciò il versetto bruscamente si interrompe); anche Noè non parla con i suoi familiari, dato che egli si limita a vivere con loro e a lavorare poi con loro in vista di un obiettivo comune, quello di salvare il genere umano e gli animali e la vita sulla terra; e certamente non parlano in realtà tra loro, neanche prima che Dio confonda le loro lingue, i costruttori della Torre di Babele, i

¹ A. NEHER, *L'exil de la parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz*, Seuil, Paris 1970.

quali soltanto combattono orgogliosamente l'uno contro l'altro, nel disprezzo degli esseri umani, e servendosi di loro come se essi fossero soltanto strumenti per acquistare dominio e potere.

Ma in Genesi 12:11-13 leggiamo che Abramo parlò a Sara quando erano vicini all'Egitto nel viaggio che avevano intrapreso allo scopo di procurarsi quel sostentamento che in Canaan non potevano più trovare a causa di una carestia. Ecco ciò che Abramo disse allora a Sara:

“So bene che tu sei donna di bell'aspetto; quando gli Egiziani ti vedranno, diranno: ‘Costei è sua moglie’; uccideranno me e te lasceranno in vita. Di’ dunque che sei mia sorella affinché io possa avere, in grazia tua, il beneficio di aver salva la vita”.²

Nota Neher nel suo libro che Abramo davvero è l'inventore del termine “tu”. Nel testo ebraico della Bibbia, nel versetto 12:11, ciò è ancora più evidente che nelle traduzioni consuete nelle varie lingue perché il pronome “tu” appare proprio come parola finale e dunque in una posizione enfatica. Così la conclusione di tale versetto suona in ebraico:

Hine-na yadati ki ishah yefat-mareeh at [lett.: ecco, so che una donna di bell'aspetto sei tu].³

Tra Abramo e Sara si svolge dunque un dialogo molto intimo e segreto dove il marito non teme di rivelare alla moglie che egli ha paura, è debole di fronte alla forza e potenza del Faraone e degli uomini del Faraone, teme di morire per mano di questi ultimi, e che egli ha bisogno di

² Cfr. *Bibbia ebraica*, ed. a cura di Dario Disegni, Giuntina, Firenze 1996, vol. 1: *Pentateuco e Haftarah*. La traduzione di Genesi è opera di Alfredo Sabato Toaff.

³ Ibid. Il corsivo è nostro.

aiuto. Sara è una donna onesta, ma Abramo la prega di mentire per la sua propria salvezza, per la sua vita, per ciò che essi dovevano realizzare insieme secondo la promessa che Dio aveva loro fatto, quella che da loro sarebbe sorta una numerosa progenie che sarebbe stata di benedizione per tutte le nazioni della terra, proclamando essa il nome del Signore.

Ora, che cosa risponde Sara, secondo la Bibbia, a questa richiesta del suo amatissimo marito, che non aveva esitato a seguire quando egli, dopo aver ascoltato il comando divino, come si legge in Genesi 12:1-5, si era allontanato dalla casa paterna e dalla sua terra in Mesopotamia per recarsi in Canaan, confidando in Dio e nel futuro? Sara non risponde nulla! Ella tace! Il testo biblico non ci dice nulla riguardo alla risposta che ella dà al marito. Ma i lettori possono capire, leggendo i versetti che seguono Genesi 12:11-13, che Sara stringe con lui un patto silenzioso: per amor suo ella si presenterà agli Egiziani non come sua moglie, ma come sua sorella, e così correrà ella stessa il rischio di perdere la vita, nel caso la sua menzogna fosse scoperta, forse risparmiando lui, se giudicato all'oscuro di tale menzogna, oppure morendo con lui, se giudicato in combutta con lei nella menzogna.

Ma Dio proteggerà questa povera coppia – che cerca con tale ingenuo e patetico inganno di salvarsi dai costumi di un paese corrotto, secondo i quali ogni bella donna entrata nel paese può essere sottratta al legittimo marito, con l'uccisione di quest'ultimo, e consegnata al Faraone perché diventi suo possesso – attraverso l'aperta manifestazione di un potere molto più elevato di quello di ogni autorità terrena. Sara e Abramo lasceranno l'Egitto con tutti i loro averi, peraltro accresciuti dallo stesso Faraone, senza che subiscano offese dal Faraone e anzi con il suo permesso, poiché – a causa

degli eventi infelici che colpiscono lui e i suoi familiari dopo che ha preso Sara nella sua casa – egli finalmente comprende che Sara e Abramo sono uniti in matrimonio e che sono protetti da un Dio creatore del cielo e della terra.

Così, secondo Neher, il primo vero dialogo presente nel testo biblico è un dialogo di amore, complicità, significativo silenzio, nel quale i due interlocutori decidono insieme un modo di agire che certo non può essere considerato se non riprovevole, ma che forse permetterà a tutti e due – come essi sperano fortemente – di rimanere in vita e in tal modo di continuare a svolgere la loro missione, quella di mantenere sulla terra essi stessi e i loro discendenti la fede nella realtà dell'unico Dio.

Abramo e Sara sanno naturalmente di prendere una decisione che contrasta con quella lealtà e quella sincerità che sono alla base dei rapporti umani e che il Dio che essi adorano difende come Dio di giustizia e misericordia; ma essi prendono tale decisione in un momento in cui sembra loro che un tale Dio non governi tutto l'universo, che li abbia abbandonati e lasciati alla mercé dell'arbitrio e violenza dei potenti, e che dunque soltanto una loro propria azione sia in grado di salvarli. Abramo e Sara nel momento in cui decidono di mentire agli Egiziani si ingannano, ma le ragioni per le quali ordiscono tale inganno sono molto umane. E Dio, che in realtà veglia su di loro, li perdonerà.

Tale primo dialogo biblico è un esempio, secondo Neher, del dialogo continuo che gli esseri umani hanno tra loro: il linguaggio che è tipico del pregare, domandare, appellarsi, presente in Genesi 12:11-13, è presente anche nei Salmi e nel *Shir ha-Shirim*, il Cantico dei Cantici. Tale linguaggio è quello caratteristico della poesia lirica che presuppone un "tu" anche quando il "tu" sia assente, poiché nasce da un "io" che chiama, invoca, affinché il "tu" lo ascolti, esaudisca il suo

desiderio, gli venga incontro, lo aiuti nella pena in cui si trova.⁴

Bisogna però osservare che la relazione di mutuo amore e confidenza tra Abramo e Sara e il tacito acconsentire di quest'ultima alla proposta del marito non escludono affatto l'indipendenza di Sara dal marito. Altri episodi della Bibbia ci danno testimonianza di tale indipendenza.

A esempio, quando gli angeli visitano la tenda di Abramo e gli danno l'annuncio che egli e Sara avranno finalmente un bambino, dopo tanti anni di attesa e di speranza (Genesi 18), Abramo umilmente accetta la notizia, mentre Sara, nascosta dietro una cortina nella tenda, non può celare la sua incredulità: ella è sorpresa, si diverte, ride, non può credere, avendo buon senso e rifuggendo dai sogni e dalle immaginazioni, che una donna entrata già nella vecchiaia possa partorire, diventare madre. Gli angeli non la rimproverano. Al contrario, essi sembrano avere indulgenza nei suoi confronti.

Il bambino si chiamerà Jizchak da una radice ebraica che significa "ridere" e dunque porterà nel nome il ricordo di quella sua mamma così irriverente, così pronta a ironizzare su sé stessa, in atteggiamento tutt'altro che lamentoso e triste, come si addirebbe ai vecchi. Nel momento in cui ascolta l'annuncio degli angeli, Sara ha opinioni e sentimenti che certamente non sono gli stessi di suo marito. Sembra quasi che Dio stesso, permettendo che il bambino abbia il nome di Jizchak, voglia riconoscere il suo senso dell'humour, la sua spontaneità, il suo innocente ridere di sé stessa: in tale

⁴ Cfr., riguardo alla considerazione dei Salmi o del Cantico dei Cantici come modelli originari della poesia lirica, H. COHEN, *Ästhetik des reinen Gefühls*, B. Cassirer, Berlin 1912, 2 voll. (rist. in *Werke*, Olms, Hildesheim 1987, voll. 8-9).

nome ognuno riconoscerà le circostanze eccezionali in cui avvenne la sua nascita, contrastanti le leggi della natura che impediscono di generare a una donna già avanti con gli anni. Sara come madre – è vero – è vecchia se si considerano i segni del tempo sul suo corpo. Ma il suo spirito è vivace, ha coraggio, è pronta a fare ciò che la vita le prescrive di fare: ella ha certamente fiducia, ma anche dubbi e perplessità, e non può trattenersi dall'esprimere dubbi e perplessità nel suo ridere nascondendosi alla vista degli altri.

In confronto con lei, il patriarca Abramo sembra quasi essere davvero un uomo vecchio che non ha più la forza di reagire in modo inaspettato, che non domanda più, ma soltanto crede, in atteggiamento obbediente, che ciò che Dio decide che avvenga, effettivamente avverrà. Mentre Sara mostra all'annuncio del figlio l'indipendenza dell'umano rispetto al divino, Abramo sembra accondiscendere al divino in modo estatico. Si può dire così che la protagonista della storia raccontata in Genesi 18 è proprio Sara, e non tanto Abramo, e neanche la coppia formata da Sara e Abramo. In questa storia ella ha un ruolo del tutto indipendente dal ruolo svolto da Abramo.

La relazione tra Abramo e Isacco nell'Aqedah

Uno dei capitoli più enigmatici della Bibbia è Genesi 22 dove si racconta l'evento dell'*Aqedah*, parola ebraica che vuol dire “legatura”: si dice in esso che Dio diede ad Abramo il comando di sacrificare Isacco, che Abramo e Isacco, lasciati i servi ai piedi del monte Moriah, salirono sul monte, e come poi Abramo legasse il figlio Isacco, e di come lo avrebbe sacrificato, tagliandogli la gola con un coltello, se un angelo non gli avesse fermato la mano. Il capitolo, che

contiene un così strano e tragico episodio, sia pure coronato dal felice esito finale – Isacco restituito a un padre che, obbedendo a Dio, non Gli nega il suo figlio prediletto – ha suscitato esegesi che sono assai diverse l’una dall’altra lungo i secoli.

In questo contributo non intendo soffermarmi sul significato dell’obbedienza di Abramo a tale terribile comando nelle varie interpretazioni che sono state offerte nel passato e nel presente in ambito ebraico, cristiano, e filosofico. Mi limito soltanto a ricordare che il *Talmud*, il *Midrash*, i commenti ebraici e cristiani alla Bibbia, Kant, Kierkegaard, Sartre, Levinas, Derrida ci hanno dato riflessioni suggestive su Genesi 22, seguendo ciascuno il suo proprio orientamento e stile di pensiero⁵. Vorrei invece

⁵ Nell’interpretazione talmudica e midrashica il sacrificio di Isacco è stato spesso visto come il modello del *Kiddush Ha-Shem*, la Santificazione del Nome, ovvero il martirio per l’esaltazione del Dio unico: cfr. E. L. Fackenheim, *Encounters Between Judaism and Modern Philosophy*, Basic Books, New York 1973. In alcuni esegeti ebrei della Bibbia l’episodio è stato considerato come una prova cui Dio sottopone Abramo per saggiarne la fede (cfr., a es., R. DI TROYES, *Commento alla Genesi*, Marietti, Casale Monferrato 1985). Negli interpreti cristiani, che si ispirano al Vangelo di Giovanni e alla *Lettera ai Romani* di Paolo di Tarso, esso prefigura il sacrificio del Figlio compiuto dal Padre quando il Figlio muore sulla croce. In I. KANT (*Il Conflitto delle Facoltà*, 1798, Parte Prima, Morcelliana, Brescia 1994) Abramo appare come un uomo che, nel momento in cui non si avvede che il comandamento ricevuto contravviene l’etica, non usa la sua propria ragione, ma è vittima di un inganno; in S. KIERKEGAARD (*Timore e Tremore*, 1843, in ID., *Opere*, Sansoni, Firenze 1965), invece, come il “cavaliere della fede”, superiore a un Agamennone o a un Bruto, anch’essi uomini che sacrificarono i loro figli, a causa del suo rapporto come singolo, e non come uomo universale, con Dio come un “Tu”, e non come un impersonale astratto. In J.-P. SARTRE (*L’esistenzialismo è un umanismo*, 1945, Mursia, Milano 1990) è sottolineata la necessità dell’universalizzazione della massima che Abramo erige come suo principio soggettivo di condotta nel

sollevare la domanda: che tipo di relazione aveva Abramo con il figlio Isacco quando insieme salivano sul monte Moriah verso il luogo dove il sacrificio avrebbe dovuto avere compimento? Aveva compreso Isacco durante tale ascesa ciò che il padre aveva intenzione di fare una volta raggiunta la cima? Aveva potuto intuire la ragione di una tale intenzione oppure era all'oscuro?

Allo scopo di analizzare i due modi opposti nei quali è possibile rappresentarsi la relazione tra Abramo e Isacco nel momento in cui essi sono gli attori dell'evento dell'*Aqedah*, vorrei richiamarmi all'iconografia che raffigura tale evento proprio nel suo momento culminante, quando il padre si accinge a offrire il figlio in sacrificio, da un lato a un quadro di Rembrandt, dall'altro a un quadro di Caravaggio.

Rembrandt, nella sua raffigurazione di tale scena (il quadro, risalente al 1635, è oggi custodito all'Ermitage di San Pietroburgo), dipinge Abramo come un vecchio che copre con la mano il volto di Isacco cosicché questi non veda ciò che egli ha in animo di fare, mentre il figlio – un giovane molto bello, quasi un bambino – abbandona il suo tenero e

momento in cui decide di sacrificare Isacco, mentre J. DERIDDA (*Donare la morte*, 1999, Jaca Book, Milano 2004), riprendendo Kierkegaard, ritiene che la decisione di Abramo di sacrificare Isacco spezzi ogni ordine razionale, ogni sistema strutturato secondo una logica. E. LEVINAS, criticando Kierkegaard (*Nomi propri*, 1976, Castelvecchi, Roma 2014), vede in Abramo colui che, pur dovendo tradire l'etico in nome di quella giustizia che necessariamente tiene conto delle leggi del mondo, non dimentica tuttavia l'etico: la condotta di Abramo, ritiene Levinas, non solo non si oppone alla ragione, ma addirittura la rafforza, sia quando la ragione come "spirito" si eleva verso la Trascendenza, sia quando essa come "logos" si volge alla storia. Rinvio, per un'illustrazione delle varie interpretazioni del sacrificio di Isacco offerte dagli autori qui citati, al mio contributo *L'aqedah di Isacco. Una critica della decisione come momento iperbolico dell'etica*, "Archivio di filosofia", 2012, LXXX, n. 1-2, pp. 113-127.

armonioso corpo al coltello. Vi è in questo quadro un'atmosfera di non violenza, tenerezza, dolcezza, poiché l'artista descrive la relazione tra padre e figlio nei termini di un silenzioso accordo: l'uno e l'altro sanno che il comando è giunto da Dio stesso, e l'uno e l'altro vogliono essere testimoni della Sua volontà, sebbene non possano conoscere i Suoi piani, le Sue intenzioni, le ragioni di un tale comando. Abramo è, in questo caso, un padre che ama il figlio, e Isacco un figlio che ama il padre, e ambedue amano Dio più di quanto non si amino l'un l'altro – o, per essere più precisi, essi sanno che l'amore che provano l'uno nei confronti dell'altro è solo un riflesso dell'amore che essi hanno per un Dio che li ha resi capaci di amore, amandoli, e che dunque il non obbedire a Dio equivarrebbe a distruggere il loro stesso reciproco amore. Perciò essi non negano il loro amore, nell'acconsentire al Suo comando, a un Dio che li ama, sebbene non sappiano comprendere quale nesso vi sia tra un tale comando e un tale Dio. Come può un Dio amante, che essi amano, rispondendo al Suo amore, dar loro un tale comando? Tale comando si oppone all'amore che Dio aveva mostrato nei loro confronti, proteggendoli e promettendo loro una vita piena di senso. E tuttavia Abramo e Isacco hanno fede, essi credono nella giustizia che proviene da Dio, e proprio perciò essi agiscono secondo il Suo comando. Nel suo dipinto Rembrandt esalta l'amore tra Abramo e Isacco: essi cercano di rendere l'uno all'altro meno sanguinosa, meno dolorosa, l'azione che Dio ha ingiunto di compiere, il padre non permettendo al figlio di vedere, e il figlio non offrendo al padre la benché minima resistenza.

Caravaggio nel suo quadro del 1603, custodito alla Galleria degli Uffizi di Firenze, rappresenta Abramo e Isacco in un modo che entra in profondo conflitto con quello di Rembrandt. Qui Abramo è un padre crudele e violento che

con mano che non vacilla tiene fermo il figlio legato, e Isacco è un giovane uomo dal volto deformato in un urlo di terrore dalle membra contratte e tese nello sforzo di sottrarsi alla presa. Tra il padre e il figlio vi è, in questo caso, una durissima lotta che avrebbe avuto conclusione solo con la morte di uno di loro se non fosse intervenuto l'angelo a fermare la mano in procinto di uccidere. Isacco qui si mostra come un figlio ribelle: egli non vede in Abramo che un uomo furioso e selvaggio, un uomo il quale obbedisce a un comando che non può provenire se non da un idolo, invece di sentire la voce del suo cuore paterno; egli protesta con tutte le sue forze contro un uomo che gli sembra non avere più in lui alcuna traccia di umanità. Il padre e il figlio appartengono a due mondi diversi: non vi è più tra loro alcuna possibilità di comprensione o di intesa.

Così, se la prima interpretazione artistica della storia dell'*Aqedah* mostra come la relazione tra Abramo e Isacco si fondi sull'amore, la seconda mostra come tale relazione sia piuttosto fondata sull'assoluta perdita di un contatto umano tra loro, poiché tra loro non rimane che il silenzio come cupa mancanza di ogni dialogo. E al di là della parola, o del gesto significativo, può scatenarsi la violenza più brutale.

Naturalmente, tra padre e figlio sono possibili ambedue questi tipi di relazione: da una parte il legame profondo, intenso, che non viene spezzato neanche da equivoci, malintesi, difficoltà, tensioni; d'altra parte la distanza, la sussistenza di un muro non solo di diffidenza, ma di sopraffazione o di rivolta dell'uno nei confronti dell'altro. L'esperienza ci mostra come tali due tipi di relazione siano effettivamente esistenti, come essi si manifestino nella vita quotidiana anche al giorno d'oggi.

In questo mio scritto non vorrei però sottolineare l'opposizione tra tali due atteggiamenti, poiché ritengo anzi

che essi non si escludano l'un l'altro: non potrebbe infatti il primo tipo di relazione convivere con il secondo in riferimento alla stessa coppia costituita da padre e figlio? Le relazioni umane sono sempre caratterizzate da lati diversi, contraddizioni, cambi improvvisi: il padre che teneramente ama suo figlio, è a volte estremamente duro con lui, così come il padre severo e inflessibile può a volte trasformarsi nel padre più dolce. Il padre che aspira ad essere un buon padre per suo figlio, a volte provoca un male a suo figlio senza neanche rendersene conto; e chi pensa di essere un cattivo padre dà invece a volte a suo figlio insegnamenti che sono belli e utili e che egli metterà a frutto nel corso della sua vita.

La storia della *Aqedah* ha valore di esempio dell'umano proprio perché essa si presenta come un caso estremo nei rapporti tra padre e figlio: essa ci mostra quanto siano complesse e difficili le relazioni tra loro, specie in circostanze eccezionali, impreviste – quali le crisi economiche e politiche, situazioni di malattia o di disagio, i tragici eventi delle persecuzioni e delle guerre, o eventi che esigono decisioni radicali e non ritrattabili. Ogni relazione umana è delicata: quella tra padre e figlio reca con sé inevitabilmente difficoltà e punti oscuri.

La relazione tra Sara e Isacco

In Genesi 21 Sara appare come una madre che protegge suo figlio al punto tale da voler escludere e allontanare tutti coloro che potrebbero non solo minacciarlo, ma perfino semplicemente porgli qualche difficoltà o dargli ombra. Sara parla, in questo capitolo biblico, ad Abramo e si lamenta con lui: ella non vuole che Ismaele, il figlio di Agar (che ella

stessa ha voluto diventasse moglie di Abramo e gli desse un figlio, disperando di poter mai partorire, prima che miracolosamente avesse in tarda età il suo proprio figlio), cresca con Isacco sotto lo stesso tetto e che partecipi dell'eredità di Abramo. Così Sara chiede al marito di cacciare dalla casa la schiava e suo figlio; ma Abramo ama Ismaele così come ama Isacco e si dispiace dell'atteggiamento di Sara verso Ismaele e Agar, giudicati da Sara orgogliosi e non rispettosi della sua persona e del suo proprio ruolo. Poiché però Dio protegge i suoi figli Agar e Ismaele così come protegge i suoi figli Sara e Isacco, ecco che Dio parla ad Abramo e gli dice di non opporsi alla volontà di Sara: Egli stesso veglierà su Agar e Ismaele, anche Ismaele diverrà progenitore, come Isacco, di una grande nazione, e dunque Egli sarà con loro ed essi avranno una vita felice. E così accadrà: Agar troverà l'acqua nel deserto di Beer Sheva senza la quale ella e il figlio non sarebbero sopravvissuti, Ismaele sarà il padre di una grande nazione – che sarà molto più numerosa di quella che avrà origine da Isacco – e tale grande nazione avrà una sua propria funzione nella storia della creazione, rivelazione, redenzione. Il tempo degli esseri umani è retto da Dio e, secondo la Bibbia, tutto ciò che accade – anche quando gli esseri umani agiscono in modo da contrastare la giustizia e la bontà che Dio comanda loro di assumere come principi della loro condotta – troverà infine il suo esito finale in un'età di giustizia e di pace. Nel Medio Evo ebraico il capitolo 21 di Genesi sarà interpretato appunto in tal senso⁶.

⁶ Cfr. Yehudah Ha-Levi, *Kuzari. Il re dei Khazari*, ca. 1140, Bollati Boringhieri, Torino 1991: cristianesimo e islam sono, per questo filosofo, i due rami nati dal seme dell'ebraismo che, nell'età messianica, si ricongiungeranno con il loro seme, una volta adempiuta la loro missione

Risulta evidente, se si legge tale testo biblico con attenzione alle intenzioni dei protagonisti della storia narrata, che i sentimenti di Sara contro Agar e Ismaele vengono condannati: si tratta di sentimenti di gelosia e odio che hanno la loro radice in un amore eccessivo di Sara nei confronti di Isacco, il figlio della sua vecchiaia, in cui ripone tutta la sua gioia, tutto il suo futuro. Ma tale amore, sebbene comprensibile e giustificabile, agli occhi di Dio ha in sé un forte elemento di ingiustizia: anche l'amore che una madre ha per il proprio figlio, sebbene forte e indistruttibile, dovrebbe trovare equilibrio e moderazione attraverso il rispetto e l'amore che sono dovuti ai figli di altre madri, e a queste ultime. E ciò dovrebbe rimanere vero anche quando – come nel caso di Sara – un figlio e una madre altri sono amati da colui che è il padre del mio proprio figlio.

Vi è qualcosa di molto naturale nell'essere gelosi: si vorrebbe che tutti coloro che sono intorno a me come madre amassero esclusivamente il mio proprio figlio e dunque me stessa come madre, poiché l'amore a lui rivolto è come se fosse rivolto a me stessa. Ma oltre la natura vi è l'etica: Dio ricorda a Sara, attraverso il Suo soccorso ad Agar e Ismaele, che l'amore materno non è buona cosa se non è accompagnato dal senso della giustizia. Proprio perché essere gelosi di altri nel desiderare la felicità del proprio figlio è alcunché di naturale a una madre, vi è il comandamento di amare anche quei figli che potrebbero limitare la felicità del proprio figlio, tanto più quando ciò che questi ultimi compiono corrisponde a giustizia. Il comandamento di amare il mio prossimo, sia egli vicino o lontano – che si trova sia nella Bibbia ebraica sia nella Bibbia

nella storia, che è quella di divulgare l'idea dell'unicità di Dio presso i popoli pagani.

cristiana – è un comandamento proprio perché questo genere di amore non si fonda affatto sulle inclinazioni, su sentimenti di simpatia, o sulla compassione in quanto dettata da una naturale spontaneità. La Bibbia, attraverso il racconto della storia di Sara ostile nei confronti di Ismaele e sua madre a causa del suo esagerato e smisurato amore per Isacco, ci insegna appunto a distinguere tra ciò che appartiene al naturale e ciò che appartiene all'etico. Certamente è possibile affermare un'etica che non separi cuore e intelletto; rimane tuttavia una profonda differenza tra un cuore che ascolta soltanto quei sentimenti che gli sono ispirati dalle inclinazioni naturali e un cuore che ascolta anche i sentimenti intellettuali, quei sentimenti che nell'essere umano sono ispirati dalla ragione. Vi è infatti tra cuore e intelletto, corpo e mente, sì conflitto, ma anche (come insegna Spinoza) accordo e corrispondenza.

Si pentì Sara della sua cattiva condotta nei confronti di Agar e Ismaele? Si può forse supporre che ella si pentì, poiché la Bibbia non ci dice più nulla riguardo al suo atteggiamento verso coloro che aveva cacciato dalla casa. Agar e Ismaele, dopo la loro avventura nel deserto, nella quale erano stati salvati da Dio, continuarono a vivere anch'essi in Canaan, nel deserto di Paran, una parte dell'attuale deserto del Neghev, così come in Canaan continuavano a peregrinare Abramo, Sara, Isacco e tutti coloro che li accompagnavano. Forse Sara non incontrò più Agar e Ismaele perché a loro fu lasciato – come luogo di soggiorno loro assegnato – il deserto di Paran, mentre la famiglia di Abramo, da cui provenivano, soggiornava in altre regioni. Oppure è possibile che Sara abbia incontrato successivamente Agar e Ismaele, ma che non vi fosse più tra loro una inimicizia degna di essere ricordata. In ambedue i casi il silenzio della Bibbia testimonia la fine dell'animosità

di Sara nei confronti di Agar e Ismaele, la raggiunta quiete e pace di Sara, divenuta consapevole del fatto che anche Agar sarebbe stata madre, attraverso il figlio Ismaele, di un grande popolo, e che questa era la volontà di Dio. Il pentimento di Sara è implicito in tale riconoscimento del piano divino riguardo alla storia dei discendenti di Abramo.

Da Genesi 21 sappiamo dunque che Sara è una madre piena di passione, attenta a tutto ciò che potrebbe riguardare la vita e felicità del figlio Isacco a lei carissimo.

Ma, se questo è vero, allora perché Sara non appare più in Genesi 22, il capitolo nel quale si narra della *Aqedah*? Dov'è Sara quando Abramo e Isacco si allontanano per andare verso il monte Moriah sulla cima del quale avrebbe dovuto avvenire il sacrificio? E perché ella non appare neanche dopo che il padre e il figlio ritornano a casa sani e salvi, sebbene con il cuore segnato da una tale estrema esperienza?

Si può unire nella lettura del Genesi la fine del capitolo 22 con l'inizio del capitolo 23, dove si racconta della morte di Sara. È solo un caso il fatto che Sara muore immediatamente dopo l'evento del ritorno di Abramo e Isacco dal monte Moriah? Oppure in tale connessione tra tale evento e la morte di Sara è nascosto un profondo significato che merita di essere portato alla luce? L'assenza di Sara in Genesi 22 è l'assenza di qualcuno che presto morirà, che è in procinto di morire, che è alle soglie della vita – questo è quanto sembra possibile dedurre dal testo biblico letto nella sua continuità da un capitolo a un altro, da un episodio a un altro.

Vi sono tre differenti interpretazioni, nella esegesi ebraica, del nesso esistente tra il sacrificio di Isacco e la morte di Sara. Ed esse si riferiscono a tre modi diversi di leggere la Bibbia, il primo ispirato alla psicoanalisi, il secondo alla biografia e alla poesia, il terzo alla mistica, e anche a tre modi diversi di considerare Sara.

Per la prima interpretazione, quella psicoanalitica, Sara muore dopo l'*Aqedah* perché dopo una tale esperienza il figlio non ha più bisogno di lei: Isacco è divenuto adulto nel momento in cui il suo corpo è stato legato per il sacrificio ed egli si è salvato grazie a un intervento che avrebbe potuto anche non compiersi. La madre muore perché, semplicemente, ha concluso il suo compito – ed ella muore con animo sereno e pacificato, felice di vedere il figlio vivere dopo di lei da persona adulta, forte di animo, coraggioso di fronte a ciò che la vita gli riserverà. Tale è l'interpretazione che viene offerta in una ricerca sul sacrificio di Isacco svolta da Yael Feldmann in un libro dal titolo suggestivo⁷: l'autrice osserva, nel corso della sua analisi dei versetti di Genesi 22 e 23, tenendo presente Freud, che mentre nel mito greco di Edipo si rappresenta la necessità di uccidere il padre per diventare indipendenti da lui e acquisire la maturità, nella Bibbia si rappresenta la necessità di separarsi dalla madre per diventare adulti. Il mito greco di Edipo vede la madre succube del figlio e questi in lotta con il padre; la Bibbia vede Isacco unito infine con il padre, e in lotta nascosta invece con la madre, al punto tale che questa deve scomparire affinché il figlio possa avere la sua propria vita.

La seconda interpretazione, legata a una tragica esperienza personale, espressa in un componimento che è un lancinante grido dell'anima, è quella data dalla poetessa israeliana Ra'aya Harnick, che perse suo figlio nel 1982 nella prima guerra del Libano. Come Giobbe ella protesta contro Dio: Egli le ha sottratto, nella figura del figlio, quanto di più prezioso avesse, e a ciò ella non può rassegnarsi. Questi sono i suoi versi, che rendono nel loro spezzarsi la lacerazione:

⁷ Cfr. Y. FELDMANN, *Glory and Agony. Isaac's Sacrifice and National Narrative*, Stanford University Press, Stanford 2010.

