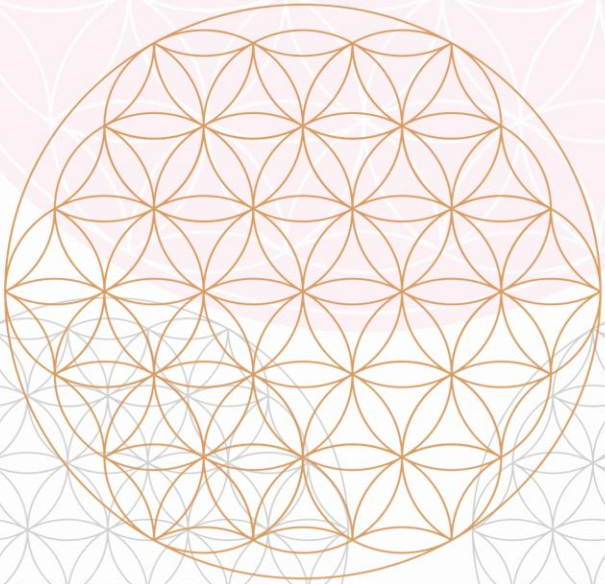
FEMININUM INGENIUM

Collana di studi sul genio femminile

Volume 4



CSFI

FEMININUM INGENIUM

RIVISTA DI STUDI SUL GENIO FEMMINILE

ISSN 2531-7199

NUMERO 2
Luglio-Dicembre 2016
DRENGO

FEMININUM INGENIUM

RIVISTA DI STUDI SUL GENIO FEMMINILE

ISSN 2531-7199

NUMERO 2
Luglio-Dicembre 2016

Donne di fronte.
Per un'analisi al femminile della società contemporanea

a cura di Roberta Fidanzia

© 2017 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 2 / Luglio-Dicembre 2016
Donne di fronte.
Per un'analisi al femminile della società contemporanea
a cura di Roberta Fidanzia
Drengo, Roma, 2017

ISBN: 978-88-88812-67-0

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

In copertina: San Pietro Infine, acquerello di Amedeo Colella

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 2 / Luglio-Dicembre 2016
Drengo, Roma, 2017

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

ANGELA ALES BELLO

Il contributo di Edith Stein alla psicologia

Nelle analisi fenomenologiche condotte dalla discepola e assistente di Husserl, Edith Stein (1891-1942), particolare rilievo assume l'indagine rivolta all'essere umano nella complessità delle sue manifestazione e delle sue componenti. Ella dedica la sua attenzione al rapporto fra corpo ed anima e prende posizione nei confronti dei risultati di una scienza a quel tempo ancora in formazione, la psicologia sperimentale.

Nel quinto volume dello "Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung" (1922), diretto da Husserl, la Stein pubblica un lungo saggio, *Psicologia e scienze dello spirito*. Contributi per una fondazione filosofica che s'inserisce in un contesto di vivaci discussioni sul significato della psicologia come scienza, discussioni alle quali aveva partecipato Husserl fin dai suoi studi giovanili, come si è già indicato.

In questa ottica si deve leggere il saggio di Edith Stein sulla fondazione filosofica della psicologia e delle scienze dello spirito in cui ella esamina fenomenologicamente le strutture sulle quali la psicologia pretende di fondare un'indagine scientifica senza coglierle, però, nel loro significato essenziale. Si tratta della realizzazione del progetto husserliano al quale si è accennato precedentemente, condotto secondo lo stile della Stein con grande chiarezza e sistematicità analitica. Ciò non significa che ella disconosca il suo debito nei confronti del maestro, anzi, pur portando indubbiamente un contributo personale

autonomo all'indagine, dichiara con franchezza di aver assimilato fino in fondo le indicazioni metodologiche husserliane, grazie al lavoro di revisione da lei condotto del secondo volume delle Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica.

In questa sede mi fermerò su due punti della sua trattazione fondamentali per comprendere la vita interiore dell'essere umano: l'andamento della vita psichica e della vita spirituale.

Psiche e causalità

Edith Stein inizia da una questione ricorrente nella storia della speculazione filosofica, ma diventata particolarmente importante proprio nel clima positivistico, cioè se l'essere umano sia sottoposto agli stessi legami di causalità che caratterizzano la natura. Chiaramente ci si riferisce qui ad una visione "classica" delle scienze fisiche, fondate sul principio di causalità, dal dominio delle quali si vogliono sottrarre le scienze dello spirito e, più a fondo, l'interpretazione globale dell'essere umano. Poiché la trattazione di questo tema si è articolata nella contrapposizione fra le tesi deterministiche e quelle indeterministiche e, quindi, riguarda il rapporto fra la libertà alla necessità, e ancora fra ciò che fisico e ciò che è psichico, per risolvere tali questioni si deve condurre un'analisi sistematica della causalità psichica e bisogna chiedersi, assumendo un atteggiamento fenomenologico - cioè ricominciando da capo per riandare 'alla cosa stessa' della psiche -, che cosa se intenda per "psiche" e per 'causalità'. La connessione dei due momenti può essere colta alla fine di un'analisi di cui, come al solito, si possono indicare qui solo i risultati.

In primo luogo, ella discute sulla validità della critica di Hume riguardo al concetto di causalità e sottolinea, da un lato, che l'esigenza teoretica dalla quale muove l'empirista inglese - relativa all'esame del "fenomeno della causalità" - deve essere riconosciuta come valida e, dall'altro, che, pur avendo egli individuato il terreno sul quale iniziare l'indagine, le sue obiezioni non sono convincenti. Riproponendo un atteggiamento espresso più volte da Husserl - tematizzato poi in modo esplicito nella *Crisi delle scienze europee* – Edith Stein ritiene che l'obiezione avanzata da Hume non possa essere facilmente liquidata come ha preteso di fare Kant; quest'ultimo, infatti, si è mosso in una direzione del tutto diversa, che non teneva in considerazione lo spirito della critica humeana.

Non si trattava, infatti, di dedurre dalla scienza fisica già costituita la forma della causalità; la deduzione trascendentale kantiana, secondo la Stein, dimostra solo che c'è un legame con il tempo, ma non esplicita il tipo di legame. Sarebbe stato necessario rimanere sul piano del fenomeno, cioè dell'oggetto d'indagine - il fenomeno della causalità - per intraprendere una proficua discussione con Hume e ciò è stato fatto successivamente da Husserl. È la fenomenologia che affronta veramente la questione della causalità psichica nella correlazione dei due momenti e che può rispondere all'obiezione del filosofo inglese rimanendo sul suo terreno.

Ella propone di iniziare l'indagine esaminando un'esperienza comune e quotidiana: io sento freddo, ma posso ingannarmi sul contenuto di questa sensazione, che io indico come 'freddo', ed essere ingannato dalla mia coscienza di questo vissuto. Certamente, quando sono consapevole della sensazione, io sento freddo e nient'altro, ma è possibile che io senta freddo senza che ci sia veramente una condizione di freddo e possa accorgermene in seguito.

Sia nel caso delle sensazioni riguardanti me stesso (*Gefühle*), come quella del freddo, o di quelle relative a proprietà di cose esterne (*Empfindungen*), ad esempio sensazioni di colore relative ad una cosa colorata, si annuncia una condizione esterna (freddo) e una proprietà o capacità interna; nel caso delle *Gefühle* possiamo parlare di una forza vitale (*Lebenskraft*) che non si deve confondere con l'io puro come flusso di vissuti (*Erlebnisse*).

Questo è un punto molto importante di distinzione fra psicologia e fenomenologia e di chiarificazione del rapporto fra psiche e coscienza; si ripropone, in tal modo, la distinzione già avanzata da Husserl, sottolineando che se si procede alla ricerca delle cause che determinano la vita psichica, esse debbono essere ricercate nei 'modi' di una forza vitale che si annuncia in essi[1].

I cambiamenti nelle condizioni vitali indicano una maggiore o minore forza vitale; ciò significa che la causalità non riguarda la sfera dei vissuti puri, cioè i vissuti di cui sia ha coscienza, infatti, nessun puro vissuto può entrare in un accadimento causale; la causalità riguarda piuttosto, come si è detto, la forza vitale. Per comprendere fino in fondo ciò che accade, è necessario sottolineare che "vissuto" si dice in due modi: in primo luogo, è ciò che la psiche vive, e in secondo luogo il vissuto "puro" è ciò di cui si ha coscienza. È chiaro che i vissuti puri non sono sottoposti a processi causali, mentre lo sono quelli che riguardano la psiche. La psiche vive stati vitali di cui non si ha immediata coscienza, appena si ha tale coscienza ci troviamo di fronte a sentimenti vitali, registrati attraverso i vissuti puri.

[1] E. STEIN, *Psicologia e scienze dello spirito, contributi per una fondazione filosofica*, pres. di A. Ales Bello, trad. A. M. Pezzella, Roma 1996. Parte I, 2. La realtà psichica e la causalità.

È necessario notare, d'altra parte, che la causalità psichica si distingue da quella fisica e che la psiche di un individuo è un mondo a sé, come la natura materiale; anche la forza si manifesta nei due casi in maniera diversa: mentre nella natura fisica la forza si dà attraverso l'accadimento, nella sfera psichica è colta attraverso i suoi modi vissuti; bisogna, però, distinguere la sfera dei vissuti puri e quella dei sentimenti vitali che costituisce un livello inferiore del flusso dei vissuti.

Il rapporto fra le due sfere può essere approfondito se si osserva che la coscienza e il fluire dei suoi vissuti puri è pensabile come privo dei sentimenti vitali; in questo caso ci si trova dinanzi ad un flusso di dati di diversa specie, qualità, intensità, ma senza una "colorazione" e una tensione, quella propria, appunto, dalla sfera vitale; in verità si deve costatare la presenza di sentimenti vitali, di un campo che ha sue caratteristiche e che colora ogni dato del flusso e questo flusso è inarrestabile.

Per comprendere la distinzione fra vissuto e vissuto puro è necessario riprendere l'esempio della lastra di vetro, già utilizzato a proposito di Husserl. La psiche ha un suo svolgimento reale di stati vitali vissuti che è colto coscienzialmente attraverso i vissuti puri. Nel primo caso si tratta di uno svolgimento sì causale, ma in senso qualitativo.