*Non offrirò
Il mio primogenito in sacrificio
Non io
Di notte Dio e io
Facciamo i conti
Che cosa si richieda da me
Lo so e sono
Grata
Ma non mio figlio
E non
In sacrificio*⁸

Come Giobbe, ella prova una sofferenza che è così priva di speranza e fede da portarla quasi alla morte, ai limiti ultimi della vita. Ella si identifica con Sara che muore dopo aver patito l'esperienza che le ha portato lontano il figlio prediletto. La morte della madre, in questo caso, non ha in sé nulla di consolante: ella non vede dopo la sua morte il figlio che continuerà a vivere; ella muore perché non può sopportare la vita dopo la perdita del figlio, dubitando della giustizia e della grazia divina. Il mondo le appare oscuro, immerso nel male e disordine.

La terza interpretazione, data dalla mistica ebraica, vede nella Sara morente dopo che il figlio ha attraversato la prova dell'*Aqedah*, una figura complessa. Ella è al tempo stesso la *mater dolorosa* e la *mater gaudens*, perché sa che la perdita del figlio, che pure non può dimenticare e che continua a

⁸ I versi della poesia di Ra'aya. Harnick sono riportati nell'articolo di A. MEIR, *The Binding of Isaac in Past and Present Jewish Commentaries*, in E. D'Antuono, I. Kajon, P. Ricci Sindoni (a cura di), *Giacobbe e l'angelo. Figure ebraiche alle radici della modernità europea*, Lithos, Roma 2012, pp. 477-496.

piangere, sarà seguita dalla nascita di un altro figlio. Rachele e Lea, la madre privata dei suoi figli e la madre di molti figli, si incontrano in Sara, che insieme si dispera e si rallegra. L'esperienza di Sara è un'esperienza limite proprio perché comprende in sé due momenti che sono sì antitetici, ma che rinviano anche l'uno all'altro: se il primo giunge fino all'abisso dell'angoscia più profonda, il secondo si eleva fino al culmine della gioia. In alcuni circoli mistici ebraici la preghiera del 9 di Av, la data che commemora la distruzione del primo e del secondo Tempio, abbraccia in sé il *Tiqqun* di Rachele – ovvero la riparazione o redenzione che lascia ancora sussistere la ferita, il dolore della mancanza – e il *Tiqqun* di Lea – ovvero la riparazione o redenzione che procederà oltre la rottura e la sanerà, sia pure senza mai poterla cancellare del tutto⁹. Dopo la sofferenza vi sarà un nuovo inizio: Lea non può dimenticare però l'infelicità di sua sorella Rachele, benché Rachele condivida con sua sorella Lea la gioia che quest'ultima prova in presenza di una realtà in cui il volto di Dio riappare nella sua gloria. L'età messianica porterà giustizia e pace in un mondo in cui le lacrime del passato ancora rimangono come indelebili tracce. Sara che muore dopo l'*Aqedah* è il simbolo di tale situazione ambivalente, al confine tra il pianto e il riso.

La morte di Sara, descritta in Genesi 23, se posta in relazione con Genesi 22, assume così aspetti diversi: essa è la morte di una madre che muore nella felicità di aver raggiunto compiutamente il fine che si era proposta, quello di rendere Isacco un uomo in grado di stare in piedi con le sue sole forze; è la morte di una madre che muore nella

⁹ Il *Tiqqun* di Rachele e il *Tiqqun* di Lea sono presenti nella speculazione di Isaac Luria, vissuto in Safed nel XVI secolo (cfr. G. SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, 1946, Il Saggiatore, Milano 1965).

morte del figlio, avvenuta prematuramente e senza alcuna ragione, perché la sua propria vita non ha più senso senza di lui; ed è la morte triste-gioiosa di una madre che è insieme senza speranza e piena di speranza perché nella sofferenza della perdita del figlio sa che rimane una luce, la certezza di un'altra generazione. Sara è la madre che ringrazia Dio nel primo caso, quella che Lo accusa nel secondo, e quella che insieme Lo accusa e ringrazia nel terzo. In tutti e tre i casi Sara come madre si trova tra la vita e la morte, tra il mondo e Dio, tra il tempo e l'eternità.

Queste tre interpretazioni non si escludono però l'un l'altra. Non potrebbe in fondo Sara nella sua relazione con Isacco assumere di volta in volta i tre diversi aspetti che sono messi in luce nelle tre esegesi di tale relazione che abbiamo ricordato? I rapporti tra madre e figlio sono sempre complessi e sottili: in essi sono presenti vicinanza e lontananza, gioia e dolore, a volte tali da opporsi l'un l'altro, a volte tali da intrecciarsi e mescolarsi. Come nel caso della relazione tra Abramo e Isacco, sopra delineata, così la relazione tra Sara e Isacco è ricca di lati diversi e contrastanti e di ambivalenze, pur nella sua unicità.

In conclusione vorrei porre in evidenza la verità e autenticità delle relazioni familiari così come esse, attraverso la famiglia archetipo composta da Abramo, Sara, e Isacco, si mostrano nella Bibbia. A me pare che la Bibbia sia considerata come una scrittura sacra nell'ebraismo e nel cristianesimo non tanto perché sia il risultato di uno spirito animato dal soffio divino, quello del profeta o del discepolo e dell'apostolo, quanto perché è un'esposizione profonda delle cose umane nella molteplicità dei loro aspetti. La Bibbia ci insegna che colui che si piega sulla realtà delle relazioni

familiari allo scopo di studiarle e di comprenderle, deve avere un'anima non solo volta alla verità, ma anche fine, delicata, e gentile.

LAURA PALAZZANI

Etica della cura e giustizia***La “voce” di donna: etica della cura vs. diritto della giustizia***

Nel contesto della vasta ed eterogenea discussione femminista nell’ambito della contrapposizione ‘differenza vs. uguaglianza’ si è inserita – acquistando progressivamente una sempre maggiore visibilità e consistenza – una peculiare attenzione ad una dimensione della differenza uomo/donna che è stata considerata un elemento centrale della riflessione, dapprima psicologica o psicologico morale poi anche etico-giuridica.

È questa una linea di riflessione che non è facilmente inquadrabile nelle categorie tradizionali. Molti hanno definito questa linea di pensiero “femminile”, altri “femminilista”, per taluni intrecci del femminile al femminismo. Il femminismo è nato *dalle* donne, rivolto *alle/per* le donne, indagando *sulle* donne, ove le donne costituiscono il soggetto e al tempo stesso l’oggetto della riflessione: l’obiettivo politico sociale si identifica nel tentativo di analizzare le ragioni dell’emarginazione, della subordinazione e dell’oppressione della donna rispetto all’uomo/maschio e teorizzare un cambiamento o miglioramento delle condizioni della donna, combattendo la

discriminazione, il sessismo, il maschilismo, l'androcentrismo patriarcale¹.

La linea di riflessione femminile/femminilista si distingue dal femminismo²: l'etica femminina³ consiste nella descrizione e nella valorizzazione del modo di ragionare delle donne e del loro comportamento nelle relazioni. In questo senso donne che hanno un approccio etico tradizionale non sono qualificabili come etica femminile; uomini filosofi e teorici che aderiscono a queste proposte si qualificano come eticisti femminili⁴. Anche l'etica maschile ha parlato di cura (nell'ambito dell'etica delle virtù e della benevolenza); l'etica professionale è vicina per certi aspetti all'etica femminile⁵ nell'attenzione contestuale al vulnerabile (W. Gaaylin, M. Meyerhoff e R. Goodin). L'etica femminile si caratterizza per avere espresso, in modo sistematico, tutte le istanze che anche altri autori avevano messo in luce⁶.

Il pensiero femminile mette in luce il contributo emergente dalla soggettività femminile (elaborato sia da donne che da uomini), studiando fenomenologicamente la diversità fisico-psichico-sociale femminile/maschile per

¹ S. SHERWIN, *No Longer Patient. Feminist Ethics and Health Care*, Temple University Press, Philadelphia, 1992; H.B. HOLMES, C.M. PURDI, *Feminist Perspectives in Medical Ethics*, Indiana University Press, Bloomington 1992; R. TONG, *Feminist Approaches to Bioethics. Theoretical Reflections and Practical Applications*, Westview Press, Boulder-Oxford, 1997.

² V. MELE, *La bioetica al femminile*, Vita e Pensiero, Milano, 1998.

³ R. TONG, *Feminine and Feminist Ethics*, Wadsworth, Belmont (CA), 1993

⁴ “(...) as a matter of fact, there are few, if any, men doing female ethics” (D. Kohen, *Rethinking Feminist Ethics*, cit., p. 5). Una eccezione può essere considerato L. (LAWRENCE) A. BLUM, *Moral Perception and Particularity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

⁵ D. KHOEN, *Rethinking Feminist Ethics*, cit. p. 9

⁶ Ivi, p. 9

trarne indicazioni, riflessioni ed intuizioni rivolte a tutti (donne e uomini). L'obiettivo etico-sociale è la riformulazione e/o l'integrazione dell'etica tradizionale mediante il contributo del pensiero femminile, partendo dal presupposto che la dualità femminile/maschile sia un'indubbia diversità esistenziale ed esperienziale.

È proprio in questo significato di pensiero femminile che si inserisce il riferimento alla cura come un contributo (uno dei contributi) rilevante nell'ambito della riflessione filosofico morale e giuridica⁷.

La cura come concetto e come prassi

Il concetto di cura non è certo una “invenzione” della riflessione femminile; la “cura” esisteva ben prima della nascita del pensiero femminile sia come concetto che come

⁷ Nell'ambito della letteratura bioetica italiana i contributi più significativi, oltre al già citato volume di V. Mele, vanno ricordati: L. BATTAGLIA, *Le dimensioni della bioetica. La filosofia morale dinanzi alle sfide delle scienze della vita*, Name, Genova, 1999; ID., *La 'voce femminile' in bioetica. Pensiero della differenza ed etica della cura*, in S. RODOTA' (a cura di), *Questioni di bioetica*, Laterza, Roma-Bari, 1993, pp. 251-176; M. GENSABELLA FURNARI, *Tra autonomia e responsabilità. Percorsi di bioetica*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2000; W.T. REICH, *Vent'anni di bioetica negli Stati Uniti*, in C. VIAFORA (a cura di), *Vent'anni di bioetica. Idee, protagonisti, istituzioni*, Gregoriana Libreria Editrice, Padova, 1990, pp.124-175; G. MARSICO, *Bioetica: voci di donne*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2002; C. PUNZO, *La bioetica e le donne*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2000; R. MORDACCI, *Una introduzione alle teorie morali: confronto con la bioetica*, Milano, Feltrinelli, 2003.

prassi. Il concetto di cura ha una lunghissima tradizione e valenze diversificate⁸.

La definizione di cura non può che fare riferimento a due livelli di significato: un significato ristretto, cura come guarire (*cure*), combattere la malattia con opportuni mezzi, ridare la salute al malato (con interventi terapeutici); un significato ampio, cura come prendersi cura di (*care*), nel senso di preoccuparsi per gli altri e avere attenzione, interesse per gli altri, porsi in rapporto agli altri con atteggiamento di sollecitudine e servizio.

La storia del concetto di cura nasce lontano. Nell'ambito della riflessione occidentale, cura indicava una figura allegorica e mitologica nell'antichità greco-romana. Nell'epoca tardo antico-medievale era diffusa nel contesto teologico: la cura delle anime nella tradizione religiosa della cristianità era considerata una guida spirituale. Successivamente nell'epoca moderna, il concetto acquisiva, nel romanticismo, uno spazio narrativo: si pensi ai riferimenti alla cura come alternativa al potere (in Goethe). Nell'epoca contemporanea, i riferimenti alla cura si moltiplicano con significati e valenze diverse: nell'ambito dell'esistenzialismo, la cura indica la trasformazione della filosofia che da astratta riflessione impersonale e disinteressata che procede per categorizzazioni e generalizzazioni si interessa alla soggettività individuale, a ciò che accade al singolo soggetto (Kierkegaard); la cura è anche intesa come elemento strutturale dell'identità umana, del 'Dasein', nel duplice senso di 'Sorge' e 'Fürsorge' (in Heidegger). Anche la psicologia riflette sul concetto di cura

⁸ N.S. JECKER, W.T. REICH, *Care* in S.G. POST (ed.), *Encyclopedia of Bioethics*, Macmillan-Thomson Gale, New York, 2004 (III ed.), vol. I, pp. 349-374 (si tratta di una voce scritta da W. Reich nell'edizione del 1995, rivista nella III edizione da N.S. Jecker).

come opposto ad apatia, come capacità emotiva di sentire attenzione verso qualcuno/qualcosa, studiando i concetti simili di simpatia e attenzione (May, Erikson, Mayerhoff).

Indubbiamente il concetto di cura ha avuto un enorme sviluppo anche nell'area sanitaria: nell'etica medica la cura indicava, oltre alla competenza tecnica e all'abilità professionale nel trattamento del paziente, anche la virtù del medico nell'attenzione al benessere globale del paziente, soprattutto nell'etica medica religiosa, nell'etica professionale o deontologia medica (da Ippocrate a Peabody). Anche l'etica infermieristica, nell'ambito della formazione e della prassi, ha identificato le cure materne quale essenza del nursing (Nightingale).

Da questo rapido excursus, risulta evidente la complessità e non univocità del concetto di cura: la cura ha una valenza mitologica e narrativa, teologico-religiosa e filosofica, psicologica (psicosociale e psicologico-morale) e sociologica e antropologico culturale e, non da ultimo, una valenza propriamente etica, con particolare riferimento all'ambito sanitario (medico ed infermieristico).

Se, dunque, il pensiero femminile non ha inventato il concetto di cura, si può dire che ha portato una riflessione sistematica sul concetto di cura, nel significato del prendersi cura.

L'etica della cura: percorsi femminili

La fondatrice del pensiero femminile della cura è Carol Gilligan, autrice nel 1982 del volume *In a different voice* (tradotto in italiano, non senza ambiguità, "Con voce di

donna”)⁹. L'autrice ha studiato lo sviluppo psicologico-morale dall'infanzia all'età adulta: dalla rilevazione empirica (tratta dall'osservazione dei comportamenti femminili e da interviste) trae alcune considerazioni generali che, si contrappongono ad alcuni studi psicologici tradizionali. Gli studi di L. Kohlberg e J. Piaget, ispirati a S. Freud, affermavano che lo sviluppo femminile fosse inferiore allo sviluppo maschile, ritenendo lo sviluppo maschile il modello di riferimento rispetto al quale la donna era posta in una condizione di svantaggio, essendo considerata una deviazione dal modello: Gilligan mostra la diversità (sul piano descrittivo) degli approcci morali, ossia di modi di ragionare e di porsi di fronte a dilemmi morali, delle donne e degli uomini. Il tentativo dell'autrice è quello di limitarsi ad una descrizione senza valutazioni (ossia fermandosi a giudizi di fatto senza pronunciarsi su giudizi di valore o giudizi normativi) delineando la diversità di approcci morali nel giudizio e nell'azione, senza indagarne l'origine o l'incidenza sociale, senza ordinarle gerarchicamente come migliori o peggiori, con particolare riferimento a situazioni di conflitto dove emerge la problematicità della scelta etica.

Gilligan mette in evidenza come proprio nell'epoca in cui il diritto e la politica combattevano contro le discriminazioni sessuali, siano state le scienze sociali a riscoprire le differenze e l'importanza di mettere a fuoco le differenze¹⁰; in questo senso, sia la rivendicazione di uguaglianza che la valorizzazione delle differenze, mostrano i pericoli della neutralità che nascondono il “peccato di unilateralità”¹¹,

⁹ C. GILLIGAN, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1982 (tr. it. *Con voce di donna*, Feltrinelli, Milano, 1987).

¹⁰ *Ivi*, p. 14.

¹¹ *Ivi*, p. 14.

ritenendo “normale per noi vedere la vita con occhi maschili”¹².

Partendo dalla rilevazione psicologica della differenza tra la costruzione dell'identità maschile caratterizzata dalla separazione e dalla individuazione dalla formazione dell'identità femminile strutturata nell'attaccamento, l'autrice descrive la diversità degli approcci morali nel modo seguente: l'“approccio morale maschile” è identificabile nella individualità (intesa come isolamento asociale) e nell'autonomia (nel senso di autoreferenzialità), in un atteggiamento di osservanza esteriore e rispetto formale delle regole, nel riconoscimento razionale della giustizia come criterio astratto, impersonale, imparziale in quanto basato su principi universali di simmetria, in un approccio etico che fonda le scelte con una modalità logico-sistematica sulla gerarchia di valori; l'“approccio morale femminile” è rintracciabile nella relazionalità, intesa come rapporto, connessione interpersonale, legame con gli altri e responsabilità o attenzione all'alterità, in un atteggiamento di coinvolgimento interiore e affettivo proiettato sugli altri, nel riconoscimento intuitivo, istintivo ed emotivo della cura come modalità esistenziale concreta, particolare, contestuale, narrativa di attenzione ai bisogni dell'altro, di ascolto e di comunicazione, di empatia e di sensibilità, di preoccupazione, di affidamento e di collaborazione nella comprensione e nella sollecitudine all'aiuto nei confronti di chi ha bisogno (nella disponibilità tollerante ad accettare l'eccezione alla regola).

La differenza si incentra sulla contrapposizione tra “gerarchia” e “rete”: l'approccio maschile applica deduttivamente nelle scelte etiche la gerarchia di valori, l'approccio femminile si delinea nel “tessere pazientemente

¹² *Ivi*, p. 14.

la rete dei rapporti”, in modo induttivo, mirando ad evitare lacerazioni e a rafforzare i legami¹³. In altri termini, è la contrapposizione tra etica giusnaturalistica (ossia approccio incentrato sui diritti naturali intesi come diritti individuali) ed etica della responsabilità¹⁴: la responsabilità intesa non in senso negativo come freno alla libertà, limitazione dell’azione individuale nella non interferenza con l’altrui libertà, ma responsabilità in senso positivo come “estensione dell’azione” nella risposta all’altro, all’altrui bisogno¹⁵.

Va precisato che Gilligan riconosce esplicitamente che la differenza di approcci morali è indipendente dall’appartenenza di genere (maschile o femminile); la rilevazione sul piano empirico, psicologico, sociale della maggiore frequenza statistica dell’approccio maschile nell’uomo e dell’approccio femminile nella donna non costituisce e non deve costituire la base di una radicalizzazione ontologica. In altri termini, esistono o possono esistere donne che pensano ed agiscono nelle modalità descritte nell’approccio maschile e uomini che pensano ed agiscono secondo le modalità femminili. L’autrice esprime questo pensiero in modo chiaro ed esplicito sin dall’inizio del suo lavoro: “La voce che descrivo (...) non si caratterizza per il sesso, ma per il tema”¹⁶; “il collegamento con la donna è frutto dell’osservazione empirica, in quanto è soprattutto nelle voci delle donne che ho rintracciato lo sviluppo di questo tema. Ma tale collegamento non ha un valore assoluto”¹⁷, non escludendo

¹³ *Ivi*, p. 41.

¹⁴ *Ivi*, p. 39.

¹⁵ “Per Jake responsabilità significa *non fare* quello che vorrebbe perché tiene conto degli altri; per Amy significa *fare* quello che gli altri contano che lei faccia, indipendentemente da quello che lei vorrebbe” (p. 45)

¹⁶ *Ivi*, p. 10.

¹⁷ *Ivi*, p. 10.

un “richiamarsi” di voci all’interno dello stesso sesso. In questo senso la “voce *differente*” non coincide con la “voce di donna” (come sembrerebbe trapelare, in modo equivoco, dalla traduzione del titolo): il fatto che la cura sia un modo di pensare ed agire moralmente emerso prevalentemente dalla riflessione e dall’azione delle donne e sia più diffuso e ripetuto nell’esperienza femminile non nega che anche l’uomo abbia o possa (o debba) vivere secondo tale modo di agire etico.

L’autrice intravede i pericoli dell’assolutizzazione unilaterale di entrambi gli approcci: dell’approccio maschile quando si chiude in un individualismo arelazionale e dell’approccio femminile quando si disperde nella relazionalità acentrica. Nella contrapposizione tra gerarchia e rete, “ciascuna immagine indica come pericoloso il luogo che l’altra definisce sicuro”¹⁸, “nella misura in cui il vertice della gerarchia diviene il lembo estremo della rete” e “il centro della trama di connessioni diventa il gradino mediano di una progressione gerarchica”¹⁹. In questo senso Gilligan propone di “abbracciare l’esperienza di entrambi i sessi” per rendere più feconde le teorie²⁰: l’esperienza maschile e femminile, nella misura in cui non si contrappongono e non si assolutizzano, ma si integrano correggendosi reciprocamente in modo complementare possono realizzare una proficua collaborazione.

Gilligan ritiene che la consapevolezza umana della comune interconnessione costituisca la base della possibile integrazione²¹, riconoscendo che “dalle esperienze della disuguaglianza e della interconnessione, insite nel rapporto

¹⁸ *Ivi*, p. 69.

¹⁹ *Ivi*, p. 69.

²⁰ *Ivi*, p. 31.

²¹ *Ivi*, p. 65.

genitore-figlio, 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, nonostante le differenze di potere; e l'altro, che si prefigura che ciascuno riceverà risposta e verrà incluso, e nessuno sarà lasciato solo o fatto soffrire²². Le due visioni, maschile e femminile, sono apparentemente distanti, ma entrambe mostrano un rimando strutturale l'una all'altra: "il fatto che noi possiamo conoscerci come individui separati soltanto nella misura in cui viviamo in connessione con gli altri, e che possiamo avere esperienza del rapporto soltanto nella misura in cui impariamo a differenziare l'altro da noi"²³. La cura non come allontanamento dalla giustizia ma integrazione della giustizia.

Gilligan ritiene che l'etica abbia bisogno di entrambi gli elementi: sia il richiamo maschile ai principi e alla giustizia che l'approccio femminile alla virtù e alla consultazione dialogica²⁴. L'autrice ritiene che si debbano distinguere la "morale dei diritti" e la "morale della responsabilità"²⁵ (come approcci maschile e femminile), ma ritiene anche che le due etiche non siano alternative, ma debbano integrarsi e reciprocamente correggersi: "la morale dei diritti e della non ingerenza (può) apparire minacciosa per la donna per la sua potenziale giustificazione dell'indifferenza e del disimpegno"; "da un'ottica maschile, una morale della responsabilità (appare) inconcludente e dispersiva, data la sua insistenza sul relativismo contestuale"²⁶. L'approccio

²²Ivi, p. 70.

²³Ivi, p. 70.

²⁴D. KOHEN, *Rethinking Feminist Ethics*, cit., p. 4.

²⁵C. GILLIGAN, *In a different voice*, cit., p. 27

²⁶Ivi, p. 30.

maschile universalistico può correggere il relativismo situazionale femminile; l'approccio femminile può controllare la tendenza alla considerazione della libertà come valore univoco abbandonando la responsabilità dei rapporti²⁷. L'etica maschile contribuisce alla universalizzazione della cura; l'etica femminile, puntando l'attenzione più sugli obblighi che sui diritti (obblighi verso se stessi e gli altri, la famiglia e la società) contribuisce ad integrare la rivendicazione di diritti nella responsabilità di una aiuto solidale.

La inevitabile "tensione tra una morale dei diritti, che annulla i legami naturali a sostegno delle pretese individuali, e una morale della responsabilità, che intesse tali pretese in una trama di rapporti, rendendo più labile la distinzione tra sé e l'altro attraverso la rappresentazione della loro interdipendenza"²⁸ può essere superata nella misura in cui si coglie la duplice valenza della responsabilità, intesa non solo come non fare il male agli altri, ma anche aiutare gli altri: "l'idea di cura responsabile si amplia e da paralizzante ingiunzione a non fare del male agli altri diventa ingiunzione a rispondere responsabilmente a sé e all'altro e a mantenere in vita così la connessione. Assume allora importanza decisiva per la percezione morale la consapevolezza delle dinamiche dei rapporti umani che unisce il cuore e lo sguardo in un'etica che ricollega l'attività del pensiero con l'attività assistenziale"²⁹.

A parere dell'autrice "i cambiamenti avvenuti in relazione ai diritti delle donne cambiano i giudizi morali delle donne, insaporendo la compassione con il sale della giustizia e consentendo alle donne di considerare morale prendersi

²⁷ *Ivi*, p. 134.

²⁸ *Ivi*, p. 136.

²⁹ *Ivi*, p. 152.

cura di se stesse oltre che degli altri”³⁰: il problema dell’inclusione nella sfera pubblica torna a riflettersi nella psicologia femminile nella misura in cui le donne acquisiscono consapevolezza di volersi escludere dal proprio orizzonte morale “quando l’impegno verso l’accudimento da ingiunzione a non fare del male agli altri si eleva a ideale di responsabilità nei rapporti sociali, le donne incominciano a vedere nella loro comprensione dei rapporti una fonte di forza morale”³¹. La distinzione tra “aiutare e compiacere” “svincola l’attività del prendersi cura dal desiderio di approvazione: in questo senso l’etica della responsabilità può divenire il cardine, autonomamente scelto, dell’integrità e della forza personali”³².

Uomini e donne hanno un vocabolario morale diverso: “così come il linguaggio della responsabilità offre, per definire i rapporti, le metafore della rete, in sostituzione di quelle della gerarchia (...) allo stesso modo il linguaggio dei diritti individuali sottolinea la necessità di annettere se stessi, e non solo l’altri, nella rete delle attività di accudimento”³³.

“Nella voce delle donne è celata la verità di un’etica della cura responsabile, del legame tra rapporto e responsabilità, dell’origine dell’aggressività nella mancata connessione. L’incapacità di scorgere la diversa realtà della vita delle donne e di udire la diversità della loro voce deriva in parte dal presupposto aprioristico che esista un’unica modalità di esperienza e di interpretazione dei rapporti. Ammettendo invece le due diverse modalità, si arriva a una più complessa rappresentazione dell’esperienza umana, capace di scorgere

³⁰ *Ivi*, p. 152.

³¹ *Ivi*, p. 152.

³² *Ivi*, p. 173.

³³ *Ivi*, p. 175.

la verità della separazione come dell'attaccamento nella vita della donna come in quella dell'uomo e di cogliere come queste verità siano sostenute e trasmesse da modalità di linguaggio e di pensiero diverse"³⁴.

In questa prospettiva maschile e femminile divengono due modalità di esperienza non parallele ma convergenti: "mentre l'etica giusnaturalistica parte dalla premessa dell'uguaglianza (tutti gli uomini sono uguali e vanno trattati allo stesso modo), l'etica della cura responsabile poggia sulla premessa della non violenza (a nessuno deve essere fatto del male): "...le due prospettive convergono nel riconoscimento che, come la disuguaglianza influisce negativamente su tutti e due i soggetti di un rapporto impari, così la violenza è distruttiva per entrambi. Il dialogo tra equità e cura responsabile non solo permette di meglio comprendere le relazioni tra i sessi, ma dà luogo anche a una rappresentazione più completa dei rapporti familiari e di lavoro della vita adulta"³⁵.

Il contributo dell'etica al femminile sul tema della cura proviene da molte autrici³⁶: tra le principali, Baier e Noddings³⁷ (etica della cura come unica possibile) Meyers e

³⁴ Ivi, p. 176.

³⁵ Ivi, p. 176.

³⁶ N. NODDINGS, *Caring: a Feminine Approach to Ethics and Moral Educations*, University of California Press, Berkeley, 1984; A. BAIER, *Moral Prejudices*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1995; M. J. LARRABEE, *An Ethic of Care*, Routledge, London, 1993; V. HELD, *Justice and Care: Essential Reading in Feminist Ethics*, Westview Press, Oxford, 1995; ID., *Feminist Morality: Transforming Culture, Society, and Politics*, University of Chicago Press, Chicago, 1993; S. RUDDICK, *Maternal Thinking: Towards a Politics of Peace*, Women's Press, London, 1990 (tr. it. *Il pensiero materno*, Red edizioni, Como, 1993).

³⁷ N. NODDINGS, *Caring. A feminine approach to ethics and moral education*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1987.

Held (etica della cura separata ma complementare e supplementare all'etica maschile).

Seppur con argomentazioni diverse, permane la distinzione tra etica “femminile” ed etica “maschile”, caratterizzata dalla sottostima o negazione del valore della relazionalità e della intimità; si tratta di un approccio statico e rigido, fondato sulla universalizzazione di regole e gerarchie di valori, con una metodologia di ragionamento matematico e freddo, di tipo piramidale. L'etica femminile valorizza la relazionalità concreta, con un approccio dinamico e fluido; fondato sulla particolarità, la fiducia, la narrazione, la immaginazione, il coinvolgimento, l'apprezzamento e la consultazione con altri, la condivisione e compartecipazione al vissuto altrui³⁸.

La cura come paradigma etico

Si tratta ora di trarre dall'etica femminile i concetti chiave³⁹: concetti che possono essere condivisi da donne e uomini, al fine di delineare il contributo teoretico del pensiero femminile della cura e i risvolti applicativi.

Il contributo del pensiero femminile della cura al dibattito attuale è individuabile, sul piano teoretico, nell'enfasi sulla relazione. Prendersi cura è un atteggiamento strutturalmente relazionale, che porta l'io fuori da sé, dall'autoreferenzialità all'eteroreferenzialità, in contrapposizione all'individualismo che concepisce l'uomo come individuo asociale, isolato, autosufficiente, autarchico. La cura presuppone il riconoscimento dell'esistenza di un

³⁸ S. HELGESEN, *The Female Advantage*, Doubleday Currency, New York, 1995.

³⁹ Analisi teoretica per concetti, non per autrici.

altro; presuppone l'alterità ontologica e non solo empirico-fenomenica, la percezione che l'altro esiste accanto, nel senso della vicinanza spaziale e della prossimità temporale; la consapevolezza che l'io è chiamato ad entrare in rapporto "con" l'altro (un rapporto di incontro e non di mero calcolo di scambio di interessi, di scontro, competizione o conflitto); la presa di coscienza che la possibilità relazionale è la possibilità ontologica di intersoggettività come condizione dell'esistere.

La relazionalità come costitutiva dell'io⁴⁰ o come interdipendenza umana. L'io non è solo un individuo che entra in relazione, ma è relazione egli/ella stesso/a: l'io si definisce (e definisce la sua identità antropologica, oltre che esistenziale) dalle e nelle relazioni in cui si trova ad esistere⁴¹. La persona (uomo o donna) si costituisce nella relazione sociale con gli altri; l'ipotesi individualistica è considerata una finzione che ha o può avere una rilevanza per ragioni legali e politiche, ma evidenzia un modo di esistere debole, che impoverisce l'uomo e ne impedisce la manifestazione delle sue potenzialità. È esperienza di tutti che ogni essere umano nasce ed è nutrito ed accudito per sopravvivere: l'interdipendenza è ineliminabile essendo la condizione di possibilità di esistenza. Abbiamo bisogno degli altri, la famiglia, gli amici, la società: ogni essere umano ha volontariamente o involontariamente un supporto sociale che lo definisce⁴².

⁴⁰N. NODDINGS, *Women and Evil*, University of California Press, Berkeley, (CA) 1989, p. 237.

⁴¹V. HELD, *Rights and the Ethic of Care*, "American Philosophical Association Newsletter", 1995, 94 (2), p. 41.

⁴² "Human beings are thoroughly embedded in a host of involuntary, as well voluntary, supportive social relations through which we define ourselves". D. KOHEN, *Rethinking Feminist Ethics*, cit, p. 5.

La cura presuppone e implica una relazione asimmetrica: prendersi cura significa riconoscere che l'altro esiste, ma significa anche riconoscere che il rapporto che è possibile stabilire con l'altro non sempre è paritetico o simmetrico, analogamente ad un rapporto contrattuale, tra individui in grado di stipulare un contratto. L'etica della cura si contrappone al contrattualismo nella consapevolezza che se l'altro ha bisogno di cura, tra chi cura e chi è curato si evidenzia inevitabilmente una asimmetria; chi cura è in una posizione di forza; chi ha bisogno della cura è in una condizione di debolezza, vulnerabilità, difficoltà, impossibilità di difendersi da solo, bisognoso dell'aiuto dell'altro. La cura è dunque una attenzione benevole verso il vulnerabile⁴³, una prossimità relazionale ed esistenziale all'altro. Il modello del rapporto "genitore (madre e padre)/figlio" (ma anche il rapporto amicale) è un paradigma appropriato per pensare alla cura (come relazione asimmetrica). Del resto ogni essere umano ha sperimentato tale tipo di relazione: non solo chi è madre e padre, ma chiunque sia nati e dunque accudito dai genitori.

Il modello contrattualista può alienare le persone piuttosto che favorirne i rapporti. Si tratta di un modello che non considera chi non è ancora adulto o non ha ancora le capacità contrattuali sul piano fisico psichico e sociale. L'etica maschile pone attenzione sulla libertà come autonomia; l'etica femminile riconosce il dovere di cura e l'empatia nei confronti dei vulnerabili, membri della comunità⁴⁴.

Non solo: nella cura la relazione asimmetrica è anche a-reciproca. La cura presuppone il riconoscimento dell'altro

⁴³ A. BAIER, *Moral Prejudices*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1995.

⁴⁴ D. KOHEN, *Rethinking Feminist Ethics*, cit., p. 6.

come esistente e come avente valore: prendersi cura significa anche preoccuparsi per qualcuno, interessarsi alla condizione di vulnerabilità con attenzione e partecipazione, ponendosi in atteggiamento di sollecitudine (l'etica della risposta e della responsabilità), avvertendo un obbligo etico verso gli altri che hanno bisogno, indipendentemente da quanto si ottiene in cambio, in un atteggiamento di fiducia (in contrapposizione alla logica efficientista e conveniente dell'utilitarismo).

Se la cura presuppone una relazionalità asimmetrica e areciproca, ne risulta uno stretto legame tra concetto e prassi. Prendersi cura non è un concetto astratto o una teoria impersonale: la cura non può che scaturire da un'attitudine interiore che si traduce in comportamento o azione concreta nella realtà, in situazioni e contesti specifici dell'esperienza quotidiana. Prendersi cura non può essere una mera prassi estrinseca, ma deve essere imprescindibilmente connessa ad una prassi interiore vissuta nell'esperienza dell'agente, che coinvolge il sentimento (la capacità di sentire qualcosa verso qualcuno), l'empatia (la partecipazione al vissuto dell'altro), la compassione (l'identificazione di sé nell'esperienza dell'altro). L'obbligo etico proviene spontaneamente dall'interno: non è e non può essere imposto coercitivamente da regole esterne, alle quali si obbedisce passivamente.

Prendersi cura è inoltre una prassi che si svolge nel tempo: è un processo, un compito, un impegno attivo, una tensione costante; dunque una virtù (in contrapposizione alla bioetica dei principi) che si acquisisce nell'abitudine del comportamento, sorretta e accompagnata da una forte motivazione personale. È la prassi della preoccupazione, dell'attenzione, della sollecitudine: volere il bene dell'altro, fare il bene all'altro, nella capacità di trascendere i propri interessi immediati emergenti nella situazione concreta e indipendentemente dal contraccambio, nella gratuità e

disinteresse, nella logica della beneficenza o benevolenza rispetto all'alterità.

In questo senso si potrebbe definire filosoficamente la cura come attitudine interiore e impegno attivo di preoccupazione/attenzione responsabile nei confronti di chi è vulnerabile.

Un ulteriore elemento dell'etica della cura e la pubblicizzazione e pubblicizzabilità del privato. Con l'etica della cura la sfera privata familiare e domestica acquisisce una rilevanza e uno spazio nella dimensione pubblica; le persone che imparano la cura e la fiducia nell'ambito familiare portano queste virtù nella vita pubblica, al contrario la mancanza di cura porta alla violenza dentro e fuori casa⁴⁵. L'etica della cura pone una peculiare attenzione alla crescita e all'educazione familiare dei bambini (mentre l'etica tradizionale è accusata di non avere posto a sufficienza questo problema): l'approccio basato sui diritti, se inteso in senso autonomo individualistico, tende a rafforzare un meccanismo che impoverisce il mondo etico⁴⁶. L'etica femminile punta sugli obblighi più che sui diritti; le obbligazioni morali sono più estese e più esigenti delle rivendicazioni di diritti⁴⁷. La cura sarebbe fraintesa se ridotta a tale logica; la cura non può che essere un gesto spontaneo

⁴⁵ V. HELD, *The Obligations of Mothers and Fathers*, in J. TREBLICOT (ed.), *Mothering: Essays in Feminist Theory*, Rowman & Allanheld, Totowa (NJ), 1984, p. 7.

⁴⁶ M. A. GLENDON, *Rights Talk*, Free Press, New York 1991. In questo senso alcune femministe ritengono che essendo il diritto (identificato con le leggi) posto in essere da uomini-maschi il diritto non sostiene le donne e i bambini contro la violenza (C.A. MACKINNON, *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1987).

⁴⁷ S. RUDDICK, *Maternal Thinking: Towards a Politics of Peace*, Beacon Press, Boston (MA), 1987.

gratuito generoso di partecipazione libera all'amore dell'altro e per l'altro.

La cura e la giustizia: tra teoria e prassi

Nell'ambito della riflessione filosofico-giuridica emerge la rilevanza del concetto di cura quale integrazione di senso della giustizia. Se cura e giustizia sono indubbiamente concetti diversi, la loro diversità non si pone in termini antitetici: la cura non sostituisce (quale alternativa) la giustizia; la cura non si identifica con la giustizia; ma la cura integra il senso della giustizia⁴⁸.

Se per giustizia si intende “dare a ciascuno il suo”⁴⁹, anche la giustizia presuppone la relazionalità, nel riconoscimento dell'uguaglianza (ossia della pari dignità tra esseri umani), della simmetria dei diritti (ad ogni uomo spetta il riconoscimento degli stessi diritti fondamentali di qualsiasi altro uomo) e della reciprocità (tra diritti e doveri)⁵⁰. La cura non sostituisce la giustizia e non la nega. Se la negasse porterebbe alla disuguaglianza e la cura rischierebbe di divenire affermazione del potere del più forte sul più debole. La cura non coincide con la giustizia: se coincidesse, si pretenderebbe dal diritto la sua eticizzazione. Ma ciò è strutturalmente impensabile ed impossibile.

⁴⁸ Sul rapporto cura e giustizia si veda anche L. PALAZZANI (a cura di), *Il diritto tra uguaglianza e differenza di genere*, Giappichelli, Torino, 2005.

⁴⁹ È la definizione che DOMIZIO ULPIANO introdusse nel Digesto e che costituisce la formulazione comune del significato del termine (cfr. J. PIEPER, *La giustizia* (1965), Morcelliana, Brescia, 2000, p. 7).

⁵⁰ F. D'AGOSTINO, *Giustizia. Elementi per una teoria*, San Paolo, Milano 2006; ID., *Parole di giustizia*, Giappichelli, Torino, 2006.

La cura integra la giustizia, essendone complementare. La cura consente il riconoscimento dell'altro non solo razionalmente come socius (ossia colui che appartiene al medesimo ordine coesistenziale), ma anche empaticamente come prossimo, passando dalla relazionalità sociale, razionale-astratta e imparziale-impersonale alla relazionalità personale ed interpersonale, sentimentale ed esperienziale.

In questo senso la cura giustifica, oltre alla giustizia, una peculiare attenzione per i soggetti deboli: embrioni, feti, infanti, bambini, anziani, disabili, emarginati, poveri, svantaggiati, indigenti (dalla relazionalità simmetrica alla relazionalità asimmetrica), indipendentemente da quanto è possibile avere in cambio. Giustizia e cura insieme consentono la piena realizzazione della dignità umana: la giustizia garantisce l'etica minima (l'uguaglianza simmetrica e reciproca); la cura, in bioetica, tende alla realizzazione dell'etica massima nella responsabilità empatica e nella sollecitudine altruistica e filantropica. La cura esige l'attenzione alle differenze nell'uguaglianza, alle reali condizioni umane nella diversità sessuale, cronologica e nella diversa salute o abilità: la cura si rivolge a maschi e femmine, a giovani e anziani, a malati e sani, ad abili e disabili. Calare la giustizia nelle condizioni umane reali e concrete consente la specificazione del concetto universale di giustizia⁵¹.

⁵¹ E. WOLGAST, *La grammatica della giustizia*, tr. it., Editori Riuniti, Roma, 1991. Cfr. anche B. CASTILLA, *La complementariedad varon-mujer. Nuevas hipótesis*, Rialp, Madrid, 1993; ID., *Persona femenina Persona masculina*, Rialp, Madrid, 1996; G.P. DI NICOLA, *Uguaglianza e differenza. La reciprocità uomo donna*, Città Nuova, Roma, 1988, I. MANCINI, *Il principio femminile*, in *Filosofia della prassi*, Morcelliana, Brescia, 1986, pp. 229-280; H. NAGL-DOCEKAL, H. PAUER-STUDER (hrsg.), *Jenseits der Geschlechterdifferenz*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a.M., 1993.

Non è sufficiente solo la giustizia; non è sufficiente solo la cura. La giustizia è necessaria; la cura ne inverte il senso. Giustizia e cura consentono la combinazione tra universalismo astratto e specificità concreta: la cura oltrepassa la giustizia nel riconoscimento del valore della solidarietà, in senso pubblico ed universale.

Per questa ragione l'etica della cura porta un importante contributo alla umanizzazione dell'agire. Emerge la rilevanza di una educazione e formazione ad un sapere umano che sappia porre l'enfasi oltre le capacità tecniche e le abilità professionali, puntando sulle capacità umane relazionali (del medico, dell'infermiere, dell'operatore sanitario, ma anche dei familiari, dei parenti e degli amici). È sempre più evidente l'importanza di una valorizzazione della relazione interpersonale, dell'attenzione e dell'empatia che nasca da una motivazione interiore che non si limiti al fare, ma pensi all'essere, nell'impegno verso l'altro e verso il bene dell'altro.

L'etica della cura mostra la necessità di opporsi al paternalismo e al contrattualismo nel recupero dell'autentico significato dell'alleanza terapeutica tra paziente e medico o operatore sanitario nella costruzione di un dialogo continuo interpersonale.

La bioetica della cura, nelle questioni di inizio vita, pone l'accento sulla complementarità uomo/donna e sulla interdipendenza madre/nascituro nel riconoscimento della responsabilità della madre nei confronti di chi è debole, contro il desiderio di onnipotenza del controllo tecnologico sul corpo e sulla sessualità; nelle questioni di fine vita evidenzia la necessità di una umanizzazione dell'assistenza al morente, in una ferma opposizione alla legalizzazione eutanasica ed in una promozione dell'accompagnamento nel

morire che si traduca in accudimento umano, sostegno, aiuto, vicinanza, prossimità⁵².

Ma l'etica della cura sollecita anche alla umanizzazione dell'agire in generale: si rivolge non solo all'operatore sanitario, ma ad ogni uomo (maschio/femmina), stimolandolo ad un atteggiamento esistenziale di relazionalità responsabile nei confronti di chi ha bisogno di cure, dei soggetti in condizione di debolezza. Si tratta di "far sentire la voce" di tutti coloro ai quali non prestiamo sufficiente attenzione, perché in condizioni esistenziali impercettibili (si pensi all'embrione) o sfumate (si pensi al malato terminale), o perché con abilità diverse (i disabili), o perché appartiene ad un diverso livello sociale o ad una diversa cultura.

⁵² E. D. PELLEGRINO, D. C. THOMASMA, *Per il bene del paziente*, tr. it., Cinisello Balsamo, Paoline, 1992; H. JONAS, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica* (1979), Einaudi, Torino, 1990.

PAOLA RICCI SINDONI

Femminismo e Chiesa cattolica

È a tutti noto l'esplicito carattere gerarchico della Chiesa cattolica, segnata dalla presenza dell'uomo-maschio ai vertici della sua organizzazione. Il fiorire del pensiero teologico femminista, soprattutto negli Stati Uniti e nell'Europa del Nord (ma anche in Italia) è stata, soprattutto nel Novecento, la reazione a questo impianto millenario, che risponde, secondo l'interpretazione dogmatico-ecclesiale, all'evento fondatore iniziale: Gesù è un uomo, si circonda di apostoli, tutti uomini, e anche se ci sono donne al suo seguito, sua madre in primis, queste finiscono con l'avere una funzione ancillare, dunque marginale.

Questo dato della tradizione perdura da duemila anni; l'aspetto più evidente è quello della negazione del sacerdozio alle donne, solennemente riconfermato nella nuova formulazione del Diritto canonico con il quale si ribadisce che l'ordine sacro è di esclusiva spettanza dell'uomo/maschio e che (cfr can. 30, *Codice di Diritto Canonico*), nella Sessione Ordinaria del 19 dicembre 2007, ha decretato: "Fermo restando il disposto del can. 1378 del *Codice di Diritto Canonico*, sia colui che avrà attentato il conferimento dell'ordine sacro ad una donna, sia la donna

che avrà attentato di ricevere il sacro ordine, incorre nella scomunica *latae sententiae*, riservata alla Sede Apostolica”¹.

Questo decreto generale, riconfermato nel maggio 2008, sotto il pontificato di Giovanni Paolo II e firmato dal Cardinale William Levada e dall’allora Arcivescovo Angelo Amato, rispettivamente Prefetto e Segretario della Congregazione per la Dottrina della Fede, ha inteso mettere la parola fine su questo argomento.

Non è senza effetto considerare, ad esempio, che le donne, viste in tale angolatura dispongono, per così dire, di sei sacramenti, invece che di sette. Ogni tanto questa questione riemerge nel dibattito teologico, per poi eclissarsi, anche nella prospettiva della teologia femminista cattolica che, come si vedrà, ha inteso in questi ultimi anni, mutare il suo obiettivo strategico.

¹ Si legga, al riguardo, il “Decreto generale circa il delitto di attentata ordinazione sacra di una donna” firmato dal Cardinale William Levada e dall’Arcivescovo Angelo Amato, rispettivamente Prefetto e Segretario della Congregazione per la Dottrina della Fede.

“La Congregazione per la Dottrina della Fede, per tutelare la natura e la validità del sacramento dell’ordine sacro, in virtù della speciale facoltà ad essa conferita dalla suprema autorità della Chiesa (cfr can. 30, *Codice di Diritto Canonico*), nella Sessione Ordinaria del 19 dicembre 2007, ha decretato: Fermo restando il disposto del can. 1378 del *Codice di Diritto Canonico*, sia colui che avrà attentato il conferimento dell’ordine sacro ad una donna, sia la donna che avrà attentato di ricevere il sacro ordine, incorre nella scomunica *latae sententiae*, riservata alla Sede Apostolica.

Se colui che avrà attentato il conferimento dell’ordine sacro ad una donna o se la donna che avrà attentato di ricevere l’ordine sacro, è un fedele soggetto al *Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, fermo restando il disposto del can. 1443 del medesimo Codice, sia punito con la scomunica maggiore, la cui remissione resta riservata alla Sede Apostolica (cfr can. 1423, *Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*).”

Il presente decreto entra immediatamente in vigore dal momento della sua pubblicazione su *L’Osservatore Romano* (30 maggio 2008).

1. Stante questo quadro, vale la pena ricostruire una sorta di genealogia della questione donna all'interno della Chiesa, partendo dal Concilio Vaticano II. Al di là delle poche battute di Paolo VI sul ruolo della donna alla fine del Concilio, questa importante evento ecclesiale non ha espresso nulla sulle pratiche discriminatorie del mondo femminile ad opera di quello maschile, né ad individuare possibile zone operative sulla sua funzione o sui suoi ruoli, così si esprimono le teologhe femministe cattoliche. I documenti conciliari parlano infatti – si veda la *Gaudium et Spes* – con un linguaggio neutro, rivolgendosi genericamente all'umanità, colta solo con occhi maschili.

Eppure proprio dentro quel grandioso evento qualcosa si muoveva, anche se ancora in modo, diciamo così, sotto traccia. L'idea nacque da una intuizione di Giovanni XXIII, che purtroppo non fece in tempo ad attuarla; fu infatti Paolo VI che, pur nella diffidenza e nell'imbarazzo dei Padri conciliari, invitò a partecipare da tutto il mondo 23 donne, religiose e laiche, che certo non stettero a guardare². Emblematico, meglio paradossale, fu l'inizio di questa allora impensabile avventura: martedì 8 settembre 1964, nell'aula delle udienze a Castel Gandolfo, Paolo VI dà l'annuncio ufficiale della partecipazione delle uditrici alla terza sessione del Concilio. In quell'occasione, qualche giorno dopo il 14 settembre, di fronte ai Padri conciliari riuniti in San Pietro, il Papa salutò le donne uditrici, dicendo che venivano da lui guardate con animo paterno, così da dare a tutta la società cristiana una maggiore visibilità.

Ma le donne non c'erano ancora! La Curia romana, assolutamente contraria a questo ampliamento, non le aveva

² Cfr al riguardo A. VALERIO, *Madri del Concilio. Ventitré donne al Vaticano II*, Carocci, Roma 2012.

ancora ufficialmente designate. L'elenco delle "nominate" apparve tre giorni dopo nell'"Osservatore Romano"; ormai le forze conservatrici si dovettero rassegnare. Naturalmente furono tenute a "debita distanza" anche dai colleghi uditori maschi: a tale scopo fu creato per le donne un bar separato da quello degli uomini, ma una coppia di messicani, Luz Maria Longoria Gama e Josè Alvarez Manero, entrambi invitati come uditori, si ribellarono a questa separazione. Possibile che una moglie ed un marito non potessero prendere un caffè insieme? Grande imbarazzo della Curia che alla fine cedette: ci sono foto che riproducono il gruppetto delle donne, laiche e religiose, che sorseggiano una bibita con un uomo!

Sempre questa coppia, molto agguerrita, riuscì in un altro – questo davvero più grande – miracolo, aiutate anche dalle altre donne: rileggendo lo schema XIII della *Gaudium et Spes* sulla famiglia, impostato secondo le linee della teologia scolastica, Luz Maria si mise a ridere spudoratamente, trovando che i concetti espressi fossero fuori della realtà e che andassero completamente riformulati. Così si esprime di fronte al padre conciliare che presiedeva questa commissione:

“A me non piace cosa sta dicendo. Trovo fastidiosa questa espressione di S. Tommaso per il quale il fine primario del matrimonio è la procreazione della specie, il secondo la complementarietà coniugale e il terzo il rimedio alla concupiscenza. Io personalmente ho avuto figli senza alcuna concupiscenza: essi sono stati tutti frutto dell'amore. Con tutto rispetto vi dico signori padri conciliari che le vostre madri vi concepirono senza timore della concupiscenza”³.

³ Ivi, pp.126-133.

Il testo fu radicalmente cambiato; non solo scomparve il termine “concupiscenza”, ma venne precisato come i fini del matrimonio non erano più limitati alla procreazione, ma all’amore sessuale coniugale, considerato come espressione fisica dell’affetto degli sposi. Non solo, si legge così nei verbali di quella Commissione, “si insisté nel diritto dei coniugi a pianificare la famiglia determinando il numero dei figli con mezzi leciti, e con la proclamazione esplicita dell’amore umano come uno di fini primari del matrimonio”. Anche il matrimonio diventava una via alla santità.

Chi pensava ad un ruolo “simbolico” delle donne uditrici, dovette presto ricredersi e tutto ciò continuò sino alla fine ad impensierire i padri conciliari, atterriti dall’idea che i numerosi documenti potessero essere stravolti da queste idee, per certi versi davvero rivoluzionarie.

Oltre a questa coppia battagliera, si può fare riferimento, sia pure per cenni, ad altre donne: la prima è una italiana, figura di spicco del CIF, centro italiano femminile⁴. Presidente dal 1962 sino al 1980 Alda Miceli contribuì alla preparazione e alla stesura di *Apostolicam Auctositatem*, dedicato al ruolo dei laici nella Chiesa e nella società. Ciò che volle sottolineare era che la donna, principalmente dedita al lavoro di cura all’interno della famiglia, doveva veder garantito anche il suo diritto ad entrare nel mercato del lavoro e ad essere sostenuta con tutti quegli strumenti di assistenza, che le permettessero di vivere dignitosamente sia nell’ambito privato che in quello pubblico. Convinta che le idee corrono più avanti della realtà, non si arrese mai a veder realizzato questo progetto: i suoi interventi conciliari lo testimoniano.

⁴ Cfr. M. CHIAIA, *Donne d’Italia. Il Cif, la Chiesa e il Paese dal 1945 agli anni Novanta*, Studium, Roma 2014.

Un'altra protagonista di primo piano fu Marie Luise Monnet, sorella di quel Jean, che è stato uno dei padri fondatori dell'Europa e che spesso lavorò con lui, sostenendolo nella costruzione di una politica europea sensibile ai valori della democrazia. Incontrando molte volte a Parigi l'allora nunzio apostolico Angelo Roncalli, poi divenuto Giovanni XXIII e ideatore del Concilio, si mise subito in mostra per il suo intenso lavoro di sensibilizzazione delle giovani generazioni, donne e uomini, che nelle classi medio-alte non riuscivano a trovare, accanto alla sicurezza economica, una formazione spirituale e culturale adatta. Partecipò a due commissioni conciliari, uno sull'apostolato dei laici e l'altra sulle realtà internazionali e l'indipendenza dei popoli, dimostrando una notevole capacità discorsiva e persuasiva, che impressionò non poco i Padri conciliari. Importante un suo appassionato intervento sulla promozione delle classi lavoratrici e sulla necessità che la gerarchia ecclesiastica divenisse più flessibile e aperta alla collaborazione con i laici.

La terza donna di grande calibro fu l'australiana Rosemary Goldie che, dopo varie esperienze di aggregazione femminile cristiana nel suo Paese, venne chiamata a Roma nel 1952 nel Comitato permanente dei congressi internazionali per l'apostolato dei laici, un organismo ecclesiale, allora molto attivo. In uno degli incontri conobbe personalmente mons. Giovanni Battista Montini, il futuro Paolo VI, con il quale ebbe continui contatti anche dopo la fine del Concilio. Fu lei ad auspicare, come si legge nei documenti interni conservati presso l'Archivio del Pontificio Consiglio per i Laici, "che la Chiesa – sono parole sue –

istaurasse con il mondo un dialogo non paternalistico, non clericalistico, non giuridista”⁵.

Quando il teologo Yves Congar suggerì di inserire in un documento una elegante espressione, paragonando le donne alla delicatezza dei fiori e ai raggi del sole, la Goldie rispose: “Padre, lasci fuori i fiori. Ciò che le donne vogliono dalla Chiesa è di essere riconosciute come persone pienamente umane”. Dai verbali risulta che le espressioni più intense contenute in uno dei documenti più significativi del Concilio, la Costituzione pastorale *Gaudium et Spes* porti anche il suo personale timbro.

Questa la scarna storia relativa alla prima, significativa comparsa della donna all’interno degli altri vertici ecclesiali. Ma, per strano che possa sembrare, la riflessione più generale sul ruolo della donna all’interno della Chiesa e della società interessò, dopo solo due decenni –e non poco –il Papa che ha autorizzato quella parte del Diritto canonico, riguardo all’ordine sacro solo per i maschi, ossia Giovanni Paolo II.

2. Karol Wojtyła, filosofo personalista di matrice fenomenologica, è sorprendentemente l’unico intellettuale, in ambito maschile, che nel Novecento abbia affrontato in modo sistematico una rigorosa ermeneutica del femminile, antropologicamente fondata. Vale la pena rileggere, ad esempio, il punto 22 della Lettera apostolica *Mulieris Dignitatem* : “ La Bibbia ci convince del fatto che non si può avere una adeguata ermeneutica dell’uomo, ossia di ciò che è

⁵ Cfr al riguardo A. VALERIO, *Madri del Concilio. Ventitré donne al Vaticano II*, cit., pp. 109-112.

<umano>, senza un adeguato ricorso a ciò che è <femminile>“⁶.

Densa considerazione antropologica, questa, che non può essere semplicisticamente ricondotta agli ormai acquisiti risultati delle scienze umane, la psicologia in primo luogo, che da tempo ha individuato le differenze psicologiche e comportamentali della struttura psichica della donna e dell'uomo⁷. L'affermazione del Papa, infatti, inerisce alla questione ontologica, al fatto cioè che il percorso occidentale del pensiero filosofico e teologico si è sempre disegnato su parziali modulazioni dell'essere umano, su parametri esclusivamente maschili, dunque limitativi in ordine alla più comprensiva densità antropologica di tutto l'essere umano. Quest'ultimo necessita di una essenziale integrazione, quella cioè che punti alla riscoperta delle qualità specifiche dell'essere femminile, senza le quali la comprensione dell'essere umano risulta impoverita⁸.

In tal senso Giovanni Paolo II offre motivi di riflessione e di approfondimento non solo all'antropologia filosofica, ma a tutto il pensiero femminile, almeno a quello più disposto a maturare una specifica identità di genere⁹ dentro le ragioni

⁶ Si citerà in seguito, nel testo, con la sigla MD. Altri principali scritti papali qui citati in sigla: *Redemptoris Mater* (1987, RM); *Christifideles laici* (1988, CfL); *Lettera alle donne* (1995, L).

⁷ La letteratura, al riguardo, è sterminata. Come esempio: J. MITCHELL, *Psicoanalisi e femminismo*, Einaudi, Torino 1976.

⁸ Ispiratrice di Karol Wojtyła è senza dubbio Edith Stein, fenomenologa husserliana come lui, prima di diventare carmelitana e morire ad Auschwitz. Cfr. E. STEIN, *La donna. Il suo compito secondo la natura e la grazia*, Città Nuova, Roma 1987.

⁹ Sull'ambiguità dell'uso del termine <genere>, impropriamente utilizzato solo per il femminile, si veda le osservazioni di M. A. GLENDON, *Dichiarazione alla sessione conclusiva della IV conferenza sulla donna*,

del coabitare in una realtà multipla, costituita cioè da femmine e da maschi. Si capisce, in tal senso, che la direzione del pensiero papale è rappresentato <essenzialmente> (nel senso fenomenologico del <darsi dell'essenza>) dalla *relazione*, per cui l'identità di ciascuno (della donna come dell'uomo) si definisce tramite l'incontro con l'altro da sé, su di un piano di <reciprocità> ¹⁰.

Superando l'uso, qualche volta strumentale di questo termine, spesso confuso con quello più compromesso di <complementarietà>, il Papa scava su questo nodo teorico, cercando di darne una più densa significazione antropologica. Dire reciprocità, infatti, non significa appellarsi alla generica convinzione che nelle relazioni umane occorre <compensare> le differenze, completandole a vicenda. Non vuol dire neppure reclamare l'incontro personale e sociale fra i due sessi come necessità storica, che va orientata strategicamente verso la neutralizzazione del conflitto, in nome della comune ed uguale umanità, che spegne la differenza.