A questo punto è ineludibile da parte della Autrice il confronto con le indagini di Henry Bergson. Poiché, esaminando il meccanismo della psiche, ella ritiene che quest'ultima sia un continuo qualitativo, dichiara di essere d'accordo con il pensatore francese per quanto riguarda la valutazione dei momenti della vita psichica che sono da ricondursi a differenze d'intensità; ciò che ella non accetta dell'analisi di Bergson contenuta in *Essai sur le donnes immediates de la conscience* (1889) è che non si possano individuare le parti di questo continuo e il posto che esse occupano, perché se è vero che è difficile distinguere chiaramente le sfumature del

rosso, è, però, possibile distinguere il rosso e il blu e, quindi, indicare il sentimento vitale dell'una o dell'altra qualità e anche i gradi di tensione (*Spannung*), e, inoltre, conoscere la specie sentimento vitale e cogliere la sua peculiarità rispetto alla specie "tensione del vissuto" che caratterizza tutti i gradi di tensione.

Proprio in questa distinzione fra le qualità risiede la possibilità di rintracciare una legge causale, allontanandosi in tal modo dal punto di vista di Bergson. In verità, il tipo di causalità che qui è individuata è molto diversa da quella alla quale fa riferimento la ricerca scientifica; pertanto la posizione antipositivistica di Bergson è mantenuta; infatti, la causalità alla quale ella si riferisce non è quella "esatta", che è alla base delle scienze fisiche, ma "prescientifica", come si presenta qualche volta anche nell'esperienza del mondo fisico. Esempi di connessioni causali all'interno della vita psichica e dell'esperienza della natura possono essere i seguenti: "sono così stanco che non posso leggere un libro che mi impegna intellettualmente" e ancora " oggi è così limpido che è possibile avere una buona visibilità"; queste connessioni non sono certamente determinabili in modo rigido, anzi sono piuttosto vaghe, ciò non vuol dire, però, che non esprimano una sorta di necessità.

I casi indicati riguardano connessioni di avvenimenti che si presentano contemporaneamente; è possibile prevedere ciò che accadrà? A questo punto Edith Stein sembra riavvicinarsi a Bergson, sostenendo che la previsione delle condizioni della forza vitale non è possibile se non in modo vago e generale. Poiché la forza vitale è differente in ciascun individuo, solo conoscendolo, è azzardabile qualche previsione, ma essa ha soltanto un valore empirico.

Non esiste, pertanto, alcun determinismo nella vita psichica, secondo la Stein, anche se ci si trova di fronte a connessioni e, quindi, a rapporti causali; essi, infatti, consento-

no di costatare la presenza di una causalità nella vita psichica, del tutto diversa da quella esatta, caratteristica del pensiero scientifico; allo stesso modo ogni determinazione quantitativa degli stati psichici è insostenibile, perché siamo di fronte ad un fluire di stati qualitativi, che è possibile riconoscere nella loro struttura essenziale. Quest'ultimo è il punto realmente discriminante fra la lettura fenomenologica della psiche proposta dall'Autrice e l'analisi di Bergson[2] .

Nell'io si presenta anche un'altra serie di fenomeni che sono caratterizzati dal dirigersi intenzionale verso qualche cosa, essi sono gli 'atti' (*Akte*) o vissuti intenzionali (*intentionale Erlebnisse*), con i quali comincia la vita spirituale. Anche nella vita psichica è possibile rintracciare una prima forma d'intenzionalità, ma essa è solo abbozzata; se esaminiamo alcuni atti che compiamo quotidianamente ci rendiamo conto del significato dell'intenzionalità.

Edith Stein fornisce, con la puntualità e la chiarezza che la distingue, indicazioni molto precise per individuarli. Il nostro sguardo può essere rivolto alla nostra interiorità, alla scoperta degli atti in essa presenti, questo è a sua volta un atto molto importante perché ci consente di capire tutti gli altri e anche noi stessi: è, appunto, l'atto di riflessione.

Assumendo un atteggiamento riflessivo, possiamo iniziare la descrizione degli atti: se siamo rivolti ad un oggetto esterno che si presenta come trascendente, abbiamo un atto che ci pone in relazione con ciò che è fuori - si potrebbe indicare come l'atto della percezione; oppure, rispetto agli oggetti esterni, possiamo mettere in relazione aspetti di essi in modo tale che siano non solo uno accanto all'altro, ma che siano in

[2] Husserl aveva colto le affinità delle sue problematiche con quelle trattate da Bergson fino ad affermare: "I veri bergsoniani siamo noi!", intendendo sottolineare che le analisi fenomenologiche chiarivano le questioni poste dal filosofo francese.

una connessione, ad esempio del prima e del dopo - questo è il caso dell'appercezione - oppure metterli tutti insieme, questa è appunto la sintesi, o, infine interessarci di quell'atto particolare che è la "messa in movimento di ciò che viene dopo attraverso ciò che c'è prima", che è la "motivazione" (*Motivation*)[3].

Ella procede ad una sobria e chiara descrizione di alcuni importanti vissuti della coscienza, analizzati, come si sa, da Husserl in modo molto pregnante già nelle *Idee per una fenomenologia pura* e riproposti qui dalla sua discepola per indicare un approccio a quella che viene indicata come vita spirituale. Fra questi atti particolarmente significativo è quello della motivazione che non deve essere, a suo avviso, limitato all'ambito degli atti liberi, quelli della volontà, ma rappresenta la struttura di tutta la dimensione dei vissuti intenzionali.

La motivazione

La motivazione, infatti, si presenta come il tipo di legame esistente fra gli atti, non si tratta di una compenetrazione di fasi contemporanee o successive del flusso dei vissuti e neppure di una connessione associativa fra vissuti, ma di un uscire fuori dell'uno dall'altro, un completarsi o un essere completato dell'uno a motivo dell'altro. A causa di questo rapporto la struttura dei vissuti fra i quali s'instaura una relazione di motivazione è tale che essi si configurano come atti che hanno la loro origine nell'io puro: l'io compie un atto perché ha già compiuto l'altro. Ciò può accadere consapevolmente o inconsapevolmente; una motivazione esplicita si

[3] E. STEIN, *Psicologia e scienze dello spirito,* cit. Parte I, 3. La vita spirituale e la motivazione.

ha nel caso in cui si procede dalle premesse alle conseguenze, un'implicita quando in una dimostrazione matematica utilizziamo un teorema, senza dimostrarlo di nuovo; è chiaro che ogni motivazione esplicita si sedimenta come implicita e ogni motivazione implicita può essere esplicitata.

Le motivazioni implicite si hanno nell'ambito della percezione; procedendo all'esame della conoscenza di una cosa sensibile emerge che l'avere sensazioni è una prima forma di motivazione, ma il rapporto di motivazione si ha propriamente quando di fronte ad una cosa fisica, pur vedendone solo una parte, riteniamo vera anche l'esistenza delle altre parti e questa con-prensione può motivare eventualmente un libero movimento che ci spinge ad una verifica attraverso una vera e propria percezione. Allo stesso modo una datità percettiva può essere il motivo per la credenza nella esistenza di una cosa e la credenza nella sua esistenza può essere motivante per il giudizio sulla sua esistenza; altrettanto nella sfera etica, il coglimento di un valore può essere motivante per il volere e l'agire.

Il rapporto fra atto e motivazione può essere così esemplificato: quando la coscienza si rivolge ad un oggetto non intende un vuoto X, ma qualcosa che ha un contenuto di senso determinato, come portatore di una consistenza d'essere unitaria e chiusa in esso che a poco a poco giunge a datità attraverso riempimenti, ciò vale non solo per le cose fisiche, ma anche per la conoscenza delle proposizioni o degli stati di cose. In questo ultimo caso uno stato di cose può entrare in diverse connessioni logiche, in ciò consiste la motivazione razionale, ma l'ambito delle possibilità è limitato e quando il soggetto conoscente supera tale ambito, siamo di fronte all'irrazionale.

Conclusivamente si può osservare che grazie alla motivazione avviene il passaggio da un atto ad un altro e si configura nel flusso dei vissuti la compagine degli atti e corrispetti-

vamente quella delle motivazioni; la motivazione, quindi, serve per giustificare una serie di atti che nell'ambito conoscitivo riguardano il "rivolgersi", il prendere posizione e perciò l'accettare e il negare, come atti propriamente liberi.

L'analisi condotta da Edith Stein, molto sottile e limpida nei passaggi, esplicativa di alcuni nessi essenziali e coordinata nella progressione delle connessioni, non può essere integralmente riproposta; ciò che merita di essere indicata è la giustificazione dell'appartenenza fra gli atti liberi di quell'importante atto che è l'*epoché*, dal quale, come si sa, muove tutta l'indagine fenomenologica; la sua motivazione è da ricercarsi nel fatto che qualcosa non è degno di credenza perché si manifesta un contrasto fra motivi e ragioni che inducono a sostenerlo; ad esempio, se chi porta una notizia non è degno di fede, la non affidabilità è un motivo 'ragionevole' per l'*epoché*, la sospensione del giudizio, in quanto ci sono ragioni che impediscono di riconoscerlo come persona credibile; si può anche verificare il caso in cui non voglio credere alla notizia perché è sgradevole, oppure in cui il mio comportamento non sia determinato da ragioni oggettive.

Si può sostenere in generale che quando motivo (*Motiv*) e ragione (*Grund*) si accordano, allora la motivazione è ragionevole (*vernüftig*), così nell'esempio la non credibilità è un motivo ragionevole dell'*epoché*. Molto importante è, allora, cogliere la connessione fra credibilità, ragionevolezza e accettazione, cioè riconoscimento e, quindi, affermazione. Dal punto di vista teoretico l'affermazione riguarda lo stato di cose (*Sachverhalt*), in questo caso siamo di fronte ad un atto libero in cui si riconosce uno stato di cose, quindi si crede - e questa è una credenza tutta intellettuale - che lo stato di cose sia così.

Gli atti liberi presuppongono sempre un motivo, ma non determinano un'azione, essa ha bisogno di un impulso che non è motivato, in tal modo si entra nella sfera del volere.