Dire reciprocità significa invece per Wojtyła declinare in senso etico un necessario guadagno ontologico, quello che recuperando l'essere <di più> di tutto l'uomo, sa far fronte alla relazione tra i due sessi tramite lo scambio <reciproco> delle due differenti configurazioni dell'essere umano¹¹. La reciprocità, in altri termini, diventa l'anima della relazione

in AA.VV., *Il Papa scrive, le donne rispondono*, a cura di G.P. Di Nicola e A. Danese, EDB, Bologna 1996, p.314.

¹⁰ G.P. DI NICOLA, *Donne e crisi della modernità: aspetti peculiari della tradizione*, in AA.VV., *La donna per una cultura della vita. Rilettura della Mulieris Dignitatem a cinque anni dalla sua pubblicazione*, a cura di E. Rosanna e M. Chiaia, LAS, Roma 1994, pp. 131-172.

¹¹ Mi permetto di rinviare al mio *Ethos e grazia nella Mulieris dignitatem*, in *Ivi*, pp. 111-124.

solo perché, andando verso l'altro e <riconoscendolo>, si autentica il ritorno al proprio sé, custodendo la propria identità¹².

In tal modo l'opposizione polare fra identità e differenza, che anche oggi continua ad inquietare il pensiero femminista, sembra sciogliersi non certo in nome di un improbabile privilegio di un genere sull'altro, o sul difficile equilibrio fra due opposti paradigmi teorici, ma sulla convinzione che ogni identità che tocca e investe ogni essere umano – femmina o maschio – è differente da ogni altra e, dunque, esposta al gioco faticoso, ed insieme esaltante, delle relazioni umane, definite dalla comune volontà a <riconoscersi> per quello che si <è>, identità differenti¹³.

Quegli elementi costitutivi della femminilità, che le scienze umane hanno considerato come specifici tratti del suo porsi nel mondo, quali la sensibilità, la generosità, il prevalere della sfera emotiva su quella razionale ecc., non possono condurre – come ad esempio sostiene Carol Gilligan – a due etiche diverse, l'una, quella maschile, volta alla codificazione normativa del dominio e del potere, e l'altra, quella femminile, orientata alle pratiche di cura¹⁴. Significherebbe in tal modo ricostruire paradossalmente due visioni etiche del mondo oppositive e conflittuali,

¹² A. STAGLIANÒ, *La donna e la "sua" verità: la questione femminile come questione antropologica in Giovanni Paolo II*, in AA.VV., *Femminismo cristiano e cultura della persona. La donna nell'insegnamento di Giovanni Paolo II*, a cura di L. Santorsola, Cantagalli, Siena 2014, pp. 53-73.

¹³ Mi permetto di rinviare al mio: *L'io e l'altro: il cammino ella prossimità*, in "Dialoghi", II/2002, n.2, pp. 24-33.

¹⁴ Cfr. al riguardo C. CILLIGAN, *Con voce di donna*, Feltrinelli, Milano 1987.

reintroducendo –sia pure per vie diverse– gli antichi steccati segnati dalla disuguaglianza.

Poiché il lavoro di cura, specifico del femminile, inerisce alla qualità antropologica di tutto l'essere umano, si può supporre – almeno seguendo le intenzioni teoriche del Papa – che l'energia spirituale della donna, la sua differenza cioè, non è una proprietà legata alla sua marcatura biologica o psichica, ma una potenzialità etica rivolta a tutti. Tale direzione antropologica, arricchita dalla specifica capacità di donare comprensione e di dare amore, accresce in lei la convinzione che “Dio le affida *in modo speciale l'uomo*, l'essere umano” (MD n.30).

È stata notata la densità semantica del termine latino “*concreditur*” (presente nella Lettera apostolica), che dice “il senso del consegnare con fiducia”¹⁵, inserendo nel contesto filosofico contemporaneo un'idea forte del <principio femminile>, in grado – forse – di rappresentare “un contro movimento salutare” nei confronti della degenerazione delle relazioni personali e sociali.

Il procedimento teorico di Karol Wojtyła si muove – come è noto – all'interno del contesto rivelativo presente nell'Antico e nel Nuovo Testamento. Va notato al riguardo come il suo approccio teologico-narrativo, sostenuto da una solida giustificazione esegetica e simbolica, si muova al servizio della filosofia, ribaltando il tradizionale schema del “corso degli studi teologici”, là dove la filosofia, ancella del sapere teologico, fungeva da strumento propedeutico, destinato a fermarsi di fronte alla grande porta della teologia.

¹⁵ I. MANCINI, *Scritti cristiani*, Marietti, Genova 1991, p.225, citato da T. BUCCHERI, *La Chiesa, il Papa e le donne*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, p. 66.

Negli scritti papali, e non solo in quelli specificatamente dedicati alla questione femminile, questo movimento appare come capovolto, quasi a voler consegnare alla riflessione dei contemporanei il grande deposito di senso custodito dalla Scrittura, la cui lettura esegetica, teologica e simbolica, è in grado di gettare riflessi inaspettati sulla condizione umana.

Presentandosi come storia dell' incontro e della fedeltà, ma anche del conflitto tra Dio e il suo popolo, la Sacra Scrittura continuamente risveglia e approfondisce il pungolo della differenza, affidandoci, sin dal primo capitolo di Genesi, il paradigma antropologico dell' <altro>: “ Dio creò l'uomo a sua immagine: a immagine di Dio lo creò, maschio e femmina li creò” (Gn 1,27).

Il Papa invita, al riguardo, ad andare oltre il senso ovvio di questo super citato versetto biblico, chiedendosi implicitamente se tale statuto ontologico dell'uomo e della donna abbia sempre rappresentato, in una consequenzialità antropologica, teologica ed ecclesiale, il primato della comune umanità sulla determinazione della differenza. Detto in altri termini, e scegliendo due fra le possibili ipotesi interpretative di questo versetto, possiamo porre la prima ipotesi: “uomo e donna sono due differenti modi di essere della persona”, e la seconda: “ c'è di fatto una priorità creativa della persona in quanto tale, che si è espressa nella dualità dell'essere donna e dell'essere uomo”. Nel primo caso si pone l'accento sulla differenza, riconducibile – in una sorta di *reductio ad unum* – ad una identità neutra e vaga di persona. Nel secondo caso, invece, si vuol dire che Dio ha creato una unità duale, due volti dell'umano, capaci di

declinare comunicazione e reciprocità, scambio relazionale, compresenza di identità e di alterità¹⁶.

Insomma, uomo e donna non sono due differenti modi di essere della persona, non sono <due>, colti come referenti conflittuali o funzionali ad una presupposta unità della persona, come continuano a sostenere alcune frange del pensiero della differenza di genere¹⁷.

Il versetto di Genesi ci impone di andare <oltre>, per dimorare nel senso ulteriore della intenzionalità biblica, che sembra piuttosto suggerire la <trovata> di Dio della differenza dei sessi, come segnale potente dell'imperativo etico alla relazione, proprio a partire dalla priorità creaturale, dunque, ontologica della persona.

È a partire da questa essenza umana formata, che si può parlare di simile uguaglianza della creazione della donna e dell'uomo, entrambi chiamati a istaurare una rete di relazioni e tutte quelle modalità di incontro, che fondano e giustificano la differenza. Non è dunque la differenza di genere che fa la relazione; piuttosto è la relazione, l'incontro con l'altro, a costruire e ad animare la differenza¹⁸.

Il Papa è molto chiaro su questo punto: la vera novità della creazione è l'alterità colta come anima della relazione: "Non è bene che l'uomo sia solo" (Gn 2,18). L'essere solo, l'identità bloccata insomma, l'essere murato entro la propria autosufficienza, non rientra nella struttura dialogica della creazione. Per questo Dio aggiunse: "Gli voglio fare un aiuto

¹⁶ Cfr. L. GRYGIEL, *La visione antropologica della donna nel pensiero e nell'insegnamento di Giovanni Paolo II*, in *Femminismo cristiano e cultura della persona*. cit., pp. 37-52.

¹⁷ Cfr al riguardo: N. FUSINI, *Uomini e donne. Una fratellanza inquieta*, Donzelli, Roma 1995, pp. 56-68.

¹⁸ È la tesi opposta di quella sostenuta, ad esempio, da L. IRIGARAY, *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano 1985.

che gli sia simile”, letteralmente: “un aiuto che gli sia di fronte”. Il termine ebraico *ke-negdò* significa “faccia a faccia” (si veda anche Dt 5,4), perché nell’incontro-scontro l’identità si scomponga, si rifondi, e si ridefinisca grazie all’altro¹⁹.

L’ *altro* non è genericamente quello che sta vicino (il prossimo, appunto), ma colui che reclama ospitalità in nome di una intenzionalità dialogica impressa da sempre nello scenario della creazione. Dio crea “in principio” la nostra comune umanità, che invoca potenzialità relazionale, dialogia attiva, gratuità spontanea, ed è in nome di questa comune umanità – giustificata dall’ineludibile presenza dell’altro – a precedere e fondare la polarità uomo-donna.

È dunque da Genesi, dall’ <inizio> che l’antropologia duale riceve il suo sigillo e la sua garanzia, come più volte chiarisce il Papa nei suoi documenti ufficiali, oltre che nei numerosi interventi pubblici; basti pensare alle famose catechesi che dal 15 ottobre 1980 sino all’8 aprile 1981 hanno costituito una rinnovata <teologia del corpo>²⁰.

Non si trattiene inoltre il Pontefice ad attraversare anche la vicenda terrena del Figlio di Dio, Gesù di Nazareth, inventore, per così dire, di modi inusuali di relazione con le donne, come documentano molte pagine del Nuovo Testamento.

¹⁹ Su questi temi cfr. AA.VV., *Che differenza c’è? Fondamenti antropologici e teologici dell’identità femminile e maschile*, SEI, Torino 1996.

²⁰ Cfr. la raccolta dell’intera catechesi del Papa sulla corporeità nel maschile e nel femminile: *Teologia del corpo. III Ciclo di catechesi di Giovanni Paolo II alle udienze generali*, Paoline, Roma 1981.

Dal ruolo centrale della Madre, a cui il Papa dedica intense riflessioni in tutte le sue encicliche²¹, a Maria di Magdala, alle sorelle Marta e Maria, sino alla figura della Samaritana, l'attenzione al mondo femminile ai tempi di Gesù, funge da simbolica mimetico-narrativa²², per ridisegnare le sorprendenti coordinate, su cui si sono venute a maturare nuovi stili di relazione con la donna.

È nella parte finale della *Mulieris Dignitatem* che vengono presentati alcuni tratti della donna di Samaria, evocata da Giovanni (4, 7-30), in grado di indicare, nell'incontro con il Maestro, "l'intero significato della femminilità" (MD, n. 31).

A ben guardare, infatti, è proprio attraverso il dialogo con questa donna sconosciuta e straniera che il Nazareno affronta il tema centrale dell'identità dell'umano mediante una compiuta pratica di riconoscimento. Come si ricorderà, è il pozzo di Giacobbe, carico di ricordi biblici, a fungere da sfondo e ad accogliere il Maestro, stanco per il viaggio, quando giunge una donna venuta ad attingere acqua (v.7). Il dialogo scatta in modo naturale, nonostante i tanti elementi sfavorevoli suggeriti dal contesto storico-narrativo: siamo in una zona di confine di due paesi ostili e l'ora calda, che rende deserta la zona circostante, contribuisce ad avvolgere di sospetto ogni iniziativa di gesto e di parola tra i due sessi²³.

²¹ In questo contributo non ho intenzionalmente trattato la figura centrale di Maria, la Madre del Signore, pur così decisiva all'interno dell'ermeneutica femminile del Papa, volendo privilegiare gli aspetti antropologici, piuttosto che quelli teologici o, meglio, mariologici che ineriscono all'intero pensiero del Pontefice.

²² Cfr. P. RICOEUR, *Tempo e racconto*, 3 voll., Jaca Book, Milano 1989.

²³ E. BOSETTI, *La donna nel Nuovo testamento*, in *Donna ed esperienza di Dio nei solchi della storia*, vol.II,/1 della collana: *La donna: memoria e attualità*, LEV, Città del Vaticano 2000, pp. 46-116.

Non sembra affatto porsi alcun piano asimmetrico a quell'incontro; la donna risponde alla richiesta di acqua con un misto di ironia e di sorpresa: "Come mai tu, che sei giudeo, chiedi da bere a me che sono samaritana? Ché i giudei non sono in buoni rapporti con i samaritani" (v. 9). Il maestro non offre spiegazioni di tipo socio-politico, ma conduce la donna ad un progressivo riconoscimento del suo interlocutore: "Se tu conoscessi chi è colui che ti dice: Dammi da bere!" (v. 10).

Lo svelamento dell'identità, comunque, non avviene in modo diretto e autoritario, ma attraverso un conversare dialogico che crea progressivamente confidenza ed apre alla densità rivelativa della relazione. È proprio questa, infatti, che cattura la donna di Samaria, richiamata da quel dire enigmatico e profondo che promette acqua che disseta per sempre ..., finché il Maestro, con inaudita sapienza pedagogica, mette gradualmente la donna di fronte al suo essere più proprio, alle sue vicende personali, alla sua identità, tanto da farle esclamare: "Vedo, Signore, che tu sei un profeta" (v.19) A questo punto la dinamica narrativa tocca il suo apice: sembra ora essere in gioco non solo l'inaspettato riconoscimento dell'identità della donna, quanto la fisionomia propria di questo ignoto interlocutore.

C'è da chiedersi, al riguardo, perché il Nazareno confidi il segreto della sua identità proprio a lei, una donna straniera conosciuta per caso, che, pur stupita di quell'incontro, si mostra all'altezza di quelle confidenze, diventando da interrogata a colei che orienta sicura la conversazione. "So che sta per venire il Messia, detto il Cristo, il quale, una volta venuto, ci farà conoscere tutto" (v. 25). A cui Gesù risponde subito: "Sono io, che ti parlo" (v.26)

A nessuno il Maestro aveva mai detto esplicitamente questo, salvo al cieco nato, da lui guarito (Gv 9, 34-38).Nel

caso della Samaritana, si ha la sensazione che la donna scopra come il reciproco riconoscimento, legato alla bontà di quell'incontro, la restituisca alla sua storia e alla sua identità. Non le rimane che correre entusiasta a raccontare l'evento, senza dover più nascondere la sua vita, ch  anzi diventa la base stessa della testimonianza e dell'annuncio: " Venite a vedere un uomo che mi ha raccontato tutto ci  che ho fatto. Che sia forse il Messia ?" (v.29) Il riconoscimento dell'altro da s , garantito da una relazione pacificata, modulata da un conversare stringente, mosso da interrogativi e da volont  di comprensione, ha condotto la donna alla consapevolezza della sua identit  e alla condizione di apertura al riconoscimento dell'essere dell'altro. Le due identit  che qui si sono incontrate, non conducono ad una distinzione che genera separazione, ma ad una relazione segnata ad un linguaggio confidenziale, volto alla concretezza di due mondi, destinata per sempre ad incontrarsi.

L'ermeneutica del femminile di Giovanni Paolo II, nell'ottica di questa antropologia duale, non si ferma a disegnare in linea teorica l'essere specifico della donna, colta nella sua dignit  personale. L'orizzonte si allunga, per dirla ancora con Gadamer, cos  che ella   colta sia nella sfera privata (l  dove la maternit  ne assume l'alto valore simbolico), sia nell'ambito pubblico, quando esplicitamente nella *Christifideles laici* le viene affidato il compito di "assicurare la dimensione morale della cultura, la dimensione ci  di una cultura degna dell'uomo, della sua vita personale e sociale" (n.51).

L'affermazione del Papa non   di poco conto, n  si perde nelle vaghe declamazioni della "mistica della femminilit "

come stato qualche volta detto da parte femminista²⁴. Restituire anima e densità valoriale a modelli culturali, ormai logorati e frutto di una elaborazione, in gran parte di segno maschile, significa affidare al mondo femminile il lavoro della cultura, inteso come imperativo morale, come compito cioè nel prendersi cura della realtà esistente, per cogliere i livelli di incontro tra l'essere umano e il mondo, e lavorare per dare a questo incontro un volto nuovo, ordinato, animato dalla passione di capire. Lasciandosi sorprendere dalla novità di Gesù Nazareno, amore crocefisso, Dio vero e vicino, che rivela la misura della storia, che spezza le ovvietà delle attese troppo umane, che restituisce alla speranza la qualità rassicurante del tempo redento²⁵.

Il Nuovo Testamento, infatti – secondo la prospettiva del Papa – può essere visto come la rivelazione del fatto che la salvezza inizia come arte del vivere qui sulla terra, perché la vita stessa di Gesù fu una vita <salvata> dalla forma stessa del suo vivere. C'è stata nel Maestro una <pratica di umanità>, che la sensibilità femminile è in grado di meglio percepire, e che si dimostra come conformazione alla volontà di Dio, ossia come pensiero di Dio sull'umanità.

Fare cultura non significa definire una proclamazione di principi teorici, una costruzione astratta con cui interpretare il mondo, ma un lavoro comune – donne e uomini insieme – che reciprocamente si impongono di ritessere la trama

²⁴ L'espressione è di Betty Friedan, che con Mary Daly ha dato avvio ad una ricca fioritura di studi femminili di teologia cristiana. Cfr. per una visione d'insieme: G. FORNERO, *Il femminismo cristiano e la filosofia radicale postcristiana*, in N. ABBAGNANO *Storia della filosofia*, vol.IV, a cura di G. Fornero, F. Restaino, D. Antiseri, UTET, Torino 1994, pp. 471-495.

²⁵ Cfr. S. GRYGIEL, *"Dolce guida e cara". Saggi antropologici sul femminile*, Ares, Milano 1996.

sfilata, usurata del nostro tessuto sociale con il filo robusto della Verità, che c'è già, ma che bisogna incarnare nella fedeltà e nell'impegno, diventando essi stessi legami nuovi, segni di sutura tra le falle della storia e il <di più> del senso, il <di più> che è la verità delle cose e degli eventi umani colti alla luce della fede²⁶.

Ricostruire i tratti di una identità dinamica, non bloccata su logori stereotipi, né dispersa dentro modelli culturali autoreferenziali, significa anche affrontare la fatica di impiantare relazioni intersoggettive piene, fatte di tempo colmo, arricchito dalla fedeltà a Cristo e a se stessi, per neutralizzare così la nevrosi dei ritmi corti, dell'istantaneità di un presente senza radici, subito consumato dalla logica istintiva del bisogno. Perché una antropologia "concentrata sul mistero di Cristo", come più volte ripete il Papa, sia garante dell'identità personale e sia aperta alle relazioni con il mondo, non può permettersi l'alibi di stemperarsi in un vago e generico ethos, né nelle forme accattivanti dell'umanitarismo sociale, altrimenti si perde in filoni frammentati, deboli, fiacchi, bruciando quelle energie profetiche, che sostengono evangelicamente le fondamenta della "città sul monte", che danno sapore, come il "sale della terra", luce alla "lucerna sul lucerniere", di cui parla Matteo (Mt 5, 13-16).

Da qui il compito che Giovanni Paolo II affida alle donne nel dovere a ricostruire una cultura fedele al mistero della carità, libera da pretese assolutistiche, così che divenga principio ispiratore di un nuovo modo di vivere i rapporti

²⁶ Mi permetto di rinviare al mio: *Il muro invisibile. Etica della consegna e dottrina sociale della Chiesa*, in AA.VV., *Per ritessere la società civile*, a cura di T. Buccheri e P. Ricci Sindoni, Paoline, Milano 1998, pp. 13-39.

sociali, sprigionando le sue energie creative dentro questo nostro mondo oscuro e amato²⁷.

Il Papa, comunque, va oltre e non si contenta di delineare i tratti di una cultura rinnovata aperta al mondo; si rende conto infatti delle potenzialità spirituali e umane, ancora inesprese che le donne hanno da realizzare all'interno della Chiesa. “ La teologia, la liturgia, la catechesi, la prassi della carità, l'azione missionaria, il dialogo, la promozione umana hanno bisogno oggi più che mai dell'apporto del carisma femminile. È quindi necessaria un'assunzione sempre più ampia di responsabilità ecclesiali da parte delle donne, così che possano apportare – in collaborazione con gli uomini – <il proprio contributo originale all'arricchimento della comunione ecclesiale e al dinamismo apostolico del popolo di Dio> (CfL n.51)”²⁸.

Se queste importanti annotazioni sono disseminate nei vari documenti papali di fine anni Ottanta²⁹, è nel 1995, data della IV Conferenza mondiale di Pechino e proclamato dall'ONU anno della donna, che il Pontefice in numerosi interventi del giugno-agosto di quell'anno³⁰, oltre che nella splendida *Lettera alle donne* (29 giugno 1995) arricchisce e completa la sua ermeneutica del mondo femminile, allargando l'orizzonte antropologico alle più urgenti questioni sociopolitiche ed economiche del nostro tempo.

²⁷ Importanti osservazioni in T. BUCCHERI, *La Chiesa, il papa e le donne*, cit., specialmente le pp. 95-146.

²⁸ C. RUINI, *La donna nella prospettiva della Mulieris Dignitatem*, in *Le donne per una cultura della vita*, cit., p.44.

²⁹ Sull'evoluzione storica di questi temi cfr. P. VANZAN, *Per fare memoria e andare avanti*, in *Il Papa scrive, le donne rispondono*, cit., pp. 289-295.

³⁰ La raccolta dei vari documenti papali di quell'anno -1995- sono raccolti da G. P. Di Nicola e da A. DANESE in *Il papa scrive, le donne rispondono*, cit., pp. 37-136.

Colpisce in questa *Lettera* il tono familiare, quasi confidenziale con cui il Papa si rivolge alle donne, a tutte le donne: la giovane, la madre, la lavoratrice, la consacrata, la madre. Il suo intento non è quello di proclamare alcuni principi con tono solenne e autoritativo; ciò che sembra premergli di più è l'andare al cuore della persona e del suo vissuto personale e sociale. Il suo <grazie> non ha nulla di retorico e astratto – lo hanno percepito tante donne non credenti³¹ – perché la sua *riconoscenza* nasce dal *riconoscimento* dell'altra da sé, e dalla convinzione che il progresso umano di questa nostra travagliata storia interplanetaria debba passare attraverso la promozione della donna come soggettualità potenzialmente capace di imporre trasformazione.

Tutto ciò, grazie all'inedito e ancora inespresso valore antropologico che ogni donna deve saper accogliere in sé, accettando con stupore e impegno la propria identità sessuata, prendendo in consegna ciò che <è>, come qualcosa che è degno di continuare ad essere, tenendo fermo quello che è essenziale al suo stesso costituirsi come presenza femminile, lavorando con tenacia e saggezza perché possa essere custodito come qualcosa che è prezioso da proteggere³².

Non si tratta, dunque, di esaltare genericamente il valore della differenza, quanto riconoscere le enormi virtualità umane racchiuse in questa specifica configurazione ontologica, che pretende di essere incarnata nei concreti spazi sociali e storici. Parte da qui la considerazione del Papa

³¹ Cfr. ad esempio, l'intervento di Liliana Cavani rilasciato a Radio Vaticana in *Ivi*, p. 323.

³² Rinvio al mio: *Doni diversi, ma "reciproci"*, in *Ivi*, pp. 191-194.

relativa ai gravi ritardi con cui le istituzioni umane, le nazioni, la società civile, ed anche la Chiesa, si stanno muovendo, intralciando colpevolmente il cammino di liberazione del mondo femminile. “Responsabilità oggettive anche in non pochi figli della Chiesa” non sono mancate (L n.3), ed è il ritardo di questo processo di promozione umana che continua ad esporre le donne agli abusi e alle discriminazioni, che vanno dalla mercificazione della sua corporeità, sino alle forme subdole e sofisticate di sfruttamento della sua immagine. Di fronte alle sfide del nuovo millennio la voce del Papa si fa più intensa, affinché si abbattano tutti gli ostacoli che “ancora impediscono alle donne il pieno riconoscimento nella realtà sociale, politica ed economica” (L n.8).

Recuperando una fortunata espressione, da lui utilizzata sin dagli anni '80, relativa al “genio femminile”, Karol Wojtyła ne rilegge ancora le diverse sfumature, ricollocandolo all'interno del più ampio dibattito culturale, anche all'interno della Chiesa. L'ermeneutica del femminile, detto altrimenti, ha condotto ad una solida ricostruzione teorica dell'antropologia duale, al fine di sollecitare l'intera comunità umana a promuovere con ogni mezzo la funzione centrale della donna nella società, cogliendola nella prospettiva “di complementarità <iconica> dei ruoli maschile e femminile” (L n. 11). Ancora una volta il caposaldo dell'antropologia papale è con forza ribadito: l'identità di ciascuno è legata al riconoscimento nella relazione, nell'incontro riconoscente attraverso cui il rapporto di dominio viene neutralizzato nell'accettazione grata del valore antropologico dell'altro. È lo scenario teologico, centrato nell'irripetibile figura di Maria nella storia della salvezza e nella contemplazione del dinamismo vitale che attraversa il Dio trinitario, a condurre verso “le vie

ardue ma ineludibili dell'umanesimo integrale o, meglio, della comunione piena, dell'uguaglianza differenziata tra uomo e donna"³³.

È naturale che lo sguardo del Papa sia soprattutto rivolto al bene della Chiesa, ed anche in questa ottica non manca di spingere i credenti verso un nuovo modo di ricreare relazioni convincenti tra donna e donna, e fra uomini e donne, legati insieme ad un sorta di "etica della consegna", quella che stabilisce legami di solidarietà tra i vari soggetti sociali e si sostanzia del valore primario dell'«affidamento», attraverso cui non solo la vita trasmessa tramite la catena generazionale diventa cifra emblematica dell'essere consegnati" l'uno all'altro, ma anche il destino comune, proprio dell'esperienza sociale, appare segnato dai tratti dell'interdipendenza e della reciprocità, che sono altre parole etiche per dire mutuo sostegno, condivisione solidale, consegna vicendevole, pace sociale, insomma³⁴.

Che siano proprio le donne a doversi far carico di quella dialettica, che viene ad attivarsi in ogni contesto sociale tra l'ideale utopico e l'efficacia empirica? Si può pensare di sì, dal momento che l'ideale e l'efficacia, l'uno consegnato all'altra, può vertebrare gli ambiti vitali, sia dentro la Chiesa che nel vissuto civile, ricaricandosi di uno specifico timbro morale, rivolto al bene di tutti. A sua volta la durezza e l'opacità del vivere quotidiano, non più lasciati all'indifferenza o all'ostilità, consegnerà all'ideale utopico le sue prove e i suoi fallimenti, perché la volontà di vivere in

³³ P. VANZAN, *Per fare memoria e andare avanti*, cit., p. 294.

³⁴ Mi permetto di rinviare al mio *Sull'unità duale di maschile e femminile, Per una genealogia simbolica dell'umano*, in AA.VV., *Pensare altrimenti. In dialogo con Francesca Brezzi*, in "B@belonline/print". 16/17 2014, pp. 289-299.

una società buona sia sostenuta con tutto il suo bagaglio di mobilità e di flessibilità³⁵.

Si dirà che a questi appelli nobilissimi e teorici dovrebbero seguire gesti e iniziative sociali altrettanto nobili e concreti. Non è questo il compito del Papa, il cui tono profetico, sostenuto da una solida filosofia e da una teologia contemplativa, è un segnale fortissimo, che reclama da parte di tutti una seria verifica personale e sociale, e da parte delle donne una risposta che abbandoni la cultura triste della recriminazione, per vivere dentro queste potenti provocazioni con tenacia e volontà di riscatto.

Questa natura duale della antropologia di GP II finiva inoltre con il giustificare, diciamo così, la differenza di funzioni all'interno della Chiesa. E questo è il terzo punto che vorrei sottolineare, che, ancora una volta, si può trarre dalla riflessione di Wojtyła. Pari dignità creaturale, ma diversità di carismi e di funzioni, se è vero che la Chiesa, secondo una interessante intuizione del teologo von Balthasar fatta propria dal Papa, si regge su due principi, il principio petrino e quello mariano. Il primo di carattere strutturale – funzionale, il secondo profetico – missionario; l'uno non può stare senza l'altro e uno non può sostituire l'altro, proprio come succede nell' antropologia bisessuale.

Certo tutto questo non ha mai soddisfatto la teologia femminista e non solo l'ala più radicale, che ha interpretato questo stratagemma come l'abili per continuare a perpetuare discriminazioni e diseguaglianze all'interno del corpo ecclesiale. Va detto comunque che all'interno di queste riflessioni di Giovanni Paolo II, si sono in seguito allineati sia Benedetto XVI, che Papa Francesco. L'impressione prevalente è che quei nuclei teorici prodotti da Giovanni

³⁵ Cfr al riguardo R. CIPRIANI, *Donne e religioni*, in *Ivi*, pp. 99-105.

Paolo II non solo siano anche oggi inascoltati e non sufficientemente sviluppati dalla teologia e dalla pastorale ecclesiale, ma che siano messi da parte, anche di recente, dalle teologhe cattoliche italiane³⁶. Il loro approccio prevalente alla questione femminile nella Chiesa sembra orientato a mettere da parte l'uni-dualità ontologica del maschile e femminile, così che il timbro relazionale della differenza sessuale non fa che enfatizzare – a loro vedere – la categoria della relazione, dimenticando la specificità del mondo femminile e ricreando una indebita maschilizzazione delle questioni sociali ed ecclesiali.

3. È possibile comunque partire da un dato storico: se il Concilio Vaticano II non ha prodotto nulla in merito alla questione femminile – come notano amaramente le teologhe – le poche donne presenti sono riuscite a dare molto al Concilio o, meglio, alla Chiesa. Credo che questo possa dirsi il centro della questione: qualche volta è la Chiesa che offre qualcosa alle donne, ma è importante che qualche volta anche le donne offrano qualcosa alla Chiesa. La situazione infatti appare oggi paradossale: da un lato, la Chiesa – istituzione sembra aver accantonato, dopo gli anni '80 del secolo scorso, il problema della donna. Anche se, occorre dirlo, è di molto aumentata la presenza femminile negli organismi curiali anche a livello di alta dirigenza (si parla di un 30% di donne con incarichi importanti negli uffici della curia romana, anche in diplomazia internazionale, ad esempio, negli organismo decisionali anche di tipo finanziario). Dall'altro lato, però, specie in quest'ultimo

³⁶ Coordinamento Teologhe Italiane, *Teologia e prospettive di genere*, in P. CIARDELLA – A. MONTAN, *Le scienze teologiche in Italia a cinquant'anni dal Concilio Vaticano II*, Elledici, Torino 2011, pp. 163-191.

decennio – è del 2003 la nascita del Coordinamento delle Teologhe italiane – si assiste ad una grande fioritura di ricerche teologiche femministe che occupano cattedre delle università pontificie, che assicurano una presenza culturale di alto livello nelle “pratiche” femministe partecipando a dibattiti con le associazioni e centri laici di questo tipo, ma che non riescono ad uscire dal loro territorio di elezione, non interagendo sistematicamente nel dibattito teologico italiano, né con le usuali agenzie ecclesiali. In alcuni importanti volumi, dedicati al pensiero teologico del 900, non sono rappresentate, né alcuna firma femminile compare³⁷.

Conviene tentare di comprendere questa, diciamo così, stranezza per certi versi incomprensibile. Si proverà ad individuarne alcune cause, certamente parziali, visto la complessità di carattere storico e teologico che è qui sottesa. Nel recente volume del 2011 su “Le scienze teologiche in Italia a cinquant’anni dal Concilio Vaticano II”, compare una ampia trattazione della ricerca femminista, con la sua storia, le sue impostazioni metodologiche e le sue prospettive a firma del Coordinamento delle teologhe italiane.

Ne risulta una prospettiva della ricerca di grande interesse: le protagoniste, di indubbia qualità scientifica – cito, tanto per fare alcuni nomi, Cettina Militello, Marinella Perroni, Adriana Valerio, Stella Morra e molte altre – dimostrano di sapere interagire in modo costruttivo e creativo, valorizzando la riflessione e il lavoro comune, condiviso anche da protagoniste di altre confessioni cristiane, valdesi soprattutto, che le ha condotte a scegliere

³⁷ Cfr, ad esempio, AA.VV., *La teologia del XX secolo. Un bilancio*, tre volumi, Città Nuova, Roma 2003.

alcune coordinate teoriche e metodologiche, su cui vale la pena soffermarsi.

La prima sembra essere innanzitutto quello di costruire un unico approccio, cosiddetto “trasformativo”: sia che si indaghi sull’esegesi biblica o che ci si interessi di teologia fondamentale, liturgica o ecclesiale, l’obiettivo teorico e metodico rimane sempre quello di decostruire le letture androcentriche, ponendo in luce ogni forma di pregiudizio antifemminile, così da elaborare indagini critico-femministe, volte al pieno riconoscimento della soggettualità femminile dentro e fuori la Chiesa. La teologia è così colta, in altri termini, come strumento di liberazione da pregiudizi ideologici e da discriminazioni sessiste sia ecclesiali che sociali³⁸. Ne consegue – e questo è il significativo passo successivo – la necessità di rifiutare ogni forma dialettico-mediatrice propria del cosiddetto “pensiero *al* femminile”³⁹, quello cioè che mira al difficile ma necessario confronto con la “differenza” maschile, non proponendo interpretazioni antimaschiliste, ma prospettive elaborate da donne, alla ricerca di possibile punti di incontro tramite le pratiche intersoggettive e le relazioni di reciproco riconoscimento.

Su questa base le teologhe femministe cattoliche non esitano ad accogliere i paradigmi teorici e metodici dei cosiddetti *Gender Studies*, al fine di proporre una riflessione teologica quale strumento “per una auto-definizione soggettuale del femminile [...] e per l’autoprogettazione di una diversa soggettualità individuale e di una differente

³⁸ Cfr. Coordinamento Teologhe Italiane, *Teologia e prospettive di genere*, cit., pp.168-171.

³⁹ Su questo tema, che rispecchia una visione sostanzialmente condivisa da molte filosofe del femminismo cristiano, rimando a P. RICCI SINDONI - C. VIGNA, *Di un altro genere: etica al femminile*, Vita e Pensiero, Milano 2008.

configurazione del corpo sociale”⁴⁰ aperta alle più ampie questioni antropologiche, morali, ecologiche e pacifiste⁴¹. Pur convincendosi della resistenza del corpo rispetto ad un completo annullamento del sesso nell’indifferenziazione del *gender*, sono convinte che tale paradigma possa annullare di fatto le discriminazioni sessuali in nome del carattere socialmente costruito delle differenze tra uomini e donne⁴². Scrivono al riguardo:

“Chiamare in causa il *gender* è acquisire un elemento comparativo essenziale per l’analisi della soggettualità, che permette di capire l’identità come dato culturalmente determinato e definibile solo “specularmente” e “relativamente” per l’individuo/maschio e l’individuo/femmina[...]. Altra risorsa fornita dalla categoria di *genere* è la sua forte componente pratico/trasformativa che è connessa strutturalmente con l’indagine femminista: chi fa ricorso a *gender* usa una categoria analitica, critica, conoscitiva di interpretazione nuova ed altra [...]”⁴³.

Sembra perciò che questo gruppo di teologhe cattoliche non badino alle inevitabili derive soggettivistiche e libertarie dei *Gender Studies*, secondo le quali il limite imposto dalla determinazione sessuale può essere annullato da scelte individuali, nel loro caso sia di carattere metodologico, ma soprattutto teorico. Le teorie del *gender* – come si sa – tendono a omologare le differenze sessuali, annullando il sesso nel genere, in vista di un ribaltamento non solo delle sovrastrutture culturali e sociali che hanno determinato l’asimmetria discriminante dei rapporti sessuali, ma anche la

⁴⁰ Coordinamento Teologhe Italiane, *Teologia e prospettive di genere*, cit., p 186

⁴¹ *Ivi*, pp. 188-191.

⁴² *Ivi*, p. 184 e sgg.

⁴³ *Ivi*, pp. 185-186.

stessa conformazione antropologica radicata in Occidente e nella cultura cristiana relativa alla differenza corporea tra maschio e femmina. Mosse dal tentativo critico-trasformativo di decostruire i rapporti gerarchici tra i due sessi, sono in tal senso convinte che solo annullando la potenza simbolica del sesso sia possibile ricostruire rapporti non conflittuali e dunque paritari.

Pur rendendosi conto della impossibile ineliminabilità del corpo sessuato⁴⁴, non arretrano di fronte all'idea che l'identità della persona sia un costrutto sociale e che dunque il sesso possa essere considerato soltanto come un dato inerte, anatomico, fisico e nient'altro, fonte di discriminazione e di emarginazione. Si può perciò supporre – come sembrano ritenere – che l'essere donna o uomo significhi soltanto una minima differenza data in natura, e che non sia essenziale ai fini della costituzione personale? E che dunque può essere considerato come una pratica e un costrutto ideale e culturale da abbattere?

A queste obiezioni le teologhe italiane dicono di rifarsi alla teoria di genere dell'antropologa Gayle Rubin, che propone il cosiddetto *Sex-Gender System*, l'idea cioè che il rapporto tra sesso e genere possa essere definito come una relazione tra materia e forma (un pezzo di marmo e il David di Michelangelo). Ammette cioè, che c'è una differenza naturale, ma che questa non produce nulla, dal momento che i ruoli vengono determinati dalle strutture economiche e sociali⁴⁵. Dunque, anche questa forma apparentemente più morbida di *Gender System* non fa che ricadere nella trappola cognitivista e cartesiana: il dato naturale, il sesso, è la *res extensa*, la “materia” che ci definisce biologicamente, ma

⁴⁴ Ivi, pp. 186-187.

⁴⁵ Ivi, p.185.

solo la *res cogitans*, ossia le nuove pratiche culturali sono in grado di annullare le differenze e di formare nuovi modelli “umani”, né maschio, né femmina, neutrali insomma. Se il buon senso risponde che invece la donna esiste e, pur giustamente rivolta a realizzare una piena parità, sa di essere diversa, se non altro perché capace di fare figli, si risponde così:

“Credo che la vera liberazione, la vera uguaglianza, può arrivare soltanto con la scienza e con la tecnica. Che cosa è che differenzia radicalmente l'uomo dalla donna e concede a lui di lavorare come vuole? Il fatto che lui non deve fare figli, non ha disturbi mensili, non ha da crollare sotto il peso della gravidanza o da allattare i bambini e così via. Ebbene si passi questa incombenza alle macchine, ovvero alle incubatrici. Prima o poi dovrà pur essere possibile mettere in una incubatrice un uovo femminile e un seme maschile, e tornare nove mesi dopo a ritirare il bambino. Se ne parla ancora per scherzo, ma non credo sia più difficile che andare sulla luna. A questo punto non ci sarebbero più che delle differenze insignificanti, fra l'uomo e la donna. Mi rendo conto che questa rivoluzione biologica sarebbe sconvolgente per i suoi effetti psicologici, ma d'altra parte non mi sembra affatto necessario che, per il semplice gusto di restare donna, nel senso tradizionale della parola, si abbia da soffrire anche fisicamente”⁴⁶.

Questa è la possibile deriva del *Gender*, che contrasta radicalmente con il paradigma della differenza sessuale, su cui occorre – a mio avviso – continuare ad insistere, se non altro per recuperare una visione unitaria della persona, nella

⁴⁶ Cfr. Sono debitrice di questa citazione a M. T. RUSSO, *Differenze che contano. Copro e maternità nelle filosofie femministe*, G. Landolfi editore, Roma 2013, p. 51.

sua specificità psico – somatico – spirituale, come per prima Edith Stein aveva delineato⁴⁷. L'idea della differenza, insomma, può continuare ad essere un paradigma convincente, strategico per la valorizzazione del mondo femminile nella Chiesa e nel mondo. Tale modello duale va meglio articolato di quanto sia stato fatto negli anni 80-90 del secolo scorso e, dunque, non più colto come barriera tra due mondi distinti, espressione di separazione e di inevitabile conflitto, ma come risorsa antropologica, come valore aggiunto per la difesa della propria ineliminabile identità, che va riconosciuta anche passando per la determinazione dei due sessi. La differenza, in altri termini, declina una uguaglianza differente, entro cui la reciprocità “fra” donna e uomo non venga vissuta in modo statico, ma – come dire – asimmetrico. Nel senso cioè che nella relazione intersoggettiva, il sesso non sia colto nella sua inerte datità naturale, ma informi tutta la persona e il suo habitus antropologico che rende uguali e al contempo diversi⁴⁸.

Difficile pensare che il corpo sessuato possa costituire un dato da decostruire, se lo si colga come sacramento da compiersi anche nella propria interiorità – siamo unità inscindibile di corpo e spirito – e siamo donna e uomo non solo per i nostri differenti organi genitali, ma in quanto riusciamo a fare del nostro corpo uno spazio di incontro e strumento di relazione⁴⁹. La reciprocità tra uomo e donna

⁴⁷ Cfr al riguardo A. ALES BELLO, *Dalla “neutralità dell’umano alla differenza di genere. L’antropologia duale in Edith Stein*, in *Pensare altrimenti. In dialogo con Francesca Brezzi*, cit., pp. 21-34.

⁴⁸ Mi permetto di rinviare al mio *Fra natura e cultura. Note antropologiche ed etiche sulla differenza tra i due sessi*, in AA.VV., *Di un altro genere: etica al femminile*, cit., pp. 21-49.

⁴⁹ Cfr. L. PALAZZANI, *Sex/Gender: gli equivoci dell’uguaglianza*, Giappichelli, Torino 2011.

perde così il suo aspetto retorico ed edificante, giustamente contestato dalle femministe, per ricostruirsi ogni volta nell'asimmetria, nel senso che il ruolo di chi dà e di chi riceve, di chi offre e di chi accoglie sia continuamente e agilmente scambiato tra i due soggetti, chiamati sempre a trascendersi, ad andare oltre i propri limiti soggettivi e parziali, guadagnando in tal modo relazioni umane sempre più pacificate e feconde⁵⁰.

È un compito che ci sta davanti: perché la speranza non sia soltanto l'orizzonte aperto all'ulteriorità delle cose possibili, ma anche garanzia del legame fra ciò che di poco si dà nel presente e ciò che di molto ci viene dal futuro.

⁵⁰ Cfr. F. BREZZI, *Piccolo manuale di etica contemporanea*, Donzelli, Roma 2012.

MARIA TERESA RUSSO

***Donna ed educazione amorosa nel pensiero di
Julián Marías***

***Julián Marías e la dualità della condizione
sessuata***

Allievo e amico di Ortega y Gasset, Julián Marías¹ ha dedicato diversi scritti al ruolo e alla condizione storica della donna, anticipando una serie di riflessioni che saranno oggetto solo più tardi della speculazione filosofica². Nel prologo de *La mujer en el siglo XX*, scritto nel 1979, il filosofo confida che il tema della donna, della sua condizione e delle sue possibilità, lo ha interessato per circa

¹ Valladolid, 17 giugno 1914 - Madrid, 15 dicembre 2005. Si veda l'autobiografia in tre volumi J. MARÍAS, *Una vida presente. Memorias 1, 2, 3*, Alianza editorial, Madrid 1988-1989. Per una trattazione più ampia dei temi oggetto del presente saggio si veda: M. T. RUSSO, *Corporeità e relazione. Temi di antropologia in Ortega y Gasset e Julián Marías*, Armando, Roma 2012.

² Per citarne solo alcuni: i capitoli intitolati *La figura de la mujer e Razón vital: masculina y femenina*, in *Antropología metafísica* (1970), Alianza Editorial, Madrid 1995³, rispettivamente pp. 142-148 e 149-155; i saggi *La mujer en el siglo XX*, Alianza Editorial, Madrid 1980, che raccoglie una serie di riflessioni in parte elaborate in un ciclo di conferenze tenute a Madrid, nel biennio 1976-1977 e *La mujer y su sombra*, Alianza Editorial, Madrid 1986; il capitolo *El descubrimiento del niño y la presencia de la mujer*, in *La educación sentimental*, Alianza Editorial, Madrid 1992, pp. 221-231.

cinquant'anni, anche per i profondi cambiamenti storici e sociali. Aggiunge poi con certa audacia che il suo saggio *Antropología metafísica*, precedente di un decennio, è stato il primo libro filosofico a prendere in considerazione seriamente l'esistenza della donna nella società e, soprattutto «che la vita umana si realizza in due forme inseparabili ma irriducibili: uomo e donna»³. Nella sua autobiografia, dichiarerà: «Questa convinzione è il nucleo del libro e gran parte di esso ne è lo sviluppo. Ho avuto modo di vederlo e di pensarci perché la mia vita è consistita essenzialmente nel mio orientamento verso la donna che vi aveva occupato un posto decisivo da tutti i punti di vista e, naturalmente, quello dell'attenzione e del pensiero. Senza questa esperienza, la dottrina esposta nel libro sarebbe stata possibile solo in modo astratto, inerte, senza evidenza, come è accaduto tante volte nel corso della storia. Nel mio libro era l'espressione e la concettualizzazione antropologica di una lunga e complessa serie di esperienze vitali, che mi avevano permesso di scoprire la diversità della condizione maschile e femminile, i loro rapporti reciproci e le loro possibilità»⁴.

Ciò che attrae il filosofo è quel misto di intellegibilità e di mistero che caratterizza la donna, aspetto che rende l'indagine su di lei sempre complessa e insufficiente.

«La donna rappresenta un massimo di *intellegibilità*, perché è persona, e l'unico elemento realmente razionale è la vita umana. Allo stesso tempo, un massimo di differenza rispetto all'uomo, perché è l'altra forma in cui questa vita si

³ Cfr. *La mujer en el siglo XX*, cit., p. 9.

⁴ *Una vida presente. Memorias 2 (1951-1975)*, cit., p. 352.

dà, irriducibile nella sua peculiarità. Detto in altri termini, è un *mistero*, ma con possibilità di comprensione»⁵.

Sei anni dopo il saggio *La mujer en el siglo XX*, Marías riprenderà queste considerazioni in un nuovo scritto dedicato alla donna: *La mujer y su sombra*. Il saggio, frutto anche del corso universitario *Las relaciones personales*, tenuto fino a metà del 1985 e da alcune conversazioni con l'amica Maria Presen, si presenta come una riflessione di carattere antropologico sulle variazioni sociali e storiche della condizione della donna con una nuova prospettiva, come egli stesso preciserà nella sua autobiografia: "più concentrato nel puramente personale e nelle diverse zone dell'intimità. Un rinnovato tentativo di comprendere la donna come *persona femminile*, simile all'uomo riguardo al primo elemento, profondamente differente riguardo al secondo, inseparabile e irriducibile. Nel saggio si esploravano più da vicino, giustamente nelle dimensioni di intimità personale, le relazioni possibili tra uomo e donna, le loro meravigliose possibilità e i rischi che le minacciano"⁶.

Anche se sono trascorsi più di trent'anni dalle analisi di Marías, l'approccio dei suoi scritti e gli interrogativi di fondo risultano di notevole interesse. Da un lato è da rilevare come un dato originale l'attenzione da parte di un filosofo nei confronti di temi trattati in quegli anni quasi esclusivamente nell'ambito del pensiero femminista, dall'altro alcune riflessioni –accanto ad altre più datate– sembrano anticipare diverse problematiche legate agli sviluppi delle condizioni di vita della donna.

⁵ *La mujer y su sombra*, cit., p. 209.

⁶ *Una vida presente. Memorias 3 (1975-1989)*, cit., p. 329.

In effetti fin dal 1947, nel saggio *Introducción a la filosofía*⁷, Marías nell'ambito dell'analisi delle forme sociali ha dedicato attenzione non soltanto ai cambiamenti intervenuti nella famiglia e nella condizione della donna, ma anche al significato stesso della differenza sessuale. Il mutamento di prospettiva ha riguardato sia l'accezione del termine "uomo", sia le attività generalmente concesse alla donna. In passato, secondo Marías, il termine "uomo" anziché essere usato per designare genericamente la "persona", si è riferito invece al "maschio", sicché la donna, in quanto appartenente alla specie umana, è stata considerata "uomo". Ne è derivato un insieme di equivoci, anche linguistici, tra "uomo" e "donna": "Tutte le volte che la donna si è 'umanizzata', ossia ha arricchito il suo repertorio vitale con nuove possibilità *umane*, la grossolanità abituale di maschi e di femmine lo ha interpretato, quasi sempre con notorio errore, come una 'mascolinizzazione'"⁸. Per questo motivo, alla donna è stata negata una serie di attività, con il risultato di confinarla in una gamma di opportunità di scelta estremamente ristretta.

Marías saluta con favore i cambiamenti sociali intervenuti, che hanno condotto a considerare le donne "persone" e ad aprir loro molteplici strade, da molti demonizzate come "mascolinizzazione". Tuttavia non nasconde alcune riserve, dovute a due innegabili problematiche in questa emancipazione. La prima è una conseguenza della perdita di forme sociali predeterminate, che consentendo alla donna la possibilità di scegliere tra

⁷ Cfr. *Las formas sociales*, in *Introducción a la filosofía*, capitolo 1 § 16, in J. MARÍAS, *Obras*, Revista de Occidente, Madrid 1982, vol. II, pp. 1-367.

⁸ *Ivi*, p. 53.

molte opzioni, è tuttavia fonte di un certo disagio e instabilità: è sempre possibile essere altrimenti e altrove. La seconda problematica riguarda la relazione stessa con la donna, costantemente messa in discussione dall'imprevedibilità delle sue scelte nelle diverse circostanze, per cui non vi sono più "forme vigenti" che regolano i rapporti tra uomo e donna⁹.

Tali considerazioni sono oggetto di un'analisi più squisitamente antropologica nel saggio del 1954, *La estructura social*, dove Marías affronta la questione della differenza tra uomini e donne, che introduce una determinazione significativa nell'essere persona¹⁰.

"Le 'persone' sono metà 'uomini' e metà 'donne'. Ma significano forse sempre la stessa cosa queste tre parole? E, in secondo luogo, sono sempre nello stesso rapporto o, per meglio dire, negli stessi rapporti? La differenza più profonda, sebbene apparentemente sottile, deriva dal fatto che uomini e donne risultano secondariamente persone, o piuttosto che le persone siano, in una seconda determinazione, uomini e donne; vale a dire che la priorità si può assegnare o alla dimensione comune, personale – se si preferisce, umana – o alla disgiunzione sessuata – uomo, donna – in cui si presenta la convivenza. In ogni unità sociale è decisivo lo stato di questo equilibrio: può pesare decisamente da una parte o dall'altra, o invece oscillare tra le due"¹¹.

Il fatto che nella vita sociale a volte si dia priorità ai modelli di distinzione (uomo/donna), altre volte a quelli più

⁹ Cfr. *Ivi*, p. 54.

¹⁰ *Las relaciones humanas*, in *La estructura social*, in *Obras*, vol. VI, Revista de Occidente, Madrid 1969, pp. 371-373. Scritto nel 1954, pubblicato nel 1955, quarta edizione nel 1964.

¹¹ *Ivi*, p. 371.

generali (persona) porta con sé importanti conseguenze. La prima è il carattere fondamentalmente maschile del mondo, dove predominano gli stili di vita – usanze – degli uomini, per cui la donna deve ritagliarsi la sua porzione di mondo all'interno di questo. Ciò comporta che si debba sottomettere “a un *vago e indeterminato* orizzonte di usanze negative”, la cui inosservanza è percepita come socialmente inaccettabile. Marías utilizza la coppia *solencias-insolencias*¹² per distinguere ciò che è solito farsi in un certo modo (*solencias*), che storicamente ha pesato soprattutto sulla donna, dalla sua violazione, rappresentata dall'insolenza¹³. Il fenomeno dell'insolenza possiede una certa irrazionalità che ha condotto a giudicare insolenti certi comportamenti della donna, come cominciare a uscire da sola, studiare all'università, ecc.

“La pressione esercitata abitualmente sulla donna è negativa; non la porta a fare una cosa o un'altra, ma piuttosto a *non fare*, a meno che non vi sia un esplicito accordo sociale che quella azione o comportamento siano socialmente leciti. È superfluo sottolineare quanto tutto ciò significhi limitazione, paralisi e impoverimento”¹⁴.

D'altra parte, Marías intravede anche un aspetto positivo in questa dimensione indubbiamente costringente di selezione o rinuncia, che ha condotto la donna a non poter svolgere qualsiasi attività: l'averla preservata dalla trivialità e dalla volgarità che comporta l'essere disposta a fare qualsiasi

¹² Si veda anche: *Solencias e insolencias* (1955), in *Obras*, vol. VI, pp. 512-516.

¹³ “Una universale consuetudine (*solencia*) ha gravitato per secoli sulla parte femminile dell'umanità”. *Ivi*, p. 514.

¹⁴ *Las relaciones humanas*, cit., p. 372.

cosa¹⁵. Se pertanto la donna è costretta a restare al margine, è pur vero che questa emarginazione è anche il motivo della maggiore attenzione che i gruppi di donne sottomessi alla pressione di usanze negative possono suscitare nella vita collettiva.

La differenza sessuale è stata oggetto di interesse da parte del filosofo fin dai primi suoi scritti. Egli la ritiene la determinazione della struttura corporea più difficile da analizzare teoricamente, in quanto eccede la dimensione puramente somatica. Un primo elemento chiarificatore è la differenza tra sessuato e sessuale: sessuato fa riferimento a una condizione, dalla quale dipende l'attività sessuale. La vita umana nella sua struttura empirica¹⁶ si realizza in una "dualità disgiuntiva" (*dualidad disyuntiva*), quella tra uomo e donna, che è ben più di una semplice differenza: si tratta di una relazione di polarità, in cui ciascun sesso co-implica e complica l'altro, senza opposizioni. "La condizione sessuata non consiste, pertanto, nei termini della disgiunzione, ma piuttosto nella disgiunzione stessa, vista alternativamente a partire da ciascuno dei suoi termini"¹⁷. Non costituisce una

¹⁵ "Questa selezione imposta dalla società alla donna, questo 'scegliere' rigoroso al quale si è vista obbligata, al margine della sua decisione personale, ha però prodotto in lei quella peculiare *eleganza* che la donna possiede se paragonata all'uomo, fatte salve tutte le differenze e qualificazioni individuali". *Ivi*, p. 373.

¹⁶ La nozione di "struttura empirica della vita umana" è uno dei cardini dell'antropologia di Julián Marías. Indica quei caratteri stabili e universali dell'esistenza dell'uomo –denominati *proprium* dagli aristotelici– che rappresentano la modalità di inserimento dell'uomo nella storia e le condizioni previe di ogni vita umana quando si realizza nel tempo. È in definitiva l'uomo stesso, con quell'insieme di circostanze che appartengono ad ogni vita reale storicamente realizzata, la quale risulta configurata sempre in un determinato modo. Cfr. *Antropología metafísica*, cit., pp. 74-75.

¹⁷ Cfr. *Ivi*, p. 379.

separazione del mondo umano in due metà, ma una sorta di “campo magnetico”, che rende possibile un dinamismo interno alla struttura sociale, in cui vi è attrazione e influenza reciproca. Nessun comportamento è dunque asessuato, in quanto porta con sé sempre le caratteristiche specifiche di questa appartenenza, entro la quale si sperimenta la realtà in modo peculiare.

Mariás osserva che la filosofia ha pressoché ignorato per secoli la questione della dimensione sessuata, non tematizzandola adeguatamente, mentre la dimensione sessuale è stata indagata sempre più a fondo dalla biologia, dalla fisiologia e dall'anatomia. E se alla psicoanalisi freudiana va attribuito il merito di aver assegnato al sesso il giusto posto nell'antropologia, va anche riconosciuto il suo errore di averne dato un'interpretazione “sessuale” e non sessuata, finendo così per rendere inintelligibili tante manifestazioni della vita umana¹⁸. Freud non ha distinto il sessuato dal sessuale, rendendo il primo secondario rispetto al secondo e producendo un'ipertrofia del sessuale che ha danneggiato la giusta considerazione da assegnare alla condizione sessuata, come modalità fondamentale di installazione nella realtà, non solo biologica, ma psichica e sociale.

Si tratta di una dimensione ineludibile, che costituisce la prospettiva e l'orizzonte di qualsiasi esperienza, giacché non esistono comportamenti *asessuati*. Ciò che nell'uomo non è sessuato, non è neppure umano¹⁹.

«ogni realtà, persino le più remote dalla sessualità –il mangiare, la comprensione di un teorema matematico, la

¹⁸ Cfr. *Ivi*, p. 125.

¹⁹ Cfr. *La mujer en el siglo XX*, cit., p. 158.

contemplazione di un paesaggio, un atto religioso, il vissuto di un pericolo – si vive a partire dall’installazione nel sesso e, di conseguenza, in un contesto e da una prospettiva che non si può ridurre all’altra»²⁰.

L’irriducibilità della dimensione sessuata a quella sessuale è un aspetto di grande rilevanza antropologica che Marías cerca di esemplificare nelle sue manifestazioni. Ad esempio, a differenza della sessualità animale, che è transitoria e relativa alle epoche dell’accoppiamento, è proprio la condizione sessuata a spiegare la permanenza della funzione sessuale nell’uomo, che non è regolata solo da un orologio biologico e proprio per questo può essere esercitata intenzionalmente in un preciso momento o, al contrario, procrastinata. Inoltre, mentre la condizione sessuata riguarda la vita intera, l’elemento sessuale si riferisce solo a certi aspetti e momenti dell’esistenza: tutte le azioni che compongono la condotta umana sono sessuate, ossia realizzate a partire da una condizione maschile o femminile, ma non tutte le azioni hanno carattere sessuale²¹.

Egli rifiuta un’antropologia della neutralità dei sessi, che annullando la differenza può produrre effetti inquietanti o l’affermazione di un’uguaglianza indifferenziata tra uomo e donna, propendendo, invece, per una concezione che definisce di “equilibrio dinamico costituito da disuguaglianza e tensione, che mantiene l’uomo e la donna *alla pari*, proprio perché sia possibile la forza e pienezza del loro incontro, il loro confronto, la loro polarità attiva”²². Fin dai primi saggi, in Marías troviamo sempre inseparabili i due interrogativi fondamentali di ogni indagine antropologica:

²⁰ *Antropología metafísica*, cit., p. 124.

²¹ Cfr. *La educación sentimental*, cit., p. 255.

²² *Antropología metafísica*, cit., p. 140.

“chi sono io?” e “cosa sarà di me?”. Non si possono dissociare, giacché se si risponde al primo nella direzione dell'autonomia, si diventa fragili e vulnerabili; se si risponde al secondo, l'accento sul “cosa” rischia di rendere incerta la nostra identità di persone. Ma il “chi sono?”, in quanto domanda in prima persona, ha come soggetto un io che è uomo o donna, anche se non se ne indica il genere: la domanda sull'identità, o meglio, sulla medesimezza, richiede dunque la specificazione della condizione sessuata, esige una risposta alla domanda su “chi è” la donna.

Nel rispondere, occorre guardarsi sia dal rischio del neutralismo, che riduce a fatto culturale la mascolinità e la femminilità, sia dalla radicalizzazione della differenza, intesa in chiave oppositiva e dialettica. Sono difetti riscontrabili in tutte le analisi che intendono prescindere dalla nozione di natura umana, per cui finiscono per affermare una femminilità de-umanizzata, o in quelle che, annullando qualsiasi specificità, riducono la donna “all'umano con qualche differenza”²³.