Edith Stein ci fa capire chiaramente perché l'epochè, come momento iniziale dell'atteggiamento fenomenologico, ma si potrebbe dire più in generale filosofico, sia un atto teoretico e pratico, riconoscimento di una problematicità, di una non chiarezza dello stato di cose e decisione di mutamento dell'atteggiamento del credere, quindi atto volontario di sospensione della prima credenza per assumere una possibilità di 'vedere' veramente la cosa, la *Sache* - per andare alle cose stesse, *zu den Sachen selbst*, come sosteneva Husserl, o per comprendere il *Sachverhalt*, come sottolinea la Stein sulla scia di un altro discepolo di Husserl Adolf Reinach.

Fissando l'attenzione sulla sfera del volere e dell'agire l'indagine tende a indicare quegli atti che propriamente sono definibili atti liberi, essi sono tali se procedono da un proponimento e sono guidati da un 'fiat', da una decisione presa in un momento opportuno; naturalmente ogni proponimento richiede una presa di posizione volontaria, ma non ogni presa di posizione è di per sé un atto libero perché si può volere senza veramente proporsi qualcosa. Pertanto, si nota che, secondo quanto era stato indicato da D. von Hildebrand, il proponimento è un volere che ha come presupposto necessario un 'potere'; l'ambito degli atti liberi è circoscritto a quelli e solo a quelli che 'possono' procedere da un proponimento e debbono essere guidati da un 'fiat!'.

Solo in riferimento agli atti liberi la motivazione si manifesta in modo pregnante; ciò aveva sostenuto Adolf Pfänder, nel ritenerla propriamente presente solo nel caso in cui ci sia un rapporto fra un motivo richiesto dalla volontà e un atto della volontà su di esso fondato, cioè quando l'io non si ferma soltanto a sentire un'esigenza, ma la vive in se stesso e la "riempie", la realizza con un atto della volontà.

Ciò non vuol dire, però, che anche nel tendere verso qualcosa (*Streben*) non sia presente in una certa misura la moti-

vazione, anche se in modo diverso che nel volere nel quale si trova un impulso libero, un proponimento.

Nonostante la distinzione fra causalità e motivazione, si dà una connessione fra i due momenti. Proponendo l'esempio che le è particolarmente caro, quello della gioia, Edith Stein dimostra come possono giocare insieme fattori causali e motivazioni: la gioia che qualcuno mi procura mi motiva a fare il proponimento di procurargli gioia a mia volta, ma un sentimento che improvvisamente mi sopraffà mi impedisce di portare a compimento ciò che sarebbe motivato in modo ragionevole.

È possibile, pertanto, individuare nella sfera vitale due livelli uno sensibile (*sinnlich*) e l'altro spirituale (*geistig*); da un lato, essi sono connessi in modo tale che la forza spirituale è condizionata da quella sensibile; di solito, infatti, la freschezza dello spirito sparisce con la stanchezza del corpo, dall'altro è costatabile anche l'indipendenza dei due momenti, ad esempio riconosco il valore di un'opera d'arte, ma non sono capace di entusiasmarmi.

La vita della psiche appare, pertanto, come l'azione combinata di diverse forze: la forza sensibile, che si presenta in relazione all'apprensione dei dati sensibili e negli impulsi sensibili e la forza spirituale, che è una forza del tutto nuova e diversa dalla prima e si manifesta nelle attività e capacità spirituali. Essa, però, può dispiegarsi soltanto con la collaborazione della forza sensibile; quest'ultima ha le sue radici nella natura e ciò giustifica la connessione psicofisica, cioè il legame fra psiche, corpo e natura materiale. Attraverso la forza spirituale la psiche si apre al mondo oggettivo e può acquistare nuovi impulsi; il nutrimento della forza spirituale della psiche individuale può provenire da un mondo spirituale 'oggettivo', un mondo di valori o dalla forza spirituale di altri soggetti e dallo spirito divino. In ogni caso,

è necessario individuare un nucleo, *Kern*, sottratto a tutti i condizionamenti fisici e psichici, diverso, quindi, dalla stessa forza vitale, sensibile e spirituale, e costituito dalla capacità di volere, dalla sfera degli atti liberi.

Lo statuto epistemologico della psicologia

L'analisi fin qui condotta consente all'Autrice di stabilire il legame esistente fra la psicologia e le scienze dello spirito, quali la storia, il diritto, la sociologia e così via. Prendendo posizione nei confronti dei maggiori teorici tedeschi della sua epoca, come Münsterberg, Natorp, Windelband e Rickert, ella, in primo luogo, giustifica l'indagine sulla psiche nel doppio versante della psicologia empirica e della psicologia pura. Quest'ultima, pur non coincidendo totalmente con la fenomenologia, utilizza la descrizione essenziale da essa proposta per individuare i concetti fondamentali ed evidenziare la sfera propria della psiche, pertanto una ricerca sui puri *Erlebnisse* è condizione preliminare per la comprensione di ciò che è psichico. In secondo luogo, le analisi condotte hanno consentito di descrivere il campo proprio dello *spirito* e quindi sono a loro volta preliminari per la comprensione delle scienze dello spirito.

Ciò permette di distinguere i due ambiti quello della psicologia e quello delle scienze dello spirito, all'interno delle quali è possibile separare di nuovo la dimensione empirica e quella pura. Si tratta di chiarire, allora, come mai, a conclusione dell'opera che si sta esaminando, Edith Stein ponga le analisi che ha condotte sotto il titolo di *geisteswissenschaftliche Psychologie*, di una psicologia che segue l'andamento

delle scienze dello spirito, che appare coincidente con una psicologia a priori[4].

La giustificazione di queste definizioni si trova nel fatto che la vita della psiche è il risultato dell'azione combinata della forza sensibile e della forza spirituale, pertanto, è chiaro che nell'essere umano è molto forte il legame fra corpo, psiche e spirito e non si può prescindere da alcuno di questi elementi. Un altro problema che si profila è quello relativo alla sfera nella quale avviene l'elaborazione teorica.

Si è già notato a proposito dell'esame dell'operazione dell'*epoché* come l'attività della motivazione razionale sia propria dello spirito, quindi, si può sostenere che la riflessione teorica avviene a questo livello. Se le scienze dello spirito riguardano le singole espressioni umane in senso spirituale, per cui si ritagliano settori di indagine specifici - come la storia, le scienze sociali, il diritto e così via - la ricerca filosofico-fenomenologica, pur andando più in profondità, coinvolge sempre l'attività largamente spirituale. In questo senso, se ci si trova di fronte ad un'analisi che coglie le strutture apriori della realtà spirituale e se questa analisi non può prescindere dalla totalità dell'essere umano e dalla sua vita psichica, si giustifica una ricerca che si autodefinisca "psicologia come scienza dello spirito". Tutto ciò nei limiti qui indicati, perché, certamente, in se stessa la psicologia non è una scienza dello spirito, ma, d'altra parte, gli stati psichici non sono validamente compresi se non si giunge, come è dimostrato nel saggio preso in esame, alla motivazione e, quindi, alla sfera spirituale.

In polemica soprattutto con la pretesa positivistica di delineare una teoria che dia tutte le condizioni di possibilità di una scienza, in modo tale che dalla individuazione di una parte della sua struttura si possa procedere per estensione a

[4] *Ivi*, Osservazioni conclusive.

cogliere la totalità degli avvenimenti futuri, Edith Stein colpisce diversi obiettivi. In primo luogo, l'impossibilità di una fondazione della psicologia come scienza esatta, conformemente ad un modello scientifico di tipo fisico-matematico. Tale schema è presente ai nostri giorni in alcuni settori della ricerca psicologica, in particolare nel cognitivismo, che risentono dell'influenza delle indagini legate all'anatomia, alla neurofisiologia, alle neuroscienze e che si basano sull'uso di tecniche quali la PET o la risonanza magnetica, e ciò dimostra l'attualità della critica mossa dalla pensatrice nei confronti di una psicologia che utilizza criteri "scientifici" [5].

Un secondo obiettivo è quello di mettere in evidenza l'insufficienza di muovere da una scienza costitutiva per dedurre il significato degli elementi che la costituiscono, ciò in opposizione, anche se non esplicita, alla deduzione proposta da Kant e alla connessione fra la posizione di quest'ultimo e la mentalità positivistica con il suo proclamato scientismo [6]. Si potrebbe indicare che, come Kant ha preteso di giustificare il tempo e lo spazio muovendo dalla aritmetica e dalla geometria, così una psicologia come scienza esatta, muovendo dalla "causalità psichica" tende a rintracciare tale causalità in modo deterministico in tutti i vissuti, nella associazione come nella motivazione; da queste connessioni causali si ritiene che possa essere riconosciuta l'intera struttura, riducibile a leggi, della vita psichica e, quindi, possa essere costruita una psicologia concreta.

[5] Per un'ampia trattazione di questa fondamentale tematica rimando al volume A. ALES BELLO, P. MANGANARO (edd.),*...e la coscienza? Fenomenologia Psicopatologia Neuroscienze*, Edizioni Giuseppe Laterza, Bari 2012, che contiene i contributi dei maggiori studiosi italiani sull'argomento.

[6] In particolare l'obiezione della Stein è rivolta contro Munstenberg, sostenitore di una "psicologia esatta".

È presente, pertanto, in quel modo di procedere un doppio movimento, che parte dal presupposto di una teoria e tenta poi di giustificare la teoria stessa con quegli elementi che sono stati ricavati all'interno della teoria, proponendo, quindi, un'estensione deduttiva a tutto un ambito, il quale risulta rigidamente strutturato. In verità, per la Stein, non si tratta soltanto di sottrarre la psicologia o più ampiamente le scienze dello spirito dalla esemplarità di questo modello, ma di confutarlo anche in relazione alle stesse scienze della natura, come si è già indicato.

È necessario, pertanto, capovolgere l'atteggiamento dell'indagine e non procedere dal metodo alla struttura di un oggetto, ma il metodo stesso deve essere indicato dalla struttura dell'oggetto.

Siamo qui di fronte alla più chiara delineazione dell'indagine fenomenologica che si lascia guidare dalle cose, quindi dall'oggetto, piuttosto che dalla teoria e, pertanto, sostituisce l'analisi alla deduzione. Si tratta di una critica fondamentale alle strutture del pensiero occidentale, per lo meno come si è concretizzato nell'indagine scientifica e nelle filosofie che muovono dall'alto, *von oben*, critica iniziata in questo settore specifico certamente da Husserl, e continuata da Edith Stein.