La condizione sessuata non è relativa solo al corpo, ma riguarda la totalità della persona. Questa posizione risulta di estrema importanza se la si confronta con le più recenti *Gender Theories*, che, operando una distinzione tra *Sex* e *Gender*, considerano il primo influente e marginale rispetto alla scelta della propria identità e orientamento sessuale²⁴. Per Marías, o si è sessuati o non si è per nulla, nel senso che la differenza sessuale non è accidentale, ma costituisce un modo di proiettarsi nel mondo della vita, determinando un orientamento dell'intero essere. «Persone,

²³ Ivi, p. 156.

²⁴ Sul tema rimando a M. T. RUSSO, *Differenze che contano. Corpo e maternità nelle filosofie femministe*, Ladolfi, Novara 2013.

senza altre determinazioni, non esistono. Le donne non sono persone senza determinazioni, e neppure gli uomini. Io sono una persona maschile. L'idea di persona senza determinazioni è una pura astrazione. La persona si realizza nella forma di uomo o nella forma di donna, entrambi integralmente personali ma ugualmente irriducibili»²⁵.

Modernità e condizione femminile: luci e ombre

Il XX secolo ha rappresentato una rivoluzione nella condizione della donna dagli evidenti risvolti positivi, ma è innegabile che abbia prodotto anche una crisi di identità nel soggetto femminile. Crisi –sottolinea Mariás– significa disorientamento, il “no saber a qué atenerse”, secondo l'espressione di Ortega, che ha condotto la donna a interrogarsi su se stessa, non a livello individuale sul senso della propria biografia, fenomeno non nuovo nella storia, bensì collettivamente su cosa significa essere donna, aspetto in passato dato per scontato. È interessante osservare che la domanda “cosa significa essere donna?” sia anche una domanda maschile, giacché non è possibile separare la definizione della donna dal riferimento all'uomo²⁶. La difficoltà nel rispondere produce pertanto un duplice disorientamento: della donna rispetto a se stessa e dell'uomo rispetto alla donna. I motivi storici sono molteplici, ma Mariás individua una delle principali cause di questa crisi in un cambiamento di ordine biologico, che poi ha implicazioni biografiche: la dissociazione tra sessualità e procreazione, che ha trasformato radicalmente lo scenario delle relazioni

²⁵ *La mujer en el siglo XX*, cit., p. 95.

²⁶ Cfr. *La mujer en el siglo XX*, pp. 13-14.

tra l'uomo e la donna. Per comprenderne la portata, è indispensabile non ridurre questo processo alla sola dimensione biologica e neppure intenderlo unicamente a livello biografico e culturale. Si tratta di un fenomeno cominciato a livello di biologia, che ha modificato totalmente la progettualità maschile e femminile, producendo un cambiamento di carattere storico-sociale²⁷.

In definitiva, si tratta di riflettere sul grado di felicità femminile. La donna oggi è più felice che in passato?: si chiede il filosofo²⁸. Per rispondere, egli distingue tra il malcontento della situazione, che è fecondo in quanto stimola al cambiamento, dal malcontento della condizione, che invece è devastante, perché riguarda l'identità stessa della donna. D'altra parte, la crisi di identità ha una dimensione antropologica e non solo sociologica, per cui è un campo d'indagine della filosofia.

Secondo Marías, il problema non è stato inquadrato adeguatamente per la mancanza di una categoria che tenesse conto tanto della continuità biologica dell'uomo col mondo animale, quanto della sua radicale discontinuità. La categoria di struttura empirica a suo avviso permette di passare dalla teoria generale della vita umana alla concretezza della vita individuale, per formulare una definizione dell'uomo come "quell'animale che ha vita umana", la cui differenza non è tanto da ricondurre alla biologia, ma alla vita personale, che è una vita realizzata in forma sessuata²⁹. La condizione sessuata pertanto non è una semplice differenza, ma è disgiuntiva: o si è uomo o si è donna, in una reciprocità di relazione.

²⁷ Cfr. *Ivi*, p. 15.

²⁸ *Ivi*, p. 194.

²⁹ Cfr. *Ivi*, p. 157.

Il filosofo ritiene che la risposta all'interrogativo su chi sia la donna, non possa prescindere anche da un'ottica storica, in quanto si tratta di una realtà dinamica, che può ricevere un chiarimento solo alla luce di una storia della donna, purché questa non sia intesa come una semplice appendice della storia degli uomini. La prospettiva storica può da un lato mostrare la forzatura ideologica di certe correnti femministe, che hanno considerato tutto il passato come un succedersi di epoche di oppressione e di inferiorità femminile, dall'altro permette di prestare attenzione anche alla dimensione quotidiana dell'esistenza della donna, a lungo trascurata e solo di recente privilegiata dagli studiosi.

I tre grandi cambiamenti storici relativi alla condizione femminile che il filosofo intende mettere in luce sono: la trasformazione dello scenario del lavoro, con la minore presenza della donna in ambito domestico; il mutamento delle relazioni tra i sessi con la scomparsa della galanteria; la maggiore longevità, che per la donna assume una dimensione qualitativa e biografica.

Esaminando alcune delle principali epoche storiche, Marías sottolinea le ombre, ma anche le luci di periodi, come l'età vittoriana, in cui, accanto a innegabili situazioni di disuguaglianza, la donna conservava comunque una "differenza di potenziale" rispetto all'uomo, che si manifestava nel ruolo educativo nei confronti dei figli e nel governo della vita domestica³⁰.

Pur ritenendo innegabile il beneficio prodotto dall'ingresso della donna nel mondo del lavoro, egli ne mette in risalto le ombre, dovute essenzialmente alla concezione salariale del lavoro, che ha avuto tra i suoi effetti l'immediata svalutazione del lavoro domestico. È condivisa da molti

³⁰ Cfr. *Ivi*, p. 41.

studiosi la sua affermazione che la sociologia non ha sufficientemente studiato né l'importanza storica del servizio domestico né le ripercussioni delle sue trasformazioni, sia in ambito privato che sociale. Si tratta, infatti, di un argomento che solo recentemente è stato scelto come preferenziale dalla cosiddetta "sociologia della vita quotidiana". Da un lato, il filosofo si sofferma sulla rilevanza che per secoli ha avuto nelle famiglie la figura femminile della "domestica", tanto da affermare che l'intera struttura sociale europea è stata influenzata da questa figura, che si è progressivamente trasformata nei ruoli e nelle mansioni o è addirittura scomparsa. Si tratta di un fenomeno che ha avuto ripercussioni innegabili sulla struttura della famiglia, sui rapporti tra genitori e figli e tra i coniugi, sul numero di figli, sulla permanenza dei nonni in casa, sulla gestione del tempo. Ma l'effetto più vistoso della crisi del servizio domestico, probabilmente inevitabile, è il dilagare di quella che è la malattia del nostro tempo, nonostante il proliferare di tanti mezzi di comunicazione: la solitudine³¹.

È evidente che Marías non intende elogiare un'epoca in cui le differenze sociali rendevano impossibile a determinate classi di donne l'accesso a professioni brillanti, né auspicare un ritorno a uno stile di vita ormai improponibile nelle grandi città e neppure perpetuare situazioni di ingiustizia sociale. Egli anzi mette in luce gli aspetti negativi che molto spesso hanno accompagnato la condizione della domestica, in termini di orario di lavoro e di disponibilità. Tuttavia, intende anche far risaltare l'enorme contributo che questa figura ha fornito più direttamente allo sviluppo della vita familiare e indirettamente alla vita sociale, proprio attraverso un'attività che, pur essendo professionale, non era

³¹ *Ivi*, pp. 43-44.

e non poteva essere regolata da precise norme lavorative: «La situazione della domestica all'interno della casa aveva un pizzico di schiavitù e uno di maternità, perché non era una relazione puramente *lavorativa*. Quando è stato impostato in termini lavorativi, il servizio domestico è scomparso, perché non era questo né poteva esserlo»³².

L'attività domestica mette sempre in discussione, in un certo senso, i parametri abituali con cui la modernità ha giudicato il valore del lavoro e questo aspetto riguarda direttamente la donna. È la distinzione, tema che successivamente sarà caro alla filosofia femminista, tra attività finalizzate alla produzione e attività finalizzate alla cura – tra cui il lavoro domestico – che dopo l'avvento della società industriale non sono state incluse tra i lavori propriamente detti. Ciò ha prodotto l'errata convinzione che sia lavoro solo ed esclusivamente un'attività salariata, orientata a produrre beni materiali.

«Se si considera come lavoro soltanto la produzione di beni economici, cosa succede alle donne? Le donne – si dice – salvo le operaie, non lavorano. Non lavorano? Non so se ci sia qualcuno che lavori più delle donne, che abbia lavorato più delle donne nella storia universale. [...] La casa ha comportato sempre un certo governo e un problema di amministrazione, una funzione complessa e faticosa»³³.

Si tratta di un compito, quello della cura della casa, che risponde a un'attitudine femminile all'ospitalità (*la mujer es hospitalaria*)³⁴, che va di pari passo con la capacità di raccoglimento e di intimità (*ensimismamiento*). Per questo motivo, la casa, anche quando è condivisa con i familiari, è

³² Ivi, p. 43.

³³ Ivi, pp. 50-51.

³⁴ Cfr. *La mujer y su sombra*, cit., p. 173.

sempre della donna, le appartiene a pieno titolo³⁵. Tuttavia è importante non interpretare la dimensione domestica come se fosse un ambito esclusivamente *privato*, che pertanto escluderebbe la donna dall'influire sulla vita *pubblica*. Riferendosi alla storia occidentale, Marías osserva che il mondo domestico, affidato alla cura della donna, era il “mondo di tutti”, che comprendeva l'educazione dei figli, la cultura umanistica, la musica, la conversazione³⁶. D'altra parte, la diffusione della concezione salariata del lavoro, ha dato luogo al paradosso della differente considerazione assegnata a un'identica attività svolta dalla donna, a seconda che sia svolta dentro o fuori casa:

«Se una donna si prende cura dei figli degli altri, ad esempio, in un asilo o come balia, lo si considera un lavoro; se sono suoi, no. Se una donna cucina per gente sconosciuta in un hotel o in un ristorante, è una cuoca professionista; ma se cucina perché mangino marito, figli e lei stessa, questo non è considerato lavoro. Se lava i piatti in un ristorante o i pavimenti di un ufficio, di un ospedale o di una scuola, è una lavoratrice; se lava il corridoio di casa sua, no. Non si comprende il perché. Pongo questi esempi perché la qualità del lavoro è la stessa. [...] Si considera lavoro o non lavoro *la stessa occupazione*. Se si fa in casa non è lavoro, se si fa fuori, per persone sconosciute, sì lo è. Non sembra ragionevole»³⁷.

C'è dunque da intendersi sul concetto di lavoro e sulla nozione stessa di professionalità. La nozione di lavoro ha subito una evidente trasformazione in quanto vincolata al

³⁵ Cfr. *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de vida*, Alianza Editorial, Madrid 1995, p. 174.

³⁶ Cfr. *La mujer en el siglo XX*, cit., p. 71.

³⁷ *Ivi*, pp. 53-54.

fattore economico, rappresentato dal salario. Questa concezione ha creato una serie di problemi per il lavoro della donna. La pretesa “liberazione” femminile è passata attraverso l’esercizio di una occupazione salariata fuori casa, ma ha comportato, contemporaneamente, la delega ad altre donne del lavoro della casa o della cura dei figli piccoli. Con sorprendente anticipazione, Marías osserva che la “liberazione” di alcune donne ha, in questo modo, prodotto la “schiavitù” di altre³⁸. Le implicazioni di questo fenomeno saranno analizzate ampiamente da una certa letteratura sociologica e filosofica recente. Basta pensare alle riflessioni di Eva Kittay sul “trapianto di cuore globale”³⁹ e di Arlie Russell Hochschild sulla commercializzazione della vita intima⁴⁰.

Occorre inoltre evitare una concezione totalizzante del lavoro, come se esaurisse l’intera realtà della persona. È questo il motivo per cui spesso si cade nell’errore di considerare la donna meno *professionale* dell’uomo, in quanto si trova quasi sempre nella situazione di dover conciliare il lavoro con la cura della casa e dei familiari.

³⁸ Cfr. *Ibidem*.

³⁹ Cfr. E. F. KITTAY, *Love’s Labor. Essays on Women, Equality and Dependency*, Routledge, New York-London 1999; trad. ital. *La cura dell’amore. Donne, uguaglianza, dipendenza*, Vita e Pensiero, Milano 2010. Con questa espressione la Kittay allude all’imponente migrazione di donne, che lasciano le loro famiglie nel proprio Paese, per andare a prendersi cura di altre famiglie.

⁴⁰ Cfr. A. RUSSELL HOCHSCHILD, *The Commercialization of Intimate Life: Notes from Home and Work*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 2003; trad. ital. *Per amore o per denaro. La commercializzazione della vita intima*, il Mulino, Bologna 2006. Per la Russell Hochschild, la nostra società rischia di trasformare in servizi a pagamento tutti quei lavori di cura un tempo realizzati in famiglia soprattutto dalla donna, con il risultato della scomparsa della gratuità e dell’impoverimento degli affetti.

Anche in questo caso, la problematica storica concreta riconduce a un livello di riflessione più generale sulla nozione stessa di lavoro. L'uomo si realizza nel e con il lavoro, ma proprio in quanto in un certo senso lo domina e non ne è dominato. Farsi assorbire interamente dal lavoro impoverisce la ricchezza dell'esistenza e provoca una certa "meccanizzazione della vita", una "mineralizzazione dell'umano" che la donna rispetto all'uomo è meno disposta ad accettare, in quanto più capace di mantenere il contatto con la vita concreta e autentica⁴¹.

Sono proprio le caratteristiche specifiche della donna a rappresentare un contributo insostituibile per la vita sociale e professionale. Marías le riassume così⁴²: un'intimità più profonda, che si manifesta nel fenomeno del pudore, come protezione della propria interiorità; la capacità di raccogliersi in se stessa (*ensimismamiento*); di stabilità e sedentarietà; capacità di attesa; maggiore capacità di accettazione ospitale della realtà – «dal bambino collocato nell'interiorità del suo corpo fino al mondo esterno trasformato in "casa"»⁴³ – che tuttavia non è passivo conformismo.

È importante riconoscere che le due forme di ragione vitale, maschile e femminile, sono valide e complementari, ma presentano entrambe dei rischi. La donna è più capace di previsione, perché conosce meglio il mondo, ha una maggiore esperienza della vita concreta e pertanto è maggiormente in grado di cogliere nel giusto (*acertar*). Ma corre anche il rischio di un'eccessiva sicurezza in se stessa, che può renderla petulante e aggressiva. Il problema che

⁴¹ Cfr. *La mujer en el siglo XX*, cit., p. 82.

⁴² Cfr. *Ivi*, pp. 166-176.

⁴³ *Ivi*, p. 170.

Marías evidenzia è l'incertezza della donna "emancipata" a trovare il suo giusto posto. Ha accettato forme di lavoro preesistenti, tipicamente maschili e vi si è adattata, ma senza modificarle, senza tradurle nella sua installazione. D'altra parte avendo conservato dei legami con il suo mondo precedente, spesso si sente divisa interiormente, tendendo a sopravvalutare le nuove conquiste e a disprezzare la condizione precedente. È la donna stessa a pagare le conseguenze di questo processo di adattamento: da un lato rischia di negare il valore di un passato che invece possedeva una sua indubitabile ricchezza; dall'altro, essendo entrata nel mondo *generale* non a partire dal suo mondo, ma negandolo, si è accontentata di essere stata ammessa in un ambito maschile, ma senza trasformarlo. Il suo compito non era quello di renderlo neutro, ma di farlo diventare maschile e femminile, in modo che rispecchiasse la ricchezza della realtà della vita⁴⁴. Il rischio da cui guardarsi, in molte delle rivendicazioni di uguaglianza, è dunque la produzione dell'effetto contrario, ossia la *defemminizzazione* della società e la *mascolinizzazione* del mondo.

Queste trasformazioni hanno prodotto un innegabile cambiamento nella modalità di relazione tra i due sessi. Marías mette in luce, tra l'altro, quella che definisce "crisi della galanteria". La galanteria era l'atteggiamento abituale dell'uomo cortese nei confronti della donna, nelle epoche in cui le relazioni tra i due sessi erano poco frequenti e la prossimità scarsa. Si trattava di un atteggiamento amabile, forse spesso paternalistico e condiscendente, dove era indubbiamente più facile confondere l'interesse sessuato con l'elemento sessuale o amoroso⁴⁵. Facendosi più frequenti gli

⁴⁴ Cfr. *Ivi*, p. 175.

⁴⁵ Cfr. *La educación sentimental*, cit., p. 227.

scambi e i contatti tra uomo e donna, la galanteria è progressivamente scomparsa, ma senza essere sostituita da un'altra modalità relazionale, con il risultato di una neutralità che, non valorizzando la specificità né maschile né femminile, in fin dei conti si trasforma nell'incapacità di trattare la donna come donna e in un'esclusione della sua femminilità⁴⁶. Osserva Marías:

«Prima la donna non entrava in alcuni posti della società, perché era donna; ora le si permette di entrare purché lasci alla porta la sua condizione di donna ed entri come una realtà neutra, "livellata". Prima era una esclusione singolare, individuale; ora può entrare, con la condizione che sopprima ciò che ha di femminile (o almeno di metterlo tra parentesi). [...] Altre volte, dietro l'apparenza del livellamento, si insinua un altro artificio inquietante: si afferma la differenza, ma in forma de *separazione*. Separati ma uguali: questa è la formula a cui ricorrono i movimenti femministi»⁴⁷.

Condizione amorosa ed educazione all'amore

Proseguendo nell'analisi degli elementi che costituiscono la struttura empirica della vita umana, Marías giunge alla trattazione dell'amore⁴⁸, tema caro anche a Ortega. La condizione sessuata fa sì che uomo e donna si trovino in una relazione di reciprocità, sperimentando il bisogno radicale di proiettarsi l'uno verso l'altro, per realizzare non una semplice coesistenza, ma una convivenza dinamica e attiva.

⁴⁶ Cfr. *Ivi*, p. 210.

⁴⁷ *Ivi*, pp. 122-123.

⁴⁸ *La condición amorosa*, pp. 156-163; *Amor y enamoramiento*, in *Antropología metafísica*, cit., pp. 164-171.

Questo bisogno (*menesterosidad*) è la premessa della *condizione amorosa*, considerata da Marías una sorta di “luogo ontologico”⁴⁹, un nucleo radicale e originario. Il suo fondamento sta nel fatto che l’essere umano è “enamoradizo”⁵⁰, *innamorabile*, potremmo dire con un neologismo, ossia orientato all’amore, che diventa l’orizzonte in cui si collocano le altre relazioni umane, anche quelle non amorose.

La sua analisi prende le mosse dalla condizione indigente dell’essere umano. Il termine spagnolo *menesterosidad*, difficile da tradurre letteralmente, indica una situazione permanente e non transitoria di bisogno – il che mostra la differenza con il bisogno sperimentato dall’animale, che cessa una volta soddisfatto – una situazione carenziale, ma contemporaneamente contiene anche un riferimento a un incarico da svolgere, per il significato del termine spagnolo *menester* (dovere, compito): “es la interpretación activa de la necesidad. Aquellas cosas que yo necesito, aun teniéndolas, *me son menester*, constituyen mi ministerio, oficio u ocupación, ya que no son ‘yo’, pero *con ellas* hago mi vida” (156). Quindi tutto ciò che l’uomo sperimenta come mancanza, diventa per lui anche una tendenza, una spinta a desiderare che è alla base del carattere *drammatico* della vita umana.

Tutto ciò che l’uomo sperimenta come bisogno, anche a livello organico, assume una connotazione biografica e personale. Si pensi al bisogno di alimentarsi, che è sempre soddisfatto in modo culturale; al bisogno di uno spazio ulteriore a quello occupato dal proprio corpo, al bisogno di realizzare le tendenze della creatività. Le stesse esigenze

⁴⁹ Cfr. *Ivi*, p. 163.

⁵⁰ Cfr. *Ivi*, p. 169.

organiche assumono sempre nell'uomo una connotazione biografica e personale. Il bisogno degli altri si presenta con una caratteristica particolare, perché non può essere motivato in modo immediato e generico, come il bisogno di aria o di luce, ma piuttosto richiede un "argomento", la narrazione di una storia che corrisponde a una porzione della propria biografia. Questo bisogno di relazione si manifesta come tendenza a entrare in rapporto con persone dello stesso sesso – è il caso dell'amicizia – o come proiezione verso l'altro sesso.

L'amore non è per Mariás né un semplice sentimento né un insieme di atti, quanto piuttosto una realtà della vita biografica, una determinazione dell'installazione umana, nella quale ci si trova e dalla quale si realizzano atti specifici. Lo stesso prefisso "in" che ritroviamo nei termini "in-namorarsi" e "in-namoramento" indica una situazione che riguarda la vita personale e biografica, non un semplice atto. Per questo motivo, la condizione amorosa è cosa ben diversa dall'amare: mentre non si può dubitare di provare un sentimento nel momento in cui lo si prova, occorre invece chiedersi se davvero ci si trova in quella situazione – definita come amore – di totale proiezione e donazione verso la persona dell'altro.

Al filosofo non sfugge la polisemia del termine "amore", utilizzato per molti oggetti, dai più spirituali ai più materiali⁵¹. Egli ritiene tuttavia che sia un errore partire da un concetto generico e indifferenziato di amore e cercare poi di mostrare le differenze tra le varie tipologie, per giungere a definire cosa sia l'amore tra uomo e donna. Il percorso deve essere esattamente contrario. Non è l'amore tra uomo e donna a differenziarsi dalle altre forme di amore, piuttosto

⁵¹ Cfr. *La educación sentimental*, cit., p. 276.

tutte le realtà affettive si ordinano e acquistano un significato biografico alla luce della condizione amorosa, che è originaria, perché deriva dalla struttura essenziale della vita umana e dalla sua struttura empirica. Ciò non significa che tutti gli “amori” debbano essere assimilati ad essa, ma che la possibilità stessa di amare si colloca all’interno della modalità fondamentale dell’amore sessuato, rispetto al quale tutte le altre forme di amore sono omologhe e derivate.

Egli considera la condizione amorosa una sorta di “luogo ontologico”⁵², un nucleo radicale e originario, il cui fondamento risiede nel fatto che l’essere umano è “enamorado”⁵³, *innamorabile*, potremmo dire con un neologismo, ossia orientato, ordinato all’amore, che diventa l’orizzonte in cui si collocano le altre relazioni umane, anche quelle non amorose. È la condizione amorosa a rendere possibile una determinata modalità di rapportarsi al mondo e agli altri e di progettare, quel comportarsi “ilusionadamente”, dove il termine spagnolo “ilusión” non possiede il senso ingannevole e utopico che ha in italiano, ma significa piuttosto “ideale gioioso”, entusiasmo che non termina con la soddisfazione ma prosegue senza limiti⁵⁴.

La concezione elaborata da Marías è estremamente elevata. A differenza di Ortega, che faceva dell’amore un fenomeno dell’attenzione, totalizzante sì, ma effimero, egli

⁵² Cfr. *Antropología metafísica*, cit., p. 163.

⁵³ Cfr. *Ivi*, p. 169.

⁵⁴ Cfr. *Breve tratado de la ilusión*, Alianza Editorial, Madrid 1985, p. 80. Così Marías descrive i caratteri della “ilusión”: «è sempre anticipazione, realtà presente ma orientata al futuro, progettuale, desiderio con contenuto, compiacenza che non termina né si sazia». («es siempre anticipación, realidad presente pero vuelta al futuro, proyectiva, deseo con argumento, complacencia que no termina ni se sacia»). *La educación sentimental*, p. 280. Cfr. anche *Mapa del mundo personal*, Alianza Editorial, Madrid 1993, p. 141.

intende radicare il fenomeno dell'amore nella stessa condizione umana, facendone una dimensione irrinunciabile e stabile dell'esistenza. Tuttavia, ad un'analisi attenta, si può rilevare più che un limite, una questione non del tutto risolta nella prospettiva di Marías: è vero che si ama sempre a partire dalla propria condizione sessuata, nel senso che ciascuno si proietta verso l'altro con la propria femminilità o mascolinità, dalla quale non può prescindere. Non è però altrettanto vero che sia la condizione sessuata a rendere possibile qualsiasi tipo di relazione affettiva, come l'amicizia, l'amore genitoriale o filiale, che radicano piuttosto nell'autotrascendenza, ossia nell'originaria capacità di apertura dell'essere umano. In altri termini, si è relazionali in quanto si è persone, non in quanto si è uomini o donne. Non è l'*enamoramiento* – la relazione affettiva tra uomo e donna – a spiegare l'amore, ossia le altre forme di donazione affettiva agli altri – amicali, genitoriali –, semmai viceversa. D'altra parte, è pur vero che la modalità di realizzazione di tale relazionalità si dà nella condizione concreta determinata dalla propria differenza sessuale. Marías del resto lo mette in luce, quando indica nella condizione indigente dell'uomo l'impossibilità dell'autosufficienza e il bisogno di entrare in relazione con l'altro.

Egli sottolinea con particolare forza il ruolo della mascolinità e femminilità, per sgombrare il campo dal rischio sia di neutralizzare la differenza sessuale, sia di privare l'esperienza amorosa tra uomo e donna della sua specificità e della sua rilevanza nella biografia personale.

È fuor di dubbio che nell'elaborazione di una concezione così elevata abbia influito anche l'esperienza personale della relazione amorosa che Marías ebbe con Dolores, sua moglie dal 1941, della quale scrive nella sua autobiografia: «In sua compagnia, non soltanto mi sentivo migliore che con nessun

altro, migliore di come non mi ero mai sentito prima, ma la cosa che in quella circostanza era più preziosa: mi sentivo, pienamente, decisamente *me stesso!*»⁵⁵. E più tardi commenterà: “Lolita era il mio destino, il mio progetto; non potevo coniugare il verbo vivere al singolare ma al duale”⁵⁶.

La morte di Dolores, il 24 dicembre 1977, con la quale Marías aveva condiviso la quotidianità in tutte le sue dimensioni, significò per lui l’inizio di un periodo di profondo ripensamento, spirituale e intellettuale:

«La morte di Lolita ha comportato il cambiamento più radicale della mia vita [...] Vivevo sempre rivolto a Lolita; non già, non primariamente, alla mia *perdita*, ma alla sua realtà, alla sua morte, che mi sembrava inaccettabile, alla persona con la quale avevo convissuto come meglio non era possibile, la cui vita troncata, frustrata, mi affliggeva indicibilmente. Non potevo pensare ad altro; anzi: non è che pensassi, piuttosto ero sprofondata, installato in qualcosa di insopportabile, nella più radicale desolazione»⁵⁷.

Egli commenterà di sentirsi “un sopravvissuto”, paralizzato in una condizione di immobilità e di solitudine, a causa di un evento sperimentato come il cambiamento più radicale dell’esistenza:

“più della guerra civile, che aveva lasciato intatte vaste zone della mia vita personale; più della morte dei miei genitori, persino più della morte straziante di nostro figlio; più del cambiamento gioioso prodotto dalle nostre nozze, dall’inizio della nostra vita matrimoniale. Tutte queste variazioni enormi, si erano comunque venute ad annodare con i miei progetti; avevano mutato, negativamente o

⁵⁵ *Una vida presente. Memorias 1 (1914-1951)*, cit., p. 132.

⁵⁶ *Una vida presente. Memorias 2 (1951-1975)*, cit., p. 305.

⁵⁷ *Una vida presente. Memorias 3 (1975-1989)*, cit., p. 79.

positivamente, il senso della mia vita. Ora era un'altra cosa: la perdita del senso, la distruzione del mio progetto vitale, la chiusura del futuro, che non mi sembrava più 'avvenire'⁵⁸.

Questo vissuto di profonda risonanza esistenziale risponde al fatto che la condizione amorosa ha un carattere costitutivo, non avventizio o semplicemente emotivo. Una qualunque sofferenza o una gioia ci appartengono, ma non sono *nostri* e non ci modificano radicalmente. L'amore autentico, invece, "mi altera in quello che sono"⁵⁹, perché l'amato entra a formar parte dell'amante, come un momento della sua costituzione ontologica. «Tra le determinazioni ontologiche dell'uomo A troviamo l'essere *innamorato*; ma non soltanto questo, piuttosto concretamente l'essere innamorato *di B*. E per questo la donna B è inclusa per necessità nella realtà integra dell'uomo A»⁶⁰.

Per questo amare contemporaneamente più di una persona presuppone un conflitto intimo, radicale e ontologico ed è anche questo il motivo per cui l'amore sopravvive alla perdita dell'amato, rimanendo nell'amante sotto forma di assenza, di privazione. Solo per questa via si può comprendere la possibilità e il significato del matrimonio, ancor di più – per il credente – del matrimonio come sacramento, che conferisce una grazia non a ciascuno dei due individui, ma ad entrambi nella loro unità⁶¹.

Cercando di esaminare le caratteristiche della condizione amorosa, Marías ne sottolinea innanzitutto il carattere progettuale, che si richiama alla struttura vettoriale della vita umana. Rifacendosi all'immagine agostiniana dell'amore

⁵⁸ *Ivi*, pp. 65 e 80.

⁵⁹ Cfr. *Miguel de Unamuno* (1942), in *Obras*, vol. V, p. 65.

⁶⁰ *Ivi*, p. 66.

⁶¹ Cfr. *Ibidem*.

come “pondus”, forza gravitazionale che attira in una determinata direzione, egli definisce l’innamoramento come la situazione in cui l’amato entra a far parte del proprio progetto di vita⁶². Significa aver scoperto che per realizzare la propria progettualità vitale, l’altro/a non solo è indispensabile, ma è parte integrante.