Mi sono soffermata sul testo fondamentale di Edith Stein sulla psicologia, ma credo che, se il suo contributo teorico è importantissimo per la configurazione dello statuto epistemologico della psicologia, tutta la sua indagine sull'antropologia filosofica, implicita anche nel libro che è stato citato e sviluppata anche in altre sue opere, sia uno strumento efficace anche per la prassi dello psicologo. Lo psicologo è una figura professionale che affianca il medico nel prendersi cura di persone che a lui si rivolgono per sottoporgli i loro problemi e le loro difficoltà di comportamento,

di rapporto con gli altri, ma anche per chiarire la loro visione del mondo. Quindi, nozioni fondamentali di antropologia filosofica sono indispensabili per avviare un colloquio efficace.

È noto che il tema antropologico è centrale nelle analisi della Stein; esso riguardano la messa in evidenza della stratificazione dell'essere umano come corporeo, psichico e spirituale, conosciuto movendo dalla sua interiorità, dalle sue esperienze vissute. Accanto a ciò è opportuno sottolineare come ella, ponendosi sulla via aperta dal maestro Husserl, si sia soffermata sulle tematiche che egli aveva indicato: sulla questione dell'empatia, come base per stabilire rapporti dialogici e sulle questioni etiche, sostenute da una profonda esperienza religiosa.

Tutto è indispensabile per chi voglia comprendere l'essere umano nelle sue molteplici espressioni e sia invitato, da chi a lui si rivolge, ad entrare nelle pieghe più profonde della singolarità umana, tema centrale nella scuola fenomenologica.

AURORA ALMADORI

Mutilazioni genitali femminili: cultura o violazione dei diritti umani?

Introduzione

In uno stato liberale i diritti umani sono per loro natura universali e inviolabili, tuttavia negli ultimi anni si è acceso sempre più il dibattito sull'interpretazione di quest'universalità a fronte della diversità e pluralità di culture. Negli ultimi decenni infatti paesi come l'Italia hanno visto aumentare sempre di più fenomeni immigratori, contesti multirazziali e multiculturali che inevitabilmente ci hanno posto di fronte a delle questioni a noi nuove quali le Mutilazioni Genitali Femminili (MGF). Si tratta di usanze poco facili da capire e accettare, e non sempre chi ne parla sembra essere a conoscenza del fenomeno e delle dimensioni che hanno assunto in Italia e in Europa. Raramente ci imbattiamo nel tono giusto: nelle cronache dei giornali e nei dibattiti televisivi a prevalere è in molti casi una sindrome da intervento umanitario, che urta la sensibilità delle donne immigrate, oppure toni dispregiativi, senza che siano forniti elementi d'informazione e conoscenza corrispondenti alla realtà del contesto sociale di tali pratiche. Questa incapacità dei media e delle istituzioni di darne una corretta diagnosi è dovuta al fatto che le MGF ci pongono di fronte ad una situazione estrema: un conflitto (culturale ma anche normativo) fondato sull'impossibilità di rispettare allo stesso tempo i diritti umani della persona e le norme consuetudinarie delle

comunità.

Come comportarsi di fronte a pratiche culturali e/o religiose che a noi sembrano inaccettabili ma cosi radicate in alcuni gruppi? E cosa fare se tali pratiche violano quelli che sono i diritti umani fondamentali? In alcune culture contemporanee, infatti, assistiamo a pratiche che sembrano contraddire l'idea che le donne abbiano diritto a essere trattate da eguali: nutrizione e assistenza sanitaria diversificate, differenti diritti di proprietà, di associazione e di partecipazione politica, gradi diversi di vulnerabilità alla violenza, opportunità di istruzione negate sono solo alcuni esempi[1]. Cosa fare quando le istanze delle culturali o religiose delle minoranze collidono con la norma dell'uguaglianza di genere che, almeno formalmente, è promossa dagli stati liberali? È giusto in nome del multiculturalismo accettare in una società liberale, come l'Italia, delle culture e delle pratiche a esse connesse che violano i diritti dei propri singoli membri quali le MGF? E inoltre: é giusto considerare la "motivazione culturale" come un attenuante per la riduzione della pena o addirittura la caduta dei capi d'accusa di un crimine compiuto nei confronti della propria moglie o figlia solo perché nella propria cultura d'origine è lecito? Una donna che appartiene a una cultura più patriarcale ma che si trova a vivere in uno stato liberale come l'Italia non ha forse diritto uguale a quello delle donne italiane di essere protetta da qualunque forma di violenza?

[1] M. NUSSBAUM, *Un invito a non semplificare*, in S.M. OKIN, *Diritti delle donne e multiculturalismo*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2007.

Multiculturalismo e donne immigrate: diritti individuali e di gruppo

Il dibattito è molto acceso e molteplici sono le tematiche coinvolte: alcuni vedono le MGF come una violazione dei diritti umani e si battono affinché le donne non debbano più subire tali pratiche mentre altri sostengono la legittimità di ogni gruppo etnico o minoranza a mantenere tradizioni e usanze legate alla propria cultura. Secondo i primi è giusto vietarle e punirle, è giusto definirle con un termine che ne esprima una connotazione negativa e l'atteggiamento di condanna[2] ed è doveroso impegnarsi affinché' tale pratica venga abbandonata. Secondo altri invece bisogna rispettare le scelte legate a una "cultura altra" che noi non abbiamo il diritto di giudicare come "barbara" e pertanto, in nome della tolleranza e del multiculturalismo, sostengono la legittimità dei membri di un gruppo a disporre liberamente e autonomamente (cioè senza ingerenze esterne alla comunità) dei "propri" corpi e preferiscono utilizzare definizioni più neutrali come "modificazioni dei genitali femminili"[3].

I relativisti considerano alcuni diritti come prodotto della cultura occidentale e i concetti di libertà politica e democrazia come retaggio esclusivo dell'Occidente e pertanto, in nome del multiculturalismo, appoggiano le sempre più frequenti richieste da parte delle minoranze culturali di diritti

[2] "Mutilazione" non è un termine neutro: anche se a molte donne non piace poiché non si sentono affatto mutilate, è stato volutamente utilizzato nel 1990 al Congresso dell'Inter African Committee e poi adottato anche dalle principali organizzazioni internazionali quali l'OMS, l'UNICEF etc (*Nda*).

[3] Secondo questa corrente di pensiero il termine "mutilazione" ha un'accentuazione troppo etnocentrica e discriminatoria in quanto per "noi" si tratta una mutilazione, per "loro" invece rappresenta una forma di perfezionamento del corpo femminile.

speciali chiamati diritti della collettività. Coloro che privilegiano i "diritti umani del singolo" accusano i sostenitori dei "diritti di gruppo" di credere nel "multiculturalismo ad ogni costo", senza preoccuparsi del fatto che all'interno del gruppo stesso, in nome della cultura, possano essere compiute delle ingiustizie verso i membri più deboli, che sono di solito le giovani donne. A volte infatti è difficile conciliare il multiculturalismo con le convinzioni ugualitarie in nome delle quali esso stesso è stato generato: alcune culture non accettano, nemmeno in linea teorica, il principio secondo cui gli individui che ne fanno parte hanno diritto allo stesso rispetto e cura, e tali discriminazioni si perpetuano principalmente nei confronti delle donne.

Kymlicka, sostenitore dei diritti della collettività, afferma che in caso di rischio di estinzione di una cultura sia fondamentale concedere loro delle tutele esterne e delle forme di un autogoverno[4]. Tale posizione ha suscitato delle polemiche poiché di fatto, con la scusa di respingere il fondamento imperialista occidentale, i leader del gruppo trovano la giustificazione per ogni sorta di violazione dei diritti della persona nell'ambito della propria cultura, specialmente verso le persone più deboli che sono di solito le donne. La principale critica alla posizione di Kymlicka è stata mossa da Okin la quale, nel suo saggio "Is multiculturalism bad for women?"[5], afferma che le richieste di speciali diritti di collettivi per la difesa delle identità culturali minoritarie minacciano di perpetuare e rendere leciti quei comportamenti patriarcali che, in alcune culture, mantengono le donne in uno stato di subordinazione, privandole delle condizioni minime per svolgere una vita

[4] W. KYMLICKA, *La cittadinanza multiculturale*, Il Mulino, 1999.
[5] S.M. OKIN, *Is multiculturalism bad for women?,* in «Boston Review», Princeton University Press, 1999.

decente e qualsiasi opportunità di affrancarsi e integrarsi nella una cultura più liberale. Nel caso di una cultura patriarcale inserita nell'ambito di una cultura maggioritaria meno patriarcale, i leader culturali di solito sono costituiti da uomini anziani che possono avere un approccio alla tradizione più radicale o comunque diverso da quello che potrebbero avere le donne, soprattutto le giovani, e il rischio è non solo di legittimare delle vere e proprie crudeltà, quali le MGF, ma anche la chiusura e la auto ghettizzazione del gruppo: i membri più deboli che lo compongono infatti, pur volendosi assimilare alle consuetudini del paese in cui si trovano a vivere, non potranno scegliere in modo indipendente dalla comunità di appartenenza e si troveranno di fronte ad un aut-aut. In questo modo si spingono le giovani donne immigrate che frequentano le scuole e le università italiane a dover scegliere tra la loro cultura o i loro diritti, e questa scelta diventa lacerante.

Tradizione tra integrazione ed integralismo

Il rischio nel concedere i diritti di gruppo è dunque di ostacolare l'integrazione dei propri membri con la società circostante. Alcune donne immigrate, stando in contatto con culture e stili di vita caratteristici del modello occidentale, hanno preso le distanze dalle pratiche tradizionali delle MGF e ciò rappresenta un processo naturale del meccanismo d'integrazione: tali pratiche infatti, calate in un contesto occidentale, perdono quella valenza positiva che avevano nel paese d'origine e anziché costituire un valore aggiunto finiscono per costituire un motivo di diseguaglianza e talvolta emarginazione. La tradizione dunque è destinata ad evolvere nel tempo e nello spazio, ma ciò avviene solo se la società è aperta ai rapporti con le minoranze e quando la tradizione

viene esposta alle influenze della società in cui viene trapiantata. Per far si che tale processo di evoluzione e trasformazione avvenga bisogna quindi predisporre un terreno fertile allo scambio e all'integrazione.

Purtroppo sono molto frequenti anche fenomeni opposti, nei quali il contatto con la diversità, anziché stimolare un processo di trasformazione, provoca la volontà di seguire in modo più rigido le regole tradizionali: in tali casi l'incontro/scontro con una realtà diversa dalla propria può provocare nell'immigrato la tendenza a chiudersi all'interno della propria cultura, vissuta come un rifugio o una difesa dell'identità etnica, e a ricorrere alle pratiche tradizionali in modo più rigido, lasciando a volte perplessa la stessa comunità che non era mai stata tanto radicale. Tale fenomeno può essere interpretato come una strategia per graduare l'impatto con l'Occidente, stemperarne gli aspetti negativi e riuscire in qualche modo a governarlo[6].

Concedere i diritti collettivi e legittimare quindi il diritto delle minoranze alla chiusura e all'autoesclusione, può pericolosamente favorire la diffusione, all'interno delle minoranze, delle istanze più integraliste e radicali e ciò avviene a discapito, ancora una volta, delle donne. In tale contesto le MGF svolgono un ruolo molto importante perché trasformano il corpo di ogni donna in un confine etnico, che scoraggia da entrambe le parti ogni possibile forma di integrazione e che anzi rafforza il senso di appartenenza e l'attaccamento alla propria etnia e alla propria nazione limitano il contatto con tutto ciò che è definito come "altro"[7].

[6] A. HIRSI ALI, *Non sottomessa*, Einaudi, Torino 2005.
[7] C. PASQUINELLI, *Infibulazione: il corpo violato*, Meltemi Editore 2007.

Il "terzo spazio"

In realtà il significato simbolico delle MGF é ancora più ampio; oltre a costituire un confine etnico, un "noi" e un "loro", costituisce a volte anche un legame con la terra d'origine. Quel mondo infatti non è poi cosi lontano: negli ultimi anni sono molto cambiati i modi di vivere l'esperienza della migrazione in quanto il migrante non è più una persona che sta per sempre e in maniera continuata nel luogo di approdo in cui si è venuto a stabilire, ma mantiene un rapporto ininterrotto e quotidiano con il proprio luogo d'origine grazie a voli low cost, Skype, Facebook e altri sistemi di comunicazione, tanto che ormai si preferisce parlare di "transemigrazione" [8]. Invece di indebolire, come accadeva una volta, il rapporto con la propria comunità d'origine, le nuove migrazioni lo rafforzano e rendono le persone meno disposte a lasciarsi integrare negli stati che le accolgono. Il risultato pero' è la creazione di soggetti ibridi, multilocali, che hanno la capacità di essere "qui" e "li" contemporaneamente, in maniera tale da poter partecipare in tempo reale alle decisioni e alla vita della propria comunità d'origine. E viveversa: in tema di MGF infatti "è sempre in Africa che si decide" [9]. Non solo per le pressioni dei familiari che richiedono insistentemente se le bambine siano state circoncise e, se non lo sono ancora, fanno in modo che cio' avvenga al più presto, magari con un viaggio in Africa, ma anche, e forse soprattutto, a livello dell'immaginario che è ossessivamente concentrato su quello che la propria gente potrà pensare o dire se un giorno decideranno di rimpatriare. È questo il pensiero che spinge molte madri dubbiose a decidere di operare le proprie figlie,

[8] S.N. OUSMANE, *Mooladé*, Feltrinelli 2006.
[9] Ibidem.

per il timore che vengano emarginate una volta ritornate in Africa. Se la scelta pero' è quella di restare e stabilirsi "qua" allora sottoporre la propria figlia a MGF significherebbe esporla al medesino rischio di farne un'emarginata. Le donne si trovano di fronte ad una scelta non facile da prendere. Lo stretto contatto con il paese d'origine fa si che il fenomeno dell'immigrazione non sia più riconducibile ad un modello bipolare che conivolge comunità di accoglienza e immigrato "con valigia piena di ricordi", ma si viene a formare un vero e proprio "terzo spazio" costituito dal rapporto che l'immigrato mantiene con la comunità locale di partenza. Tale rapporto influenza molto la mentalità ed il modo di vivere dell'immigrato, e in qualche misura ne limita la completa autonomia: si sente costantemente scissotra due culture a volte inconciliabili, non si identifica in tutto cio' che la cultura ospitante include ma sa coglierne i lati positivi, sente di essere legato ad altri sistemi di valori ma allo stesso tempo finisce per non riconoscersi più neanche nella cultura di partenza; si crea cosi uno spazio ibrido, un terzo spazio all'interno del quale creare, non senza disagi, una nuova tradizione culturale.

Dalla teoria alla pratica: applicazioni giurisprudenziali del multiculturalismo

In nome del multiculturalismo si assiste sempre di più ad una progressiva e tendenziale diversificazione dello status e delle regole normalmente valide per tutti i cittadini di un paese, onde rispettare le differenti identità culturali.

Tale diversificazione si può modulare sotto svariati profili e in differenti misure e intensità: può consistere in vantaggi particolari, come per esempio la scelta del giorno di riposo

lavorativo e/o scolastico, può consistere in esenzioni da divieti e obblighi generali[10], oppure può consistere in esenzioni o attenuanti di diversa intensità, destinate per ovvia natura ad avere una specifica rilevanza nelle questioni riguardanti la violenza sulle donne.

Nei tribunali infatti la colpevolezza dei membri delle minoranze può risultare scemata o addirittura del tutto esclusa (si parla a tal proposito di "cultural defense", concetto strettamente legato a quello dei cosiddetti "reati culturali", i "cultural offences")[11].

In Italia i primi genitori a subire una condanna in base alla legge anti-mutilazione del 2006 sono stati due nigeriani che avevano fatto mutilare le proprie figlie, ma sono stati assolti dalla Corte d'Appello di Venezia (novembre 2012) avendo ricorso alla motivazione culturale, cioè dicendo che in Nigeria si fa così, specialmente in certe tribù, e che se una bambina appartenente a tale tribù non viene infibulata, va incontro a discriminazioni molto forti che potrebbero pesare nella sua vita futura. Nel caso tornassero in Nigeria o sposassero un nigeriano, non andranno incontro ad una discriminazione sociale e culturale. Le avvocatesse e i giudici però sembrano essersi dimenticati che le bambine ora vivono in Italia e vanno a scuola con bambine e bambini italiane.

Di fatto le attenuazioni della pena, le eccezioni alla legge generale legate esclusivamente all'appartenenza culturale o religiosa non solo pregiudicano la funzione deterrente delle norme, ma diventa anche un modo ulteriore per perpetrare la violenza sulle donne.

[10] Si pensi ad esempio alla possibilità nel Regno Unito per gli appartenenti alla religione sikh di guida di motoveicoli senza obbligo di indossare casco (*Nda*).

[11] F. BASILE, *Società multiculturali. Immigrazione e reati culturalmente motivati*, Rivista Italiana di Procedura Penale, 2008.

Conclusioni

Le MGF rappresentano un argomento di grande attualità che ci consente di riflettere in modo più ampio sulla questione delle donne immigrate e del contesto culturale che le avvolge, ponendoci dei dubbi se, nel rispetto delle culture altre, sia più giusto far prevalere il diritto umano del singolo o il diritto culturale della collettività.

Mentre nel recente passato si è posto fortemente l'accento sulla questione dell'eguaglianza, oggi l'enfasi si è decisamente spostata sulla questione della differenza, il cui riconoscimento viene ritenuto decisivo anche al fine di conseguire l'eguaglianza sostanziale tra gli esseri umani. Questo nuovo interesse per la differenza, se radicalizzato a livello collettivo come nel caso del gruppo etnico, rischia di mettere a repentaglio il principio della libertà individuale e dell'autonomia personale. Da ciò consegue che qualsiasi proposta di multiculturalismo deve trovare un limite invalicabile nella intangibilità dei diritti umani universali.

La previsione di diritti collettivi infatti (così come di "attenuanti collettive culturali") rischia di sacrificare i diritti individuali fondamentali, incrementando la segregazione del gruppo e privilegiando esclusivamente i leader delle comunità e non certo i singoli appartenenti, e ciò va a discapito soprattutto delle giovani donne. Pertanto diritti collettivi possono essere presi in considerazione ma solo laddove non entrano in conflitto con i diritti universali della persona, che quindi devono prevalere in ogni caso su quelli collettivi.

Appendice

I diritti della donna sono diritti umani

Convenzioni Internazionali per la protezione delle donne dalle mutilazioni genitali femminili[12]

Le MGF violano le principali convenzioni internazionali relative ai diritti umani, ai diritti delle donne e ai diritti del fanciullo. Le convenzioni, sottoscritte dai Paesi occidentali e africani, nel contrastare le MGF tendono a garantire alle donne e alle bambine: - il diritto alla salute; - il diritto a non essere soggetto a pratiche crudeli e degradanti; - il diritto all'integrità fisica e sessuale; - il diritto alla riproduzione. a) **Diritto alla salute.** Le MGF, che compromettono la salute e la vita delle donne e dei bambini, rappresentano una palese violazione a numerose convenzioni ONU ed altri Organismi internazionali: - *Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo* (1948): proclama il diritto di ogni essere umano di vivere in condizioni tali da godere buona salute e assistenza sanitaria e all'art. 3 stabilisce il diritto alla vita, alla libertà e alla sicurezza della persona; - *Convenzione dei diritti del fanciullo* (1989): offre strumenti di prevenzione delle MGF e all'art. 24 stabilisce che gli Stati devono prendere tutte le misure efficaci ed appropriate per abolire le pratiche tradizionali che possono risultare pregiudizievoli alla salute del fanciullo; - *Convenzione per l'eliminazione di ogni forma di discriminazione contro le donn*e, approvata dall'Unione Euro-