«Non si tratta semplicemente del progettarsi *verso* di lei, ma del progettarsi *con* lei, del fatto che nel progettare me stesso mi trovo con lei come inseparabile da me. Senza di lei, propriamente, non *sono io*. Il che significa, letteralmente, che sono *altro* da quel che prima – prima di innamorarmi – ero. L’innamoramento consiste, pertanto, in un cambiamento della *mia* realtà: quel che potremmo chiamare una variazione ontologica»⁶³.

In una conferenza intitolata *Enamoramiento: la persona que se convierte en proyecto*, Marías cita un noto passo de *La Celestina*, la tragicommedia di Fernando de Rojas, in cui Callisto, innamorato da Melibea e da lei respinto, confida il suo amore ai servi Parmeno e Sempronio, dicendo che la sua amata per lui è come se fosse Dio. Di fronte al rimprovero del servo: “ma come, non sei cristiano”, egli risponde: “Io, cristiano? Io, Melibeo sono, in Melibea credo, Melibea amo.” Marías commenta che la frase “Io Melibeo sono” è l’espressione paradossale ed esagerata dell’unicità e assolutezza dell’amore che ha trasformato Melibea nel progetto di vita di Callisto⁶⁴.

⁶² Cfr. *Antropología metafísica*, cit., p. 165.

⁶³ *Ivi*, 165.

⁶⁴ Cfr. Conferenza pronunciata a Madrid nell’ambito del corso “Lirismo y prosaismo”, 1999/2000, edita a cura di Ana Lúcia C. Fujikura. Cfr: <http://www.hottopos.com/mirand12/jms5enam.htm>

Nell'amore tra un uomo e una donna, si dà quella che Marías definisce “comunicabilità delle circostanze” (*comunicabilidad de las circunstancias*):

«Grazie a questa comunicabilità, trovo nella mia circostanza altre vite che non mi sono totalmente estranee, giacché le loro circostanze si “comunicano” con le mie, e ho accesso ad esse non soltanto come cose ma come vite. Questa è la base della possibilità dell'amore, dell'amicizia e di tutte le relazioni che sono caratteristicamente umane, ossia, personali»⁶⁵.

Ben diverso è, dunque, l'innamoramento dall'amore o, con una terminologia à la Marías, il *sentirsi innamorati* dall'essere o *trovarsi innamorati*, che comporta questa radicale trasformazione della vita biografica e personale, grazie alla quale si scopre la propria vita più autentica. D'altra parte, il ritrovare se stessi nella persona amata non è da intendersi – alla maniera orteghiana – come fusione di identità, come assimilazione dell'uno all'altro; anzi, l'amante si compiace della persona dell'amato in quanto altro da sé, nella sua realtà irriducibile, che riesce a renderlo migliore. Da qui l'abbaglio tipico dell'amante, che sente di aver amato *da sempre* l'altra persona: in realtà, l'aver scoperto se stesso grazie all'amore lo induce a leggere tutta la vita passata alla luce di questa nuova verità:

«l'amore attuale si proietta sulla vita passata, illuminandola e “ricostruendola”, interpretandola nuovamente, vedendola come mera preparazione o anticipazione. A rigore non è vero che la ama da sempre, ma

⁶⁵ *La estructura dramática de la teoría filosófica*, in *Ensayos de teoría*, in *Obras*, vol. IV, p. 19.

è certo che la ama colui che sempre era, *la ama adesso dalla sua realtà di sempre*»⁶⁶.

Il “da sempre” corrisponde al “per sempre”, per cui l’amore autentico è accompagnato da una promessa di eternità. La fedeltà nell’amore non è dunque un vincolo alla libertà, ma è adesione ferma alla propria forma autentica, che si è riusciti a scoprire proprio grazie alla persona dell’altro. Per questo motivo, mentre per Ortega l’amore era una “dipendenza intenzionale” dall’amato⁶⁷, per Marias è un’autentica vocazione, intendendo con questo termine un destino liberamente scelto, la forma radicale di vita che consente la realizzazione più piena di se stessi⁶⁸.

Anche riferendosi ad altre modalità di relazione interpersonale, come l’amicizia o l’amore genitoriale, Marias propone di sostituire la metafora del possesso, che riduce l’altro a cosa, con quella dell’effusione. Essa comporta la messa in comune reciproca della propria interiorità e conduce a quel tipo di rapporto che il filosofo definisce con un’espressione che suona quasi come un ossimoro, il “possesso effusivo” dell’altro: «Non c’è altro modo di “possesso” di una persona che la sua inclusione nella trama della nostra propria vita, che si riversa sull’altro e lo avvolge; se posso rendere un’altra persona “mia” è perché, in virtù dell’effusione, la ho incorporata nella mia vita, mi sono reso previamente “suo”»⁶⁹.

La corporeità è una dimensione decisiva nella relazione d’amore, che nasce grazie alla presenza fisica. Marias assegna un’importanza particolare alla nozione di “presenza

⁶⁶ *Antropología metafísica*, cit., p. 166.

⁶⁷ Cfr. J. ORTEGA Y GASSET, *Facciones del amor*, in *Estudios sobre el amor*, *Obras completas*, vol. V, p. 559.

⁶⁸ Cfr. *Antropología metafísica*, cit., p. 169.

⁶⁹ *Ivi*, p. 208.

e figura”, ricavandola dal *Cantico espiritual* de San Juan de la Cruz⁷⁰:

«Se ricordiamo la formula un *chi corporeo*, riconosciamo l’inclusione essenziale della corporeità, ma non di una qualsiasi, isolata e spersonalizzata, piuttosto di quella in cui la persona amata si *presenta* e acquista una *figura* percettibile. Il corpo non è uno “qualsiasi”, ma giustamente quello di qualcuno, ed è insostituibile per il fatto che è il suo, non per le qualità somatiche; da qui la concentrazione nel volto, chiave del corpo nel suo insieme, luogo in cui si mostra propriamente la persona»⁷¹.

Il filosofo sottolinea la profonda unità tra l’intimità e la corporeità, affermando la dignità di quest’ultima e considerandola il presupposto indispensabile per comprendere l’amore umano. Da qui l’importanza attribuita alla condizione sessuata, che non è relativa solo al corpo, ma riguarda la totalità della persona.

L’amore radica nella condizione sessuata, perché si ama la persona dell’altro sesso attraverso la sua virilità o femminilità: si tratta di una proiezione personale verso l’altro, che non può essere ridotta alla sola dimensione psicofisiologica della sessualità, ma costituisce un autentico incontro di due soggetti che hanno bisogno l’uno dell’altro. Chi ama di amore autentico si orienta all’intera persona e non al suo corpo, prova ne sia che è il volto il termine di questa relazione, come espressione dell’io, mentre l’attrazione puramente sensuale si dirige ad altre zone del corpo, tipicamente erogene. Il volto che affascina non è

⁷⁰ Si tratta della strofa 11: “Descubre tu presencia,/ y mátame tu vista y hermosura;/mira que la dolencia/de amor que no se cura/sino con la presencia y la figura”.

⁷¹ *Mapa del mundo personal*, cit., p. 141.

necessariamente il più perfetto, ma quello che esercita una sorta di richiamo irresistibile, in quanto in esso traspare il progetto vitale di un soggetto che ci attrae in quanto riconosciuto indispensabile nella nostra esistenza⁷². Pur essendo un ingrediente dell'amore, la sessualità è dunque una delle modalità di proiettarsi verso l'altro, che acquista significato solo all'interno delle altre manifestazioni della vita personale.

«Lungi dall'essere un semplice meccanismo biologico o psicofisico, la sessualità, quando è amorosa, ha storia e significato personale; è il modo in cui si dà drammaticamente, nella forma reale che impone la struttura empirica della vita umana, l'innamoramento di due persone la cui modalità di esistenza è la corporeità»⁷³.

Il processo di sessualizzazione dell'amore, la riduzione del sessuato al sessuale, ha prodotto un fenomeno che Marías qualifica come *primitivismo* e che produce un conformismo verso il basso:

«L'insistenza zoologica sul "sesso", il predominio del linguaggio più degradato, confinato a infimi registri, per nominare tutto questo insieme di questioni, la pedanteria delle interpretazioni "scientifiche", fisiologiche, psicologiche, psichiatriche, che dissolvono in "meccanismi" ogni contenuto vitale, tutto ciò fa sì che i nostri contemporanei, principalmente i giovani, si trovino con un repertorio di interpretazioni prefabbricate che in grande misura condizionano le proprie e la loro stessa condotta»⁷⁴.

⁷² Cfr. *Antropología metafísica*, cit., p. 170.

⁷³ *Ivi*, p. 171.

⁷⁴ *Mapa del mundo personal*, cit., p. 127; cfr. anche *La educación sentimental*, cit., p. 278.

In altri scritti, questa tendenza viene denominata *prosaismo*, che ha come tratti fondamentali il predominio di un vocabolario anatomo-fisiologico, l'assenza di immaginazione, la trasformazione della dimensione del sentimento in quella della sensibilità, con il risultato di una riduzione dell'elemento intenzionale, che invece è quello più propriamente umano⁷⁵. Al contrario, il *lirismo* è la capacità di scoprire le sfumature, di apprezzare la bellezza e le qualità spirituali, la creazione di una tensione emotiva che induce aspettativa e alimenta la gioia dell'ideale (*ilusion*)⁷⁶.

Il corpo è anche voce, parola e l'amore ha bisogno di manifestarsi in un repertorio di gesti riconoscibili sia dal soggetto che dal gruppo sociale. Si riconosce di essere innamorati perché si sperimenta una certa realtà che si esprime in certe forme e rappresentazioni. Una di queste è il linguaggio amoroso, che ha dato luogo a una retorica e a una poetica dell'amore. Se il corpo è anche voce, parola, parlare è non solo una delle modalità di espressione dell'amore, ma anche una sua condizione: ne è prova l'ingente mole di testi poetici e letterari sul linguaggio amoroso⁷⁷. Oggi però la funzione della conversazione è divenuta marginale, il linguaggio si è impoverito e nelle relazioni amorose predomina il gesto più che la parola⁷⁸. Il rischio attuale è invece la marginalizzazione della parola, con un impoverimento del linguaggio, che comporta una preminenza del gesto sulla conversazione nella relazione amorosa⁷⁹. Secondo Marías una parte dell'educazione

⁷⁵ *La educación sentimental*, cit., pp. 255-256.

⁷⁶ Cfr. *Ibidem*.

⁷⁷ *La mujer y su sombra*, cit., p. 19; cfr. anche *La mujer en el siglo XX*, cit., p. 233.

⁷⁸ Cfr. *Ivi*, p. 238.

⁷⁹ Cfr. *La educación sentimental*, cit., p. 238.

sentimentale deve riguardare un ritorno alla parola, che è anche un “ritorno all’intimità”, come possibilità di “dire se stessi”⁸⁰. Il parlare esige la presenza, è transitivo, giacché va da intimità a intimità e richiede un linguaggio adeguato ed espressivo, che d’altra parte è la stessa intimità a creare, nel momento in cui viene comunicata.

«L’amore consiste fondamentalmente nel *dirsi* di ciascuno all’altro, forma radicale del “darsi” personalmente [...] L’amore consiste principalmente nel parlare e il declino della conversazione lo danneggia profondamente. C’è bisogno di qualcosa che è esistita solo in alcune epoche: un linguaggio amoroso. L’amore ha usato sempre – o quasi sempre – la seduzione attraverso la parola, principalmente da parte dell’uomo. La parola porta alla scoperta di un mondo illuminato dal riflesso dell’amore, il che suole essere un potente veicolo della sua realizzazione»⁸¹.

Infine, se l’unico modo di entrare in relazione intima con qualcuno è quello di riconoscerla come indispensabile, l’essenza dell’amore risiede non nel trasporto emotivo, quanto nella qualità del legame costituita dalla donazione totale di se stessi⁸². Per questo, l’autenticità dell’amore si prova sulla tenuta del legame nella lunga durata. Occorre sostituire alla dimensione straordinaria dell’amore-passione la versione “quotidiana” dell’amore stabile dell’unione coniugale. Marías respinge l’idea piuttosto diffusa che il matrimonio sia la fine dell’amore, in quanto sarebbe fonte di monotonia e disillusione. Al contrario: l’amore coniugale, proprio in quanto *quotidiano*, si alimenta ogni giorno della

⁸⁰ Cfr. *Ivi*, pp. 240-241.

⁸¹ *La mujer y su sombra*, p. 19; cfr. anche *La mujer en el siglo XX*, p. 233.

⁸² Cfr. *Mapa del mundo personal*, p. 148; cfr. anche *La mujer en el siglo XX*, p. 223.

narrazione continua di bilanci e di nuovi progetti, invece di limitarsi a singoli episodi straordinari⁸³. Di fronte alla fugacità delle relazioni esclusivamente sessuali, il matrimonio si fonda sulla permanenza di una vita sessuale come parte della condizione sessuata e attraverso la promessa solenne di fedeltà rivela il carattere di perennità della relazione d'amore⁸⁴. Nella sua autobiografia, il filosofo sottolinea il significato emotivo e morale del periodo dei primi anni di matrimonio precedente alla nascita dei 4 figli, che egli denomina "vita condivisa" (*vida compartida*), da considerare ben più della semplice coabitazione:

"Ci siamo *abituati* reciprocamente, senza cadere nell'abitudine, perché eravamo sempre attratti l'uno dall'altro, avidi della nostra presenza, che avevamo, ma che non ci sembrava mai sufficiente. Le nostre vite erano trasparenti nella misura del possibile; intendo dire che questa era la nostra volontà, ma giacché la realtà umana è sempre opaca, l'impressione di *scoperta* persisteva e la nostra relazione aveva tema e sostanza: non soltanto quello che ci succedeva o che ci occupava. Tutto ciò richiede, naturalmente, amore ma anche immaginazione e credo che entrambi la possedessimo. Le difficoltà erano accolte quasi con divertimento, perché sopraggiungevano su di una felicità che le annegava tutte...L'«unica vita», come dicevamo, era una verità letterale; non facevamo nulla che non fosse riferito all'altro"⁸⁵.

Mariás ci presenta pertanto una filosofia dell'amore che accoglie la tradizione precedente sviluppatasi in terra spagnola, ma la integra con suggestioni nuove. Affermando

⁸³ Cfr. *Ivi*, pp. 152-53.

⁸⁴ Cfr. *La educación sentimental*, cit., p. 257.

⁸⁵ *Una vida presente. Memorias 2 (1951-1975)*, cit., pp. 302-303.

che il rapporto amoroso risponde all'essenziale bisogno di relazione dell'essere umano, che la condizione sessuata configura come proiezione permanente dell'uno verso l'altra e sottolineando la reciprocità, il filosofo vede l'amore come una condivisione di intimità e di progetti che comporta una variazione ontologica dei soggetti coinvolti, producendo un cambiamento radicale nel progetto di vita, di cui la persona amata diventa un elemento irrinunciabile. È in questo orizzonte di autenticità e di totalità che si giustificano la fedeltà nel tempo e la dimensione del dono, giacché amare consiste nel dare e nel darsi e non nel possedere. L'amore assume pertanto il carattere di una scommessa sul futuro, perché il suo dinamismo è drammatico, come drammatico è lo stesso svolgersi di ogni biografia.

ANNA SLERCA

La figura della donna nell'Erec et Enide e nell'Yvain ou le Chevalier au lion di Chrétien de Troyes

Chrétien de Troyes, il più celebre romanziere medievale francese, è l'autore di cinque romanzi la cui redazione si colloca fra il 1160 e il 1190 circa: *Erec et Enide*, *Cligès*, *Lancelot ou le Chevalier à la charrette*, *Yvain ou le Chevalier au lion*, infine *Perceval ou le Conte du graal*.¹ La sua attività di letterato si è svolta in buona parte alla corte dei conti di Champagne, e solo da ultimo presso la corte di Filippo d'Alsazia. La contessa Marie de Champagne era nipote del primo trovatore, Guglielmo IX d'Aquitania, e con il suo mecenatismo favoriva le arti e la letteratura, la poesia cortese in particolare.

Le sue ben note qualità di fine conoscitore dello spirito umano permettono a Chrétien di tracciare il profilo di personaggi che rimangono indimenticabili per il lettore. In generale, l'atteggiamento del romanziere nei confronti del mondo femminile rivela una grande capacità di introspezione psicologica, non priva di partecipazione. Nel corso della presente ricerca focalizzeremo l'attenzione sulla principali figure di donne che Chrétien rappresenta in due suoi romanzi, l'*Erec et Enide* e l'*Yvain ou le Chevalier*

¹ Chrétien de Troyes, *Romans suivis des chansons*, M. Zink, Ch. Méla et al. (a cura di), Le livre de poche, Paris, 1994.

au lion, i cui testi offrono un notevole numero di analogie. Iniziamo dal primo romanzo intorno al quale ho inteso svolgere la mia interpretazione testuale, e si tratta anche del primo romanzo di Chrétien in senso cronologico.

Erec et Enide

Questo romanzo racconta la storia di una coppia che si ama, ma che deve superare una crisi affrontando una serie di prove. Ne presento in sintesi i contenuti narrativi².

Prima parte. Il re Artù organizza una caccia al cervo bianco, al termine della quale il vincitore potrà proclamare la sua dama la più bella della corte. Il giovane cavaliere Erec preferisce accompagnarsi con la regina Ginevra, che segue da lontano i cacciatori insieme ad una sua damigella. Il gruppo incontra un cavaliere armato, accompagnato da una fanciulla e da un nano. La regina incarica la sua damigella di

² Su questo romanzo e sull'opera di Chrétien in generale cfr. fra l'altro J. FRAPPIER, *Chrétien de Troyes, l'homme et l'œuvre*, Paris, 1957; J.-P. ALLARD, *L'initiation royale d'Erec le chevalier*, Paris, Belles Lettres, 1987; M.-N. LEFAY-TOURY, *Romans bretons et mythes courtois: l'évolution du personnage féminin dans les romans de Chrétien de Troyes*, in «Cahiers de civilisation médiévale», 15, 1972, pp. 283-293; N. LACY, *The Craft of Chrétien de Troyes: an Essay on Narrative Art*, J. Brill, Leiden, 1980; J. TASKER GRIMBERT, *Yvain dans le miroir. Une poétique de la réflexion dans le 'Chevalier au lion' de Chrétien de Troyes*, Benjamins, Amsterdam/Philadelphia, 1988; J. TASKER GRIMBERT, *Misrepresentation and misconception in Chrétien de Troyes: non verbal and verbal semiotics in 'Erec et Enide' and 'Perceval'*, in *Sentence, Discourse: Language in Medieval Thought and Literature*, J. N. Wassermann, L. Roney (a cura di), Syracuse University Press, Syracuse, 1989, pp. 56-79; P. NYKROG, *Chrétien de Troyes, romancier discutabile*, Droz, Genève, 1996; N. Lacy, J. Tasker Grimberty (a cura di), *A Companion to Chrétien de Troyes*, Brewer, Rochester, 2006.

invitare il cavaliere ad avvicinarsi a lei, ma il nano la colpisce con un frustino. La stessa sorte tocca ad Erec, che non reagisce perché era privo di armatura. Il personaggio del nano è sanzionato dal narratore in quanto ‘fellone e litigioso’, ma in effetti il lettore comprende dal seguito del racconto che anche il comportamento della regina, sostanzialmente troppo imperioso e arrogante, era repressibile. Erec segue il cavaliere fino alla città di Laluth (un nome significativo), partecipa ad un torneo e sconfigge il cavaliere stesso, che era uno scudiero del governatore della città. Erec si innamora di Enide, la figlia del suo ospite, e la chiede in sposa al padre, un nobile impoverito, promettendogli in dono due castelli: questo, si noti, senza preoccuparsi di chiedere il consenso della stessa Enide. L'eroe fa il suo ingresso alla corte di Artù accompagnato da Enide, e il re, che aveva ucciso il cervo, la bacia proclamandola la più bella. Su richiesta di Erec, la regina le dona uno dei suoi abiti lussuosi. Dopo la celebrazione delle nozze, Erec insieme alla moglie si reca alla corte di suo padre, il re Lac.

Seconda parte. La coppia è inseparabile, ed Erec trascura i suoi doveri di cavaliere. Enide gli rimprovera questo atteggiamento, sostenendo che i cortigiani lo accusino di viltà, ed Erec indispettito la obbliga a seguirlo in un viaggio a cavallo, durante il quale non dovrà mai rivolgergli la parola se non sarà interpellata. Nel corso del viaggio Erec sconfigge una serie di nemici, incontrando difficoltà sempre crescenti, dalla lotta contro alcuni gruppi di briganti ad uno scontro con due giganti che tenevano prigioniero un cavaliere, finché si trova a passare nelle vicinanze dell'accampamento di Artù. Un cavaliere del seguito regale, il siniscalco Keu, lo invita in modo ingiuntivo e scortese a recarsi presso la tenda del re, ed Erec lo sconfigge, dopo averlo sfidato. Si tratta in pratica

della ripresa della scena iniziale, con il tema dell'invito della regina al cavaliere sconosciuto, ma con un'inversione dei ruoli: in questo caso è Erec a trovarsi a reagire ad un'ingiunzione troppo pressante, espressa per di più in termini arroganti. Solo in conseguenza dell'invito formulato in modo cortese dal nipote di Artù, Gauvain, Erec decide di incontrare il re³. La coppia riparte ben presto, ma Erec sviene per le ferite riportate nel combattimento contro i giganti, ed è creduto morto. Enide si dispera e medita di suicidarsi con la spada del marito. Entra in scena un nuovo personaggio, il conte di Limors (un altro nome significativo), che costringe Enide a sposarlo. Alle grida di Enide, che il conte aveva schiaffeggiato, Erec si riprende dallo svenimento e uccide il conte con la spada. Nel seguito del viaggio Erec è affrontato da Guivret le Petit, un re di cui era diventato amico, ma che sfortunatamente non lo riconosce. Enide non esita a interrompere lo scontro afferrando le briglie del cavallo di Guivret, per chiedere a questo re di risparmiare la vita del marito, ancora indebolito dalle ferite. Nel corso di un'ultima avventura, definita nel testo 'Joie de la cour' ('Gioia della corte'), Erec sconfigge Mabonagrain, il compagno di una cugina di Enide, con la quale questo cavaliere viveva in un giardino incantato, senza mai potere uscire, essendo prigioniero di una promessa d'onore che lo costringeva a battersi con tutti i cavalieri che si presentassero. Il valore guerriero del nostro eroe consente dunque di sciogliere l'incantesimo. L'episodio in questione possiede un valenza speculare in rapporto alla vicenda principale, secondo la critica: segna infatti metaforicamente il superamento dell'atteggiamento di chiusura egoistica nei

³ Il narrema in questione è trattato anche in modo molto simile nell'ultimo romanzo di Chrétien, il *Conte du graal*.

confronti della società da parte della coppia protagonista del racconto. Nella conclusione Erec e Enide, ormai riconciliati, accedono alla dignità regale e sono incoronati, in seguito alla morte del re Lac.

I due ritratti femminili principali sono giocati sul contrasto da una parte tra l'autoritaria, ingiuntiva e quasi tirannica Ginevra, che ordina di fatto in modo scortese al cavaliere sconosciuto di accostarsi a lei, con la complicità per così dire dello stesso Erec, e d'altra parte la docile Enide, che pur essendo figlia di un nobile è in una condizione di inferiorità sociale nei confronti di un partner appartenente ad una stirpe regale, e che senza dubbio anche per questo motivo lo deve assecondare in tutto e per tutto. La richiesta di Erec a Ginevra di donare a Enide, che era appena giunta a corte, uno dei suoi vestiti sontuosi in sostituzione dell'abbigliamento miserevole della stessa Enide, sembra proporre uno schema che si ritrova anche nella favola di Cenerentola, con la tematica dell'abito da indossare per il ballo di corte. Da notare che Artù, vincitore della caccia al cervo bianco, avrebbe dovuto logicamente scegliere la regina come la più bella della corte, invece della nuova venuta, Enide. Da qui il tema di una possibile gelosia da parte di Ginevra, un tema di cui non c'è tuttavia alcuna traccia nel testo, anche se non si può negare una sua presenza implicita – e in questo caso la tematica è evocativa della favola di Biancaneve, con il motivo della gelosia nei confronti della giovane protagonista da parte della sua matrigna. Anche la favola di Amore e Psiche di Apuleio è accostabile alla tematica in questione. Ricordiamo che Psiche è perseguitata da Venere, madre di Amore, e non solo: la scena di Enide che sveglia il marito di notte a causa delle sue lacrime che cadono sul petto dello stesso Erec ci ricorda da vicino l'analoga scena di Psiche che sveglia per inavvertenza Amore

con le gocce dell'olio della lampada che cadono ugualmente sul suo petto: il fatto provoca la scomparsa di questa divinità, che Psiche non ritroverà che superando una serie di prove: infatti Amore aveva proibito a Psiche di vederlo durante i loro incontri esclusivamente notturni. Il testo dell'*Erec et Enide* possiede quindi una risonanza mitologica evidente. In effetti sembra necessario distinguere, in questo e in altri casi, fra un'interpretazione letterale del testo, e una lettura tra le righe, che cerca di cogliere anche gli impliciti e i sottintesi del testo stesso.

Una lettura attinente strettamente ai dati testuali considera le prove che permettono alla nostra coppia di ritrovarsi come un percorso di riabilitazione, quasi di redenzione di Erec, e in un certo senso anche di Enide. Da notare che in risposta ad una domanda del conte di Limors che le chiede se Erec sia suo marito o il suo amico, Enide afferma che il suo compagno è per lei al tempo stesso marito e amico. La situazione è del tutto idilliaca? In apparenza sì, ma alcuni dettagli del romanzo offrono materia alla riflessione, e consentono di sfumare questa considerazione.

Accanto a un'interpretazione di questo genere, la lettura fondata sull'implicito che traccio di seguito è volta a mettere in pratica una elaborazione teorica proposta da Joan Tasker Grimbert in un suo saggio⁴. Questo critico invita il lettore dei romanzi di Chrétien a porre costantemente in discussione le apparenze e i luoghi comuni che si possono incontrare nel testo, poiché i romanzi in questione si fondano su una poetica della riflessione e della razionalizzazione. Il nostro romanziere confonde in altri termini le piste, prima di guidare il lettore verso la giusta comprensione del significato da attribuire al testo. Sulla base di questa osservazione,

⁴ J. TASKER GRIMBERT, *Yvain dans le miroir...*, cit.

notiamo in primo luogo che Erec mostra un atteggiamento di forte misoginia per una porzione non trascurabile del testo, nel corso della quale Enide è maltrattata dal marito, che la costringe a seguirlo nel suo viaggio senza permetterle di reagire in alcun modo. Coraggiosamente Enide trasgredisce di volta in volta la consegna del silenzio per avvertire il marito dei pericoli, ricevendone in cambio dei rimproveri. Ben presto la nostra protagonista si pente di avere espresso dei dubbi circa il comportamento di Erec, un comportamento che a suo dire appariva poco consono agli occhi dei cortigiani, e dimostra di avere appreso la lezione nell'occasione dell'ultima avventura affrontata da Erec, quando non manifesta al marito i suoi timori per i rischi che la prova comporta, ma tace prudentemente. Inoltre si può notare ancora che per il suo fidanzamento Enide è fatta oggetto in pratica di un accordo economico intercorso tra suo padre ed Erec, con una modalità che si potrebbe definire umiliante. Tutto sommato, accanto alla tematica esplicita relativa ad un'armonizzazione graduale e ideale della coppia, troviamo uno schema a carattere allusivo che non è lontano da una richiesta di sottomissione da parte del principe nei confronti della sua sposa, sia pure con l'accompagnamento di una serie di espressioni di affetto pronunciate dal principe stesso nella parte conclusiva del romanzo. Inoltre il personaggio di Erec non è privo di un lato oscuro anche come guerriero, sempre a livello di implicazioni. Non solo non partecipa alla caccia organizzata dal re, ma per di più il suo viaggio lo conduce verso una sconfitta vera e propria, che rischia di essere fatale per lui: basti pensare al duello contro Guivret, da cui non sarebbe uscito indenne senza il soccorso di sua moglie. A conferma dell'esistenza possibile di questo lato oscuro della coppia, si può notare che secondo la narrazione della continuazione anonima del romanzo di

Chrétien, il cui titolo è l'*Erec en prose*, l'eroe non esita a decapitare la sorella, acconsentendo ad una richiesta che Enide gli rivolge in tal senso, ed è ucciso al termine della storia da Gauvain⁵.

Tuttavia nel caso del nostro romanzo, ritengo che i dati debbano essere attenuati e precisati. Benché Enide debba sottomettersi forzosamente al proprio coniuge, la stessa eroina si comporta più volte in modo autonomo, assumendo un certo numero di iniziative individuali: in particolare quando avverte ripetutamente il marito dei pericoli, rivolgendogli per prima la parola, e quando afferra arditamente le briglie del cavallo di Guivret, al fine di chiedere la grazia per il marito.

Yvain ou le Chevalier au lion

Quest'opera non è un romanzo coniugale, a differenza dell'*Erec et Enide*, anche se si occupa parallelamente fra l'altro dei problemi relazionali di una coppia: si tratta piuttosto di un testo che si fonda sull'ideologia feudale. Questa per lo meno è la lettura che propongo, in considerazione anche del suo significato implicito. Notiamo che fin dall'inizio del testo, l'accento è posto sull'elemento aristocratico: il qualificativo 'courtois' del v. 3, il qualificativo 'riche' del v. 4 segnalano al lettore che il punto di vista feudale è privilegiato, e ancora nell'esordio, il narratore cita un proverbio che sostiene che valga di più un 'courtois' morto che un 'vilain' vivo, ed è per questo motivo che si ritiene autorizzato ad occuparsi di personaggi del passato nel

⁵ *L'histoire d'Erec en prose. Roman du XVe siècle*, M. Colombo Timelli (a cura di), Droz, Genève, 2000.

suo testo. Questo proverbio risponde evidentemente alle stesse finalità:

Li boins roys Artus de Bretaigne,
La qui proeche nous ensengne
Que nous soions preus et courtois,
Tint court si riche comme rois
A cele feste qui tant couste,
C'on doit nommer la Penthecouste [...]
Qu'encor vaut mix, che m'est a vis,
Un courtois mors c'uns vilains vis (vv. 1-6, 31-32)

(Trad.: 'Il nobile re Artù di Bretagna, la cui prodezza ci insegna a essere valorosi e cortesi, riunì la sua corte con la magnificenza che conviene a un re, in occasione della festa che tanto costa che si chiama la Pentecoste [...] Poiché è preferibile, a mio avviso, un nobile morto che un villano vivo')⁶.