[12] Ministero della Salute, "*Linee Guida destinate alle figure professionali sanitarie nonché ad altre figure professionali che operano con le comunità di immigrati provenienti da paesi dove sono effettuate le pratiche di mutilazione genitale femminile per realizzare una attività di prevenzione, assistenza e riabilitazione delle donne e delle bambine già sottoposte a tali pratiche",* 2006, www.salute.gov.it

pea nel 1981: stabilisce la parità di accesso ai servizi sanitari, alla pianificazione familiare; - *Carta africana sui diritti e il benessere del fanciullo* (1990): propone molti dei diritti della Convenzione sui diritti del fanciullo in nome dei quali si può promuovere il contrasto delle MGF; - *Carta africana dei diritti umani e dei popoli* (1981): afferma che gli esseri umani sono inviolabili. b) **Diritto a non essere soggetto a trattamenti crudeli e degradanti.** Le MGF, secondo documenti internazionali, rappresentano una forma di trattamento crudele e degradante nei confronti delle donne e delle bambine: - *Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo* (1948): l'art. 5 recita "nessun individuo potrà essere sottoposto a tortura o a trattamenti o a punizioni crudeli, inumani o degradanti", e l'art. 22 recita " ognuno, come membro della società, ...ha diritti sociali e culturali indispensabili per la sua dignità e il libero sviluppo della sua personalità"; - *Convenzione ONU contro la tortura e altri trattamenti e punizioni disumani e degradanti* (1989): definisce la tortura come ogni azione che intenzionalmente causa ad una persona pene gravi o sofferenze, fisiche e mentali, per motivi di discriminazione, in presenza o per conto di un funzionario pubblico; - *Convenzione ONU sui diritti del fanciullo* (1989): l'art. 37 afferma che nessun bambino deve essere sottoposto a tortura o a trattamenti inumani e degradanti; - *Carta africana sui diritti e il benessere del fanciullo* (1990): l'art. 5 dichiara che ogni individuo ha il diritto al rispetto della dignità insita in ogni essere umano e al riconoscimento dello status legale e proibisce ogni forma di trattamento che viola tale dignità. Raccomanda inoltre agli Stati di eliminare pratiche sociali e culturali pericolose che influenzano il benessere, la dignità, la normale crescita e il normale sviluppo del bambino. c) **Diritto all'integrità fisica e sessuale.** Le MGF violano l'integrità fisica e sessuale delle donne e delle bambine, come sostenuto da documenti internazionali: - *Dichiarazione uni-*

versale dei diritti dell'uomo (1948): l'art. 3 sostiene il diritto di ognuno alla vita, alla libertà e alla sicurezza della persona; - *Convenzione per l'eliminazione di ogni forma di discriminazione delle donne* (1979): condanna ogni discriminazione sulla base del sesso, che ha come obiettivo quello di porre la donna in una condizione di inferiorità rispetto all'uomo; - *Protocollo aggiuntivo alla Carta Africana sui diritti dell'uomo e dei popoli sui diritti delle donne in Africa* (2003), conosciuto come il Protocollo di Maputo: nel promuovere la parità dei diritti tra uomo e donna, all'art. 5 impegna gli Stati a condannare e a proibire ogni pratica pregiudizievole che si ripercuote negativamente sui diritti umani delle donne, contrari agli standard internazionalmente riconosciuti; all'art. 14 afferma il diritto alla salute sessuale e riproduttiva. d) **Diritto alla riproduzione.** - *Raccomandazione sull'uguaglianza dell'uomo e della donna nel matrimonio e nella famiglia* (1994), ad integrazione della Convenzione ONU per l'eliminazione di ogni forma di discriminazione delle donne, ha riconosciuto il diritto alla donna di programmare il numero dei figli; - *Il Protocollo alla Carta africana sui diritti dell'uomo e dei popoli sui diritti delle donne in Africa* (Protocollo di Maputo, 2003), impegna gli Stati ad assicurare il diritto delle donne alle salute, compresa la salute sessuale e riproduttiva.

PINA AMARELLI MENGANO

Amarelli. Una storia di famiglia

La famiglia Amarelli arriva in Calabria poco prima dell'anno 1000 e li inizia la sua attività agricola. Intorno al 1500 la grande idea di commercializzare i rami sotterranei di una pianta che cresceva in abbondanza nel latifondo: la liquirizia, dall'allettante nome scientifico di *glycyrrhiza glabra*, cioè radice dolce.

Nel 1731, per valorizzare al massimo l'impiego di questo prodotto tipico della costa ionica, la famiglia Amarelli dà vita ad un impianto proto-industriale, detto "concio", per trasformare in succo le radici di questa benefica pianta.

A dare un impulso imprenditoriale alla lavorazione della liquirizia è soprattutto Giuseppina Amarelli (1854-1935), figlia del Barone Fortunato, che era stato il primo sindaco di Rossano dopo l'Unità d'Italia. Nel 1894, alla morte del fratello Giuseppe, è questa volitiva "signorina" a prendere le redini dell'azienda di famiglia in cui poi, negli anni Trenta, coinvolgerà i due giovani nipoti.

Giuseppina è una vera eccezione per il suo tempo e la sua terra: non solo si era laureata in Giurisprudenza a Napoli, ma si era servita della sua preparazione giuridica per difendersi in contese con fornitori e con clienti.

Sotto la sua direzione l'azienda di famiglia diviene nota in tutto il mondo e prospera, grazie ad un espediente giuridico, di assicurare ai suoi eredi – che però dovevano essere maschi – il lascito della nuda proprietà dell'azienda, così da permet-

tere loro di non pagare tasse di successione per oltre settant'anni. Il testamento – redatto nel 1935 - con cui aveva perfezionato questo stratagemma si concludeva, rivolgendosi agli eredi, con una attestazione della sua sincera fede religiosa e del suo forte legame affettivo nei confronti della famiglia: "Raccomando loro la nostra Santa religione e che non si dimentichino di me che li ho tanto amati".

Ma ora veniamo alla storia recente a al mio ingresso in azienda. Iscritta alla facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Napoli, non ancora Federico II, quando le ragazze erano un'esigua minoranza e le donne non avevano accesso alla carriera di magistrati, ho avuto la fortuna di partecipare intensamente a questo ultimo cinquantennio in cui le donne hanno definitivamente affermato i loro diritti e le loro piene capacità, realizzando l'unica rivoluzione vincente e non violenta della storia.

Mi sono laureata nel 1967 e ho iniziato la carriera di assistente universitaria. Non c'era ancora il femminismo ma devo dire che, almeno nell'ambito dell'ateneo napoletano, si respirava un'atmosfera di parità.

Proprio all'Università, galeotto il diritto romano, conobbi la persona con la quale da oltre quaranta cinque anni divido, o meglio condivido, la mia vita.

Così inizio, nel 1969, a frequentare la Calabria, terra di origine di mio marito e scopro, con il gusto della studiosa di storia, le vicende della sua famiglia e dell'azienda appartenuta da secoli agli Amarelli, che mi appassiona e che penso subito possa essere valorizzata e positivamente impiegata per comunicare meglio la filosofia imprenditoriale che la ispirava.

Mi metto a studiare documenti di archivio, foto antiche, immagini e testi di storia economica del Mezzogiorno, cominciando a creare l'impalcatura della storia che oggi è raccontata nel nostro museo, con circa 40000 presenze annuali,

e suggerendo di utilizzare per delle nuove confezioni le accattivanti immagini pubblicitarie degli anni '20.

Nascono, con grande successo, le scatolette di metallo contenenti liquirizia pura estratta da preziose radici calabresi con metodi pressoché simili a quelli del 1731, quando era nata l'azienda, ma assolutamente rivisitati in base alle tecnologie più avanzate.

Siamo negli anni '70 e si era appena completata la fase decisiva della ristrutturazione di un'impresa, nata come proto-industria prima ancora della rivoluzione industriale, che la portava a diventare in breve leader nel mercato globale.

In questo stesso periodo si perfeziona anche, non solo da noi e subito con un forte trend in salita, il ruolo della donna nella sfera del lavoro autonomo e imprenditoriale. Dapprima presenti come collaboratrici, che con perizia estrema e quasi artistica eseguivano accurati lavori manuali, o come segretarie-ombra, anche se preziosissime, si fanno avanti donne appartenenti alla famiglia proprietaria dell'azienda. È nell'impresa familiare che la donna trova più facilmente una collocazione, tanto più che vanno cadendo progressivamente le motivazioni che ne avevano ostacolato il percorso, ma deve assolutamente avere la competenza specifica.

Il successo femminile è esaltato dalle prime donne nominate 'Cavalieri del lavoro', anche se qui il terreno da recuperare è ancora tanto. Basti pensare che attualmente, su 25 Cavalieri del Lavoro che vengono nominati ogni anno a partire dal 1901, il genere femminile è rappresentato da un'esigua pattuglia di circa 50, di cui alcune purtroppo già scomparse, ma sia il Presidente Ciampi che il Presidente Napolitano hanno posto grande attenzione all'emersione delle eccellenze femminili e alla loro consacrazione nel gotha dell'imprenditoria italiana e sono certa che il Neo-Presidente Mattarella proseguirà in questo percorso. Inoltre, le associazioni specifiche di aziende familiari (Aidaf – associazione

delle aziende familiari italiane, GEEF – associazione delle aziende familiari europee e FBN – network delle aziende familiari di tutto il mondo) sono fortemente impegnate nell' 'empowerment' delle donne nelle aziende familiari e nel fare lobby per ottenere modifiche del diritto successorio, come la deroga alla legittima o al divieto dei patti succesori per favorire non solo una corretta successione, ma anche un giusto peso alla componente femminile. Tornando alla nostra esperienza familiare e aziendale vi ho già detto come, grazie a Giuseppina Amarelli, si arriva dal 1935 al 1990, quando scompare l'ultimo dei nipoti e subentrano i loro figli, creando un vero e proprio caso per il quale fu necessario un interpello al Ministero delle Finanze e che sicuramente portò un beneficio economico notevole all'azienda. Per quanto riguarda la mia esperienza, devo sottolineare che per me ha costituito una profonda realizzazione di me stessa, nonché un traguardo molto lusinghiero. Ho appreso a costruire la mia presenza giorno per giorno, avvicinandomi a tutti i settori dell'impresa ma soprattutto stabilendo un rapporto sincero e aperto con i collaboratori di ogni livello, esaltandone i meriti, valorizzandone i talenti e facendo accrescere lo spirito di appartenenza attraverso la condivisione delle decisioni e la comunicazione interna.

Anche nella scelta delle risorse umane ho sempre privilegiato le donne e addirittura ci sono alcuni settori, come il Team del Museo, dove tutti sono in rosa.

Inoltre ho cercato di migliorare la mia competenza partecipando alla vita associativa sia datoriale sia specifica, come le Associazioni nazionali e internazionali delle Aziende Familiari e quelle riguardanti l'imprenditoria femminile. Con l'Aidaf (Associazione aziende familiari italiane) abbiamo una cattedra, sostenuta interamente da noi associati e intestata ad Alberto Falck, presso la SDA della Bocconi, mentre con gli Hénokiens collaboriamo con la Sorbonne di Parigi e con

l'INSEAD Fontainebleau. Mentre alla Bocconi formiamo la nostra 'next generation', in Francia siamo studiati come fenomeno di cultura e di filosofia imprenditoriale da additare come modello per assicurare longevità all'impresa. Non ho mai dimenticato,infine, il rapporto fondamentale con il mondo della cultura, impegnandomi sia in Commissione Cultura di Confindustria, sia partecipando alla Commissione del Mibac per la creazione di un portale degli Archivi d'Impresa in occasione del 150° dell'Unità d'italia. Importante risultato di questa attività è stato anche il riordino del nostro Archivio, dichiarato nel 2012 di interesse storico nazionale, visitato da studiosi e oggetto di ricerche, tra le quali una prestigiosa tesi di dottorato presso la "Sapienza", incentrata proprio sulle figure femminile della famiglia.

PAOLO ARMELLINI

Il progresso nella visuale filosofico-politica di Maria Adelaide Raschini

Fra le figure più interessanti della scuola di pensiero di Antonio Rosmini può essere considerata Maria Adelaide Raschini la quale è stata nel Novecento allieva profonda e originale di Michele Federico Sciacca. Ella è stata degna erede della causa della difesa del pensatore di Rovereto visto come interprete del dialogo fra religione e politica nella piena consonanza con la verità di fede della sua filosofia. Avendo sposato la causa rosminiana insieme con il professor Pier Paolo Ottonello, ella, da ascritta, cioè da laica con particolari vincoli all'Istituto della Carità fondato da Antonio Rosmini, è stata studiosa insigne del pensiero europeo e professoressa universitaria pugnace e fedele al suo magistero.

Nata a Broni (Pavia) nel 5 settembre 1925, ha studiato a Pavia con Sciacca e da lui ha appreso i fondamenti dello spiritualismo cristiano. Nel 1947 si è trasferita con lui a Genova, dove si laurea. Dopo aver dedicato alcuni anni all'insegnamento liceale in Toscana e in Piemonte è poi ritornata a Genova, prima come assistente di Sciacca e poi come docente incaricata una volta conseguita la libera docenza di Storia della filosofia moderna e contemporanea. La sua carriera di studiosa è iniziata con una interpretazione della filosofia di Platone. Però da Sciacca ha assorbito il platonismo orientato alla trascendenza e all'integralità della persona, alla luce della teoresi del maestro, per cui il sapere

filosofico deve rivolgersi alla ricerca della verità come splendore dell'essere. Nel 1970 è diventata professore di ruolo di Filosofia teoretica presso l'Ateneo genovese, da dove ha insegnato a generazioni di giovani l'amore per la verità e il rigore della filosofia nella chiarezza dell'essere. Dopo essere andata fuori ruolo ha intensificato la sua attività di scrittrice e organizzatrice di attività culturali, collaborando assiduamente a riviste come "Studi cattolici", "Giornale di metafisica", "Rivista rosminiana di filosofia e cultura", "Filosofia oggi", cui ha dato spesso impulso sin dagli inizi con la sua indubbia capacità di intervento nella discussione pubblica. È mancata agli affetti di amici e allievi nella sera del 14 maggio 1997.

Avendo conseguito la cattedra universitaria abbastanza giovane, ha seguito da subito gli orientamenti dello spiritualismo cristiano e la sua ispirazione personalistica, al di fuori di toni retorici e tranquillizzanti. Fra i suoi maestri Stefanini parlava di una metafisica della persona non come un sistema di evanescente esperienza filosofica, ma come un filone di pensiero ancorato a solidi fondamenti ontologici. Sciacca ne riprendeva la interpretazione per leggere la storia alla luce di questa integrale metafisica della persona[1]. Ella ha così partecipato alla stesura della *Grande Antologia Filosofica* diretta sin dal 1954 da Sciacca e qui nella parte dedicata alla *Storia del pensiero occidentale* scrisse per ottenere l'ordinariato *Da Bacone a Kant*, che poi è diventato uno dei suoi testi più di-

[1] Cfr. A. BAUSOLA, *Neoscolastica e spiritualismo*, in AA. VV., *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, Laterza, Roma-Bari 1985, pp. 273-352; P. PRINI, *La filosofia cattolica del Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1996; T. Valentini, *Filosofia e cristianesimo nell'Italia del Novecento*, Drengo, Roma 2012; A. RIGOBELLO, *Il personalismo nella filosofia italiana del Novecento*, in O. Grassi, M. Marassi (a cura di), *La filosofia italiana del Novecento. Interpretazioni, bilanci, prospettive*, Mimesis, Milano 2016, pp. 55-86.

scussi col nuovo titolo di *La filosofia dell'illuminismo* (ora edito presso Marsilio, Venezia 2000). Nel frattempo la sua fama è rimasta legata a vari lavori su Rosmini, scrivendo un libro sul pensiero ontologico del Roveretano e curando la riduzione organica della sua *Teosofia* con una lunga e importante introduzione. Ha dedicato inoltre monografie sul pensiero del goriziano Michelstaedter nel 1965 e numerosi studi su Socrate. Morto Sciacca nel 1975, la sua autorevolezza l'ha portata a guidare la scuola del filosofo di Giarre malgrado alcuni contrasti nati subito dopo. Il "Giornale di metafisica" fondato da Sciacca nel 1946 per esempio è passato ad altre direzioni. Raschini e Ottonello hanno fondato allora "Filosofia oggi", che è diventato l'organo di coloro che non hanno avuto l'intenzione di dimenticare l'esempio e l'eredità di Sciacca, con il fine di allargare ad altri paesi il suo personalismo platonico. Fra le opere dedicate alla letteratura da non dimenticare c'è *Thomas Mann e l'Europa* del 1994 e *Camminare sull'acqua* del 1990. Le *Cerebroteche* è il quasi-romanzo vòlto a delineare una simulazione dello stato ultimo dell'umanità. Il saggio *Concretezza e astrazione* del 1980 e gli scritti su Sciacca come *La dialettica dell'integralità* (1985) e *Incontrare Sciacca* (1999) sono di natura teoretica. Si possono leggere in compagnia di altri volumi come *Nietzsche e la crisi d'Occidente* (1971) e *Gentile e il neoidealismo* (2001)[2]. Nel 1999 escono gli scritti europeistici in cui ha radunato i suoi interventi sulle prospettive dell'intellettualità europea. Le sue ricerche sulla paideia europea si sono concretizzate con la creazione del CIRPE (Centro Interuniversi-

[2] Per la bibliografia degli scritti di M.A. Raschini si veda AA. VV., *Responsabilità della cultura. Studi in onore di Maria Adelaide Raschini*, Japadre, L'Aquila-Roma 1990, pp. 7-20; per un quadro della sua filosofia cfr. R. ROSSI, *Maria Adelaide Raschini. L'intelligenza della carità. Lo spirito della filosofia di Rosmini dopo Nietzsche*, Marsilio, Venezia 2003.

tario per la Paideia Europea). Ora la casa editrice Marsilio sotto la direzione del devoto marito professor Pier Paolo Ottonello ha pubblicato finora ventidue volumi dei suoi scritti.

In un profondo ritratto della sua personalità filosofica Gianfranco Morra ha sottolineato il suo modo di indagare ovunque la verità in uno spirito di tolleranza e di carità, che è distante da metodi filodossi di tecniche del pensiero neutrali ed indifferenti ad una intuizione noetica premetodologica, comuni a molta antifilosofia estetizzante orientata alla sola destrutturazione del sapere. Ella si è rifatta alla dialettica platonica, la quale nella seconda navigazione non si riduce affatto ad un astratto logicismo conflittuale che ha fatto con Hegel trionfare la *dianoia* (ragione), senza tener conto che il ragionamento è utile ma come movimento ascensivo dell'anima in vista dell'uscita dall'oscurità della caverna alla luce dell'intelligibilità offerta dal Sole. La *ratio* per lei non è mai separabile né dal *sensus* né dall'*operari*, poiché la filosofia non può essere ridotta alla semplice attività razionale, ma si completa in un impegno etico guidato dal *lumen pubblicum* dell'intelletto che realmente permette la comunicazione fra le molte menti. Anzi la filosofia è una conoscenza moralmente condizionata dall'atto di partecipazione della persona finita, mossa dall'amore, all'essenzialità di tutte le cose possibili[3]. Se la filosofia greca ha scoperto la vista del *noein te kai einai* al di la della molteplicità degli enti, in modo tale da far apparire gli *eida* cui partecipano le cose, la filosofia cristiana, che è grazie all'ebraismo di matrice creazionista e personalista, ha mostrato la provvisorietà della filosofia e insieme la sua insostituibilità per raggiungere il punto più alto della scala, quello della Verità inesauribile mai posseduta e

[3] Cfr. G. MORRA, *Il polemismo costruttivo*, in AA. VV., *Il pensiero di Maria Adelaide Raschini*, "Filosofia Oggi", a. XXIV, n. 93, f. I, gennaio-marzo 2001, pp. 21-22.

sempre cercata, che tuttavia è sempre presente alla mente come guida della ricerca stessa. Tale verità non è mai assente agli uomini di ogni epoca, che, proprio perché sono storicamente incarnati, possono incontrarla in modi di volta in volta diversi.