Siamo di fronte ad un'ideologia che sottende al romanzo, e che in quanto tale non è presa comunque necessariamente a carico dall'autore. Passiamo ad analizzare sinteticamente i suoi contenuti⁷.

⁶ Sono io che traduco il passo in questione in italiano.

⁷ Su questo romanzo cfr. fra l'altro J. FRAPPIER, *Étude sur 'Yvain ou le Chevalier au lion' de Chrétien de Troyes*, Société d'édition d'enseignement supérieur, Paris, 1969; J. B. WOOLEGE, *Commentaire sur 'Yvain' de Chrétien de Troyes*, Droz, Genève, 1986-1988, 2 vol.; T. HUNT, *Chrétien de Troyes, Yvain (ou le Chevalier au lion)*, Grant & Cutler, London, 1986; E. GERMAIN, *Lunete, Women, and Power in Chrétien's 'Yvain'*, in «Romance Quarterly», 38, 1991, pp. 15-25; M. GLASSER, *Marriage and the Use of Force in 'Yvain'*, in «Romania», 108, 1987, pp. 484-502; J. TASKER GRIMBERT, *Yvain dans le miroir...*, cit.; M. G. ARMSTRONG, *Women of Power: Chrétien de Troyes' Female Clerks*, in

Prima parte. La corte di Artù è riunita per festeggiare la ricorrenza della Pentecoste. Il re è assente, trattenuto dalla regina nelle loro stanze. Un cavaliere di nome Calogrenant racconta l'avventura che gli era capitata alcuni anni prima nella foresta di Brocéliande. Dopo un incontro con un guardiano di tori dall'aspetto mostruoso, si era trovato presso una fontana ombreggiata da un pino, la cui acqua è contemporaneamente bollente e gelida, e che è posta nelle vicinanze di una cappella e di un pilastro. Versando sul pilastro l'acqua della fontana si provoca una terribile tempesta, seguita dal canto armonioso di molti uccelli. Calogrenant, che aveva sperimentato questo straordinario fenomeno, aveva visto arrivare un cavaliere che lo aveva affrontato in un duello e da cui era stato sconfitto. Keu, il siniscalco, non si lascia sfuggire l'occasione per uno dei suoi commenti beffardi. Informato di questa avventura, il re si propone di recarsi presso la fontana con il suo seguito. Tuttavia Yvain, un cugino di Calogrenant, figlio del re Urien, decide di affrontare l'avventura prima di tutti gli altri per difendere l'onore suo e della sua famiglia, che i motteggi di Keu rischiavano di compromettere.

M. Guggenheim (a cura di), *Women in French Literature*, Anma Libri, Saratoga, 1988, pp. 29-46; J. FERRANTE, *Public Postures and Private Maneuvres: Roles Medieval Women Play*, in M. Erler, M. Kowaleski (a cura di), *Women and Power in the Middle Ages*, University of Georgia Press, Athens, 1988, pp. 213-229; P. NICHOLSON, *The Adventure at Laudine's Castel in Chrétien's 'Le chevalier au lion' and 'Le chevalier de la charrette'*, in «Medieval Perspectives», 7, 1992, pp. 171-185; R. ALLEN, *The Role of Women and their homosocial context in the 'Chevalier au lion'*, in «Romance Quarterly», 43, 1999, pp. 141-154; J. M. SULLIVAN, *The Lady Lunete: literary conventions of counsel and the criticism of counsel in Chrétien's Yvain and Hartmann's Iwein*, in «Neophilologus», 85, 2001, pp. 335-354.

Yvain versa dunque a sua volta l'acqua sul pilastro che si trova accanto alla sorgente, e il Signore della Fontana, Esclados le Roux, si batte con lui, ma è ferito a morte dal suo avversario. Esclados riesce comunque a fuggire, rifugiandosi nel suo castello, e il vincitore lo insegue oltre il ponte levatoio: ma una porta scende bruscamente davanti a lui, mentre un'altra porta, calando dietro di lui, taglia a metà il suo cavallo. Yvain si trova in tal modo prigioniero. Una porta nel muro si apre, lasciando passare una damigella. Si tratta di Lunete, la dama di compagnia della castellana, che riconosce Yvain, avendo avuto l'occasione di incontrarlo in precedenza: decide quindi di aiutarlo, e gli dona un anello che lo rende invisibile. Yvain vede passare il corteo funebre, con la vedova in lacrime del cavaliere ucciso. La sua bellezza lo affascina: si sente ormai prigioniero d'amore.

Lunete decide di persuadere con tutte le sue forze la sua signora a procurarsi un difensore per il suo feudo. La Dama della Fontana, il cui nome è Laudine, non ha a suo dire altra scelta che rivolgersi all'uccisore di suo marito: per questo deve riunire un'assemblea dei suoi baroni e riuscire a convincerli di tale necessità. L'abile dialettica di Lunete vince le esitazioni della dama. Lunete finge dunque di inviare un messaggero per invitare Yvain al castello, e presenta l'eroe a Laudine, che è colpita dalla sua bellezza e dal suo ruolo sociale di rilievo. Al termine dell'assemblea convocata dalla Dama, i consiglieri esprimono il loro consenso, e le nozze sono celebrate. All'arrivo di Artù e del suo seguito presso la sorgente, Yvain sconfigge il malizioso Keu e si fa riconoscere da Gauvain: la scena è parallela in parte all'incontro di Erec con l'accampamento di Artù nell'*Erec et Enide*. Il re è invitato al castello, ma i festeggiamenti per il suo arrivo sembrano eccessivi, e il comportamento di Laudine e delle sue damigelle può dare origine a qualche critica, avverte il

narratore: anche se il narratore stesso si affretta a precisare che tali critiche erano infondate. La dama onora tanto i suoi ospiti, così si legge nel testo, che dalle sue parole alcuni ricevono erroneamente l'impressione che la sua accoglienza premurosa sia l'effetto di un sentimento d'amore (vv. 2454-2458). È possibile dedurre che tutto questo non possa che comportare una nuova minaccia per l'onorabilità di Yvain, e per il suo buon nome.

Seconda parte. Gauvain ricorda a Yvain che non deve sacrificare la sua gloria di cavaliere alle gioie dell'amore, e chiede all'amico di partire con lui. Laudine acconsente alla partenza di Yvain, ma limita ad un anno l'assenza dell'eroe. Malgrado il suo amore per Laudine, Yvain lascia passare la data fissata, fino a quando una messaggera gli annuncia la volontà della moglie di riprendersi la promessa nuziale. Yvain diventa preda della follia, vivendo nei boschi da 'uomo selvaggio', finché incontra un eremita che lo soccorre. Quindi si imbatte in alcune damigelle della signora di Noroison, che lo guariscono per mezzo di un unguento che era stato preparato dalla fata Morgana. Yvain si mette da quel momento al servizio degli oppressi, e soccorre la stessa dama di Noroison, che era minacciata da un suo pretendente, il conte Alier. Dopo questo combattimento, Yvain trova un leone che era stato aggredito da un serpente e si attiva in suo aiuto, uccidendo l'animale aggressore. Il leone si mostra riconoscente e lo segue fedelmente, partecipando costantemente ai suoi scontri armati, ad eccezione del duello contro Gauvain. Da quel momento Yvain sarà conosciuto come il 'Chevalier au lion'.

L'eroe si trova per caso a passare nuovamente accanto alla fontana magica, e riconosce rinchiusa nella cappella Lunete, che i cortigiani di Laudine avevano accusato di complicità con Yvain dopo la defezione di quest'ultimo e che era stata

condannata al rogo, se non avesse trovato un difensore. Yvain si fa riconoscere, e promette di battersi in sua difesa il giorno seguente. Chiede ospitalità per la notte ad un castellano che si mostra angosciato e che lo informa che i suoi figli maschi rischiano di essere uccisi il giorno seguente da un gigante, Harpin de la Montagne, che intende anche destinare la sua unica figlia alla prostituzione. Yvain apprende inoltre che il suo nobile ospite è il cognato di Gauvain, di cui ha sposato la sorella, ma che il nipote di Artù non può soccorrerli perché è impegnato in altre imprese. Il giorno seguente Yvain combatte vittoriosamente contro il gigante, aiutato efficacemente dal leone. Deve affrontare subito dopo un'altra prova, quella del Castello di Pessima Avventura, dove trecento fanciulle erano tenute prigioniere da due demoni mostruosi, ed erano costrette a tessere stoffe pregiate, vestite paradossalmente in modo miserevole e quasi ridotte alla fame: tutto questo con la complicità sottintesa ma innegabile del signore del castello⁸. Dopo la sua vittoria nei confronti dei demoni, Yvain deve battersi in duello contro Gauvain per prendere le difese della più giovane di due sorelle, che aveva compiuto un lungo viaggio per appellarsi al suo valore cavalleresco: era infatti costretta a difendersi dalla sorella maggiore, poiché quest'ultima pretendeva di negare il suo diritto all'eredità. Gauvain sfortunatamente si era fatto campione proprio della sorella maggiore. Il duello inizia senza decretare un vincitore, finché i due amici si riconoscono e si stringono in un abbraccio.

⁸ Cfr. A. CORBELLARI, *L'étonnante fortune des pucelles de Pesme Aventure: recherches sur la réception d'un épisode du 'Chevalier au lion'*, in G. Lepage, Ch. Milat (a cura di), *Por s'onor croistre. Mélanges de langue et littérature médiévale offerts à Pierre Kunstmann*, David, Ottawa, 2008, pp. 317-328.

Artù può così ristabilire la giustizia nei confronti delle due sorelle.

Nell'intento di salvare la vita di Lunete, Yvain si batte infine contro i suoi accusatori: il siniscalco (una sorta di intendente) di Laudine e i suoi due fratelli. Con l'aiuto del fedele leone, Yvain uccide il siniscalco in duello, e i suoi fratelli sono condannati al rogo, al posto di Lunete. Quest'ultima convince finalmente Laudine, preoccupata per le sorti del suo feudo, a incontrare suo marito, che è celato sotto l'identità del 'Chevalier au lion', ma le suggerisce nuovamente di chiedere prima di tutto l'opinione dei suoi baroni. Laudine questa volta non l'ascolta, e decide di incontrare senza indugio il cavaliere per chiedergli di battersi in difesa dei suoi possedimenti. Yvain accetta la sua richiesta, ma ricorre ad un'astuzia: le chiede come ricompensa che la dama si adoperi per permettergli di riconciliarsi con sua moglie, e solo dopo avere ottenuto la promessa di Laudine si fa riconoscere. Quindi la Dama della Fontana non ha altra scelta che perdonarlo, ma afferma che se non fosse legata da un giuramento che considera intangibile, non potrebbe evitare di detestarlo («Miex vaussisse toute ma vie / Vens et orages endurer!», vv. 6756-57).

Il personaggio femminile principale, quello di Laudine, acquista rilievo e caratterizzazione anche in virtù del contrasto con la sottomessa Enide del romanzo precedente di Chrétien, e della parziale analogia con il personaggio della regina nel testo in questione. Forse non è un caso se il suo nome è quasi l'anagramma con inversione di quello di Enide (LauDINE-ENIDe). Infatti Laudine è superiore per status sociale al marito Yvain, contrariamente a Enide, e il suo comportamento rivela una forte imperiosità. A proposito del

loro primo incontro, Laudine esige fra l'altro che Yvain si presenti a lei la sera stessa, mentre Lunete afferma che il viaggio richiederebbe almeno cinque giorni di tempo: questo può ricordare la pretesa di Ginevra nei confronti del cavaliere sconosciuto, da lei invitato a presentarsi, non senza il ricorso ad una forma di dispotismo. Laudine è senza dubbio dominatrice nel rapporto coniugale con Yvain. La sua decisione di risposarsi dipende evidentemente da un interesse personale, e il nostro eroe è quasi suo prigioniero, in un modo non troppo differente da quello dell'episodio della 'Gioia della corte' nel primo romanzo di Chrétien. Infatti Erec si trova in un certo senso costretto a battersi contro tutti i cavalieri che giungono alla fontana, perfino contro un rappresentante di Artù, per difendere il castello. Può dunque essere utile prendere in considerazione altre analogie che è possibile segnalare fra questi due testi.

Un parallelismo evidente tra i due romanzi in questione concerne le loro trame rispettive. Il movente dell'azione è praticamente identico: l'eroe si allontana dalla corte di Artù, di cui fa parte, per incontrare un'avventura e per sposarsi. Segue una crisi della coppia, dovuta in entrambi i casi alla difficoltà di accordare fra loro le esigenze dell'amore e della cavalleria. Un viaggio avventuroso e pieno di pericoli permette rispettivamente ai due protagonisti di riconciliarsi con la propria sposa. Si può notare inoltre a questo proposito che all'inizio dell'*Yvain* il re Artù trascura i suoi doveri sociali, parallelamente ad Erec dopo le sue nozze, per soggiornare nei suoi appartamenti con la regina. La trattazione del tema relativo all'impegno sociale, in opposizione alla tematica concernente la negligenza e l'egoismo, mostra dunque un'affinità tra i due testi. Un'affinità che è confermata anche dall'episodio che vede Gauvain convincere Yvain a non privilegiare la sua felicità

domestica, e a non trascurare conseguentemente di coltivare la sua fama di guerriero: e Yvain parte insieme al suo amico per l'appunto per non essere considerato come un 'reçant', un pavido (*Yvain*, vv. 2563 ss.). Questo a livello di esplicitazione: ad un livello di implicazione, si potrebbe citare come movente della sua partenza anche il desiderio di sottrarsi alla sua situazione di quasi prigioniero nei confronti di Laudine. Il critico danese Per Nykrog propone una lettura non dissimile a questa, facendo notare che Yvain al termine di un anno avrebbe dovuto tornare nella sua 'prigione' e mettersi a disposizione della castellana per combattere⁹. Quindi si domanda: «Mais peut-on imaginer le Mabonagrain de l'*Erec et Enide* qui rentre dans le jardin enchanté après le duel de la Joie de la cour? [...] Peut-être que c'était sa raison d'homme qui se respecte qui lui disait de laisser passer le terme afin de marquer ainsi son existence de personne autonome?» (p. 165).

Per tornare al personaggio della Dama della Fontana, ciò che distingue il suo ruolo da quello di Ginevra nel primo romanzo di Chrétien è fra l'altro il fatto che Laudine deve occuparsi del governo del suo feudo. Ed è precisamente a questo riguardo che l'ideologia feudale è posta in causa con particolare evidenza. Nel momento in cui la scena si sposta al castello di Laudine, una questione politica si apre. La Dama deve ottenere il consenso dei suoi baroni per potersi sposare: è Lunete che lo afferma, e con il suo comportamento Laudine avvalora tale affermazione (vv. 1847-1856). Laudine riunisce infatti il consiglio, e si adopera per ottenerne l'approvazione ai suoi progetti. Dunque, Yvain dovrà conformarsi a tali decisioni, che potrebbero essere in teoria negative e che sono comunque umilianti per lui.

⁹ P. Nykrog, *Chrétien de Troyes...*, cit.

Soprattutto, stando a quanto si legge nel testo, Laudine non può decidere di persona: per le decisioni importanti, che pure la riguardano molto da vicino, dipende dall'opinione e dalla volontà di altre persone. Questo è contrario al costume feudale. Dal punto di vista giuridico, nel suo feudo il signore aveva in pratica la stessa autorità del re: poteva coniare moneta, esercitare la giustizia, emettere condanne, anche alla pena capitale. Pur essendo una donna, Laudine è comunque la signora del castello, e avrebbe dovuto quindi esercitare l'autorità nobiliare, alla quale mostra di avere in un certo senso abdicato.

Una sorta di abdicazione alla propria funzione specifica si riscontra nel romanzo anche in riferimento alla corte arturiana. Questa corte non corrisponde in alcun modo alla sua missione tradizionale, che si può definire come una missione salvatrice e civilizzatrice. Ad esempio, nell'episodio delle sorelle rivali, non solo Gauvain prende le difese della maggiore, che è manifestamente in torto, ma lo stesso re Artù sembra incapace di risolvere la situazione, benché si dichiari convinto delle ragioni della sorella minore, e non ristabilisce la giustizia se non in conseguenza dell'intervento armato di Yvain. E non solo: i nipoti di Gauvain, che hanno anche una parentela con Artù evidentemente, si trovano ad essere in grave pericolo, eppure la corte arturiana non si attiva in alcun modo per difenderli, e anche in questo caso è solo l'intervento di Yvain che impedisce un esito tragico per loro. Allo stesso modo, Lunete rischia di essere arsa sul rogo, non avendo trovato nessun campione a quella corte che avesse l'intenzione di battersi per salvarle la vita, come lei stessa riferisce al nostro eroe. Il ruolo di Yvain nel testo sembra essere quello di farsi carico della funzione deficitaria della corte di Artù, e di ovviare alle sue mancanze. L'azione dell'eroe è fondata sull'abnegazione e possiede un valore

comunitario innegabile. A tale riguardo, come avviene anche nel caso del personaggio di Erec, la critica si riferisce ad una forma di ascensione morale dell'eroe, il quale all'inizio del racconto era spinto ad affrontare l'avventura della fontana soprattutto dal sentimento della propria gloria personale e della vendetta familiare, piuttosto che da uno spirito comunitario.

In particolare, l'episodio conclusivo della difesa di Lunete da parte di Yvain è determinante per permettere all'eroe di ristabilire compiutamente la propria autorità personale, riportando al tempo stesso simbolicamente la funzione regale nella sua dignità, sempre in termini di ideologia feudale implicita. Notiamo che uno dei momenti fondamentali del romanzo è rappresentato dalla lotta dell'eroe contro i tre collaboratori di Laudine, il siniscalco e i suoi due fratelli, che perseguitavano Lunete. La condanna a morte di Lunete pone un interrogativo: in effetti, ci si può chiedere quale sia il ruolo di Laudine in proposito. Dalle parole di Lunete questo ruolo è tutto sommato abbastanza chiaro. Il lettore apprende che l'accusa nei suoi confronti le è stata rivolta davanti a tutta la corte, e che il siniscalco è stato spinto dalla gelosia che provava nei suoi confronti, essendo convinto che Laudine avesse più fiducia in Lunete che in lui: con la sua accusa ha inteso creare un disaccordo tra Lunete e la Dama (vv. 3663-3671). Dunque, si può notare che Laudine si lasci influenzare eccessivamente dal suo collaboratore, e che per di più si lasci ingannare da lui, se si crede alla testimonianza di Lunete, questo con conseguenze drammatiche.

In base a una deduzione possibile, l'epilogo dell'episodio in questione mostra la vittoria di Yvain contro coloro che esercitavano per così dire abusivamente il loro potere nei confronti di Laudine. Il siniscalco è ucciso in duello da Yvain

con l'aiuto del leone, e i suoi fratelli sono condannati al rogo, per una sorta di contrappasso. Yvain può dunque affermare la sua autorità a livello politico, non solo come combattente valoroso: la sua forza fisica non è più l'unico elemento su cui può contare, ma anche la sua capacità di agire politicamente e giuridicamente è dimostrata. Come nel caso della condanna di Lunete, il testo non specifica chi avesse emesso la condanna a morte nei confronti di due degli accusatori (vv. 4563-64): è possibile che l'eroe abbia agito direttamente in tal senso. In ogni caso, una condanna pronunciata eventualmente da Laudine sarebbe comunque significativamente corrispondente alla volontà dell'eroe stesso. Yvain si realizza dunque come un vero signore feudale, con tutte le caratteristiche che questo ruolo comporta, secondo una prospettiva storica medievale.

Fino a questo punto della narrazione, si può dire che la posizione di Laudine nella coppia fosse un po' troppo dominante, e questo tutto sommato costituiva uno svantaggio relativamente all'affermazione sociale di Yvain: infatti, mentre in base all'ideologia letteraria cortese l'amante è sottomesso all'amata, secondo l'ideologia feudale nel matrimonio è al contrario la moglie che deve essere sottomessa al marito. Le eroiche imprese di Yvain gli valgono la riconquista della moglie, ma non senza il ricorso ad un'astuzia, e Laudine si mostra anche nella conclusione del testo più preoccupata di agire a vantaggio dei suoi interessi che non della sua realizzazione affettiva. Si può affermare quindi che Laudine nel suo ruolo di partner non evolva in modo significativo, ed è per questo motivo che non si può considerare il *Chevalier au lion* come un romanzo coniugale. Tuttavia, parallelamente al personaggio di Yvain, anche il personaggio di Laudine mostra un'evoluzione: questo nel senso di una maggiore adesione al codice

aristocratico per quanto concerne il suo ruolo di castellana. All'inizio dell'azione, come abbiamo avuto modo di notare, questa dama ascolta l'esortazione di Lunete e convoca i suoi consiglieri per riceverne l'autorizzazione al suo secondo matrimonio, abdicando per così dire al suo ruolo (vv. 1847-1870). E i baroni mostrano ancora il loro ascendente eccessivo su di lei nelle circostanze della condanna di Lunete. Di contro, nella conclusione del testo, Laudine non segue un'identica raccomandazione di Lunete, che le suggeriva di rivolgersi nuovamente ai suoi consiglieri (vv. 6546-6560). In quella circostanza infatti, la Dama della Fontana preferisce agire in modo personale, rivolgendosi al 'Chevalier au lion' su una semplice proposta della stessa Lunete. Una proposta sollecitata e auspicata per di più da Laudine: mentre, all'inizio della narrazione, ricordiamo che Lunete aveva rivolto i suoi consigli alla Dama quasi come una sorta di imposizione.

Ci resta da affrontare un'ulteriore questione per quanto riguarda i personaggi femminili principali dell'*Yvain*, una questione che concerne precisamente i rapporti tra Laudine e Lunete. Il dualismo Laudine/Lunete è abbastanza sorprendente: la critica ha spesso osservato che il ruolo di quest'ultima non è quello di una semplice dama di compagnia. Il duello che Yvain deve intraprendere per difenderla implica una maggiore importanza attribuita a questo personaggio¹⁰. Inoltre, quando il re Artù con la sua corte è ospitato al castello della Dama della Fontana, il testo narra che Gauvain si innamori di lei e che fra loro si stabilisca una relazione amorosa: anche questo dato narrativo è insolito, se si considera che Gauvain è il nipote

¹⁰ Sui rapporti Laudine/Lunete, cfr. la bibliografia indicata sopra alla nota n. 8.

del re e che la differenza sociale fra loro non può essere sottovalutata per quell'epoca. Certamente l'*Yvain* è un romanzo non privo di enigmi per il lettore: si pensi alla fontana magica, e anche all'anello magico di Lunete. Il lettore non può evitare di chiedersi da dove provenga questo anello, e che cosa provochi la magia della fontana. Poiché il testo non fornisce alcuna risposta in proposito, per tentare di accostarsi ad una soluzione anche solo congetturale e parziale, si può ricorrere ad un romanzo in prosa, il *Livre d'Artus*, che è successivo alla data di redazione dell'*Yvain*, poiché è databile nel XIII secolo, ma che offre comunque particolari motivi di interesse dal nostro punto di vista¹¹. La narrazione di questo romanzo contiene una riscrittura dell'episodio della fontana. Secondo tali dati testuali, Lunete è la sola Dama della Fontana, il personaggio di Laudine essendo del tutto inesistente. Lunete ha un'amica e consigliera, Niniane, che è corteggiata da Merlino, il mago della saga arturiana. Niniane insegna a Lunete tutto quello che ha appreso in fatto di magia dallo stesso Merlino. E il ruolo di questo personaggio riveste nel testo un'importanza non secondaria, poiché Merlino è indicato come il proprietario del bosco e della fontana, ed è ancora questo 'enchanteur' che si cela sotto le sembianze mostruose del guardiano dei tori. Dunque, i fattori sorpannaturali contenuti nel testo di Chrétien sono ricondotti in questo caso più o meno direttamente al sapere magico di Merlino. Non è del tutto impossibile che si tratti di una versione più antica di questa leggenda, anche se nessuna prova si può citare a sostegno di questa ipotesi

¹¹ *Le Livre d'Artus*, in *The Vulgate Version of the Arthurian Romances*, H. O. Sommer (a cura di), The Carnegie Institution of Whashington, Whashington, 1908-1916, vol. 7.

Aggiungo un'ultima osservazione. Anche nella leggenda di Tristano e Isotta secondo la versione di Bérout, troviamo la vendetta di Tristano contro i tre baroni della corte del re Marco che accusavano Isotta, due dei quali sono uccisi da Tristano e dal suo amico Gouvernal nella parte finale del testo. E la critica ha già notato più volte che la condanna al rogo di Lunete si può accostare alla condanna alla prova del fuoco della moglie del re di Cornovaglia: una condanna pronunciata da Marco su richiesta dei baroni stessi. Il dualismo Laudine/Lunete potrebbe quindi essere riconducibile al rapporto tra Isotta e la sua nutrice Brangien, anche se solo in parte. Tuttavia questa osservazione non risolve il problema, poiché di fatto non sappiamo se il romanzo di Chrétien preceda o segua cronologicamente il testo di Bérout, che non è databile in modo certo¹². Teoricamente quindi, il testo di Bérout potrebbe essere stato influenzato da quello di Chrétien.

Per concludere, i due romanzi di Chrétien che abbiamo analizzato sotto l'aspetto tematico mostrano, come si è visto, un rapporto interno di parallelismo e anche di differenziazione. Si potrebbe affermare che al personaggio di Enide, una moglie troppo dipendente e passiva, si opponga il personaggio di Laudine, una moglie troppo dominante e dispotica. La conclusione dell'*Yvain* vede la trattazione di una tematica accostabile a quella di una 'bisbetica domata' *avant la lettre*, ma anche il paradigma evolutivo di una castellana che acquista coscienza del proprio ruolo socio-politico. *L'Erec et Enide* descrive il personaggio di una donna che compie un percorso redentivo in parte simile a quello del suo partner, riuscendo a trovare nei suoi confronti, sia pure purtroppo in una situazione di relativa

¹² Le date propooste dalla critica variano tra il 1160 e il 1193 circa.

sottomissione, una possibilità di reciproco accordo e di reciproca comprensione coniugale.

INDICE

FEMININUM INGENIUM Presentazione della Rivista di ROBERTA FIDANZIA	pag. 3
GIOVANNA CAROCCI FIORETTA MAZZEI: ESSERE LAICI NON PER AMARE MENO	pag. 9
MANUELA CIPRI L'EUROPA E L'EUROPEISMO, DONNA E DOMINA NELL'OPERA DI SOFONISBA ANGUISSOLA	pag. 31
GABRIELLA GAMBINO ESSERE DONNA NELLA POST-MODERNITÀ. UNA SFIDA GIUSFILOSOFICA	pag. 45
ANJA HANSEN PROGRESSISMO E PACIFISMO NEL MOVIMENTO FEMMINISTA DANESE: UN RITRATTO DI MATILDE BAJER	pag. 73
IRENE KAJON LE RELAZIONI TRA ABRAMO, SARA, E ISACCO: UN ARCHETIPO DELLA FAMIGLIA	pag. 95
LAURA PALAZZANI ETICA DELLA CURA E GIUSTIZIA	pag. 117

PAOLA RICCI SINDONI

FEMMINISMO E CHIESA CATTOLICA

pag.139

MARIA TERESA RUSSO

DONNA ED EDUCAZIONE AMOROSA NEL PENSIERO

DI JULIÁN MARÍAS

pag.171

ANNA SLERCA

LA FIGURA DELLA DONNA NELL'EREC ET ENIDE E

NELL'YVAIN OU LE CHEVALIER AU LION

DI CHRETIEN DE TROYES

pag.207

INDICE

pag.231

Finito nel mese di luglio 2016 presso Drengo Srl - Roma

Femininum Ingenium, Collana di Studi sul Genio Femminile nasce come nuova iniziativa editoriale del Centro Studi Femininum Ingenium.

I primi cinque numeri intendono riproporre le pubblicazioni scaturite dalla fervente attività culturale e scientifica del sito web femininumingenium.it, attività che diede vita alle interessanti esperienze della *Collana di Studi e Ricerche. Storia e Teorie* e della *Rivista di Studi sul Genio Femminile*, edite dalla dismessa casa editrice Drengo.

La nuova Collana di Studi, dunque, riconoscendo il valore ideale di quella precedente attività e facendo proprio il prezioso patrimonio culturale che tali esperienze rappresentano, si arricchisce dei contributi offerti nel tempo dalle studiose e dagli studiosi del settore, riscoprendoli quanto mai attuali nel panorama della ricerca scientifica e della riflessione contemporanea.

La Collana proseguirà la sua attività proponendo nuovi numeri e contributi, con la costante ambizione di perseguire un alto livello scientifico e culturale e con il proposito di offrire le proprie riflessioni, interrogandosi in modo critico rispetto alle sollecitazioni che giungono dalla realtà odierna, che non smette mai di sollecitare l'interesse speculativo e stimolare argomentazioni alternative alle proposte più diffuse.



CSFI

Centro Studi Femininum Ingenium

Inserito in Collana
nel marzo 2020