Le sue polemiche con la cultura del vuoto hanno contestato soprattutto l'indifferentismo delle scienze umane, che riducono l'uomo ad oggetto, dimenticando che non trattano dell'uomo, ma in modo risentito dell'animale evoluto che costituisce poi la folla solitaria di atomi senza volto irrelati fra loro che si può studiare solo con la statistica. Di qui la sua denuncia del degrado delle istituzioni pedagogiche europee più importanti, come la scuola e l'università, ove ormai ha vinto il più insensato specialismo che si può anche ammettere per le scuole professionali, ma non per le discipline antropologiche. Tutte le scienze umane vanno invece per lei riconsiderate alla luce di una enciclopedia del sapere, che sulla scia dell'idea di Rosmini, sa che è necessario prima conoscere la topografia del cuore umano. Riassume efficacemente Gianfranco Morra: "In tanto è possibile *societas*, in quanto vi siano *socii*, i quali, sono tali non perché appartengono fisicamente e casualmente ad una nazione, ad una classe, ad una razza, ma perché si riconoscono in una coscienza, ossia, nel *cum-scire* fondato sulla origine e sulla destinazione comune rivelate dalla 'interiorità oggettiva' (Sciacca). Ridotto l'uomo prima a un soggetto, poi a una macchina, infine ad un animale evoluto, ad una sovrastruttura dell'economia, ad un inconscio sublimato, ad un fascio di desideri senza desiderante, gli esiti inevitabili dello scientismo moderno e della destrutturazione postmoderna sono il determinismo biologico o sociologico o psicologico, oppure la dissoluzione del soggetto e della società. Forme diverse del medesimo solipsismo di una cultura, che ha tagliato il triplice legame societario con Dio (ateismo), con la natura (meccanicismo) e con il

prossimo (solipsismo). La società non è più il luogo del riconoscimento reciproco dei socii, ma lo strumento della affermazione gratuita del sé, della eliminazione o della strumentalizzazione dell'altro"[4]. La fuoriscita dall'attuale crisi sociale non può essere cercata da riforme di struttura, ma può essere proposta soltanto attraverso una via filosofica, che fa perno sulle condizioni di una nuova paideia.

L'ispirazione rosminiana del suo pensiero le è stata trasmessa da Sciacca e i risultati sono stati consegnati a varie monografie come *Il principio dialettico nella filosofia di Rosmini* (1961, poi ripreso in *Dialettica e poiesi nel pensiero di Rosmini* del 1996), la riduzione organica della *Teosofia* di Rosmini con una lunga sua introduzione, *Studi sulla Teosofia di Rosmini* (1985), *Prospettive rosminiane* (1987), *Rosmini oggi e domani* (1999). Molto importante fra esse è lo studio su *Rosmini e l'idea di progresso* (1986)[5]. Ella si è soffermata sulla evoluzione del principio dialettico nella storia del pensiero occidentale con particolare riguardo alla filosofia di Rosmini. Se il principio dialettico viene stabilito dal Roveretano nell'indeterminazione dell'essere ideale, condizione per la conoscenza universale della realtà, ad esso corrisponde l'irriducibilità del principio metafisico ove risiede la pienezza dell'essere. Eppure il principio indeterminato dell'essere ideale presente alla mente finita dell'uomo è l'unica forma dell'essere o il nodo dialettico privilegiato in cui si compie il solo passaggio possibile dall'ente finito, relativo, all'ente compiuto, infinito ed assoluto. Questo è il paradosso della condizione umana, che Rosmini affronta con-

[4] G. MORRA, *Il polemismo costruttivo*, cit., p. 25.

[5] Cfr. R. ROSSI, *Kant, Hegel, Rosmini e l'idea di progresso*, in AA. VV., *Responsabilità della cultura*, cit., pp. 151-167; F. PETRINI, *Rosmini e l'idealismo nella teoresi di M.A. Raschini*, in AA. VV., *Responsabilità della cultura*, cit., pp. 191-224.

frontandosi con tutti i problemi incontrati dai filosofi di diversi orientamenti. Il nodo della modernità è la sintesi fra soggettività ed oggettività ed è opera del soggetto intelligente iniziare l'itinerario verso il principio metafisico. L'idealismo nuovo di Rosmini chiarisce per un verso l'apprensione dell'essere da parte della mente, che coincide con la dinamica dell'essere ideale, e per l'altro il radicarsi di tale mondo nello stesso essere. Con la T*eosofia* si chiarisce tale unità delle tre forme dell'essere, essendo il sintesismo ontologico fra forma ideale, reale e morale sia la base dell'apprensione dell'essere nella realtà sia quella dell'appartenenza dell'essere a se stesso nella realtà che spinge ad operare.

Come filosofo dell'essere ideale Rosmini rappresenta per la Raschini la conquista della oggettività da parte del soggetto. L'essere cioè attraverso la sua forma ideale si mostra in relazione al pensiero come pensabilità o possibilità del reale, perché l'ideale si presenta come interiorità oggettiva che, per la sua astrattezza e universalità, si colloca necessariamente dentro un atto di pensiero, tenendo conto che il suo termine può essere sia finito che infinito. Il reale non è tutto l'essere, esso non si comprende che attraverso la sua possibilità che non è un reale tra i reali, ma è essenzialmente un pensabile. Il dato empirico dei reali è il termine di un atto del sentire, che come tale è un particolare. L'essere indeterminato dell'essere ideale è un'idea universale di fronte alla quale i reali sono sue possibili determinazioni. Ora per Rosmini l'idea di essere indeterminato è innata e costituisce la nostra facoltà di conoscere. Essa traspone i reali da termini del sentire a termini del pensare. Oggettivare significa rendere oggetto di un atto di pensiero il sentito, che è una operazione che di per sé comporta la forma dell'oggettività. Essa è un oggetto primo privo però di contenuto particolare, non essendo cioè idea di questo o quello, ma di ciò che è comune, inizio di tutti i possibili dati particolari empirici che di

quell'idea universale sono termini. Il suo contenuto è solo intelligibile e costituisce quell'essere ideale che è la forma della verità come idea indeterminata. In questo Rosmini si differenzia da Kant, il quale concepisce il noumeno non come idea indeterminata dell'essere, ma come cosa in sé, che è invece qualcosa di determinato come idea, anche se è inconoscibile. L'essere ideale di Rosmini è al contrario l'intellegibile indeterminato di cui ogni reale o sentito si pone come sua determinazione. I fenomeni non possono in Kant specificare come è il noumeno in sé e non possono così porsi come suoi termini. In Rosmini invece l'apporto empirico è talmente importante che esso permette di conoscere in modo determinato quella verità prima che è l'intellegibilità dell'essere originariamente generica ed universale. La vera sintesi è quella che produce l'unità di reale ed ideale a partire dalla dialettica del pensiero che pensa l'oggetto formale primo come indeterminato, che dà però senso alla conoscibilità del resto della realtà grazie alla validità originaria dell'essere ideale come ciò che permette di pensare tutti i contenuti.

L'essere ideale ha quindi in sé una dinamica di sviluppo. Il principio di contraddizione esprime la necessità che l'essere non può non essere. Ma esso non può essere così come è nella mente, indeterminato ed astratto, poiché esso esige i termini reali che lo determinano. D'altronde l'essere oggettivo esige la mente. Si produce un'antinomia che la Raschini così descrive: "L'essere intuito è l'essere che è assolutamente come indeterminato; ma l'essere intuito non può essere in sé assolutamente perché indeterminato: questi due corni dell'antinomia, il primo dei quali è dato dall'*intuizione*, e costituisce il nodo anoetico di concepire l'essere; il secondo è *dedotto* dalla *riflessione* che, scoprendo che l'essere intuito dev'essere necessariamente relativo alla mente (modo dianoetico di concepire l'essere), deduce che l'essere deve avere più di ciò che apparisce all'intuizione, cioè relativamente alla

mente: deve avere quanto è necessario alla sua esistenza assoluta in sé"[6]. In verità la contraddizione dell'idea dell'essere che non può essere in sé come come si manifesta alla mente, è un effetto della stessa limitazione dell'idea che esprime solo un inizio che non può non portare ad altro. Il pensiero inizia con l'essere indeterminato, ma non si può fermare ad esso, essendo ciò che segue non la opposizione all'essere ideale, ma ciò che si pone con esso in rapporto di continuità ed accrescimento. L'uno ha bisogno dei molti dati empirici per rivelare la sua virtualità.

Particolarmente interessante è il rapporto fra Hegel e Rosmini. Mentre per Kant l'area dell'empirico segna i limiti del potere conoscitivo dell'uomo, Hegel considera l'area dell'empiricità, della storicità e del divenire non solo come l'area di tutto il conoscibile, ma di tutto l'essere. In lui avviene un passaggio decisivo della storia della filosofia, poiché, dopo la dichiarazione di insensatezza dell'esistenza del noumeno da parte degli idealisti, l'assoluto viene trasferito dall'essere al divenire. Anche per Hegel l'inizio del pensare sta nell'essere indeterminato. Questo per la Raschini è il suo ragionamento: se "l'essere determinato, cioè coi suoi termini, è, come è, l'essere sussistente e reale, dire che l'Idea, in quanto indeterminata, si fa nulla come assenza di determinazioni, presuppone (...) che l'unica forma dell'essere sia quella reale, per cui ciò che si pone o afferma fuori della forma reale (determinata) è come nulla"[7]. L'essere indeterminato non è la realtà determinata e sussistente, non essendo né questo né quello, cioè un ente tra gli enti. Esso è puramente ideale. Ma poiché per Hegel la totalità dell'essere, l'unica forma dell'essere stesso è la realtà empirica, nel divenire e

[6] M. A. RASCHINI, *Studi sulla Teosofia rosminiana*, Japadre, L'Aquila 1985, p. 56-57.
[7] Ivi, p. 67.

nella storicità, ne consegue che l'idea dell'essere indeterminato rimane privo di qualsiasi contenuto: è l'idea del non-essere. In Hegel cioè l'assenza di determinazioni nell'Idea la svuota di ogni oggettività, per cui il nulla dell'Idea è l'idea come pura negazione o nullità, poiché si dice ciò che non è solo in relazione a quell'unica area dell'essere che è l'empirico visto come la totalità dell'essere. In questo caso, se l'essere indeterminato è l'idea del non-essere, a inizio e fondamento del pensiero non c'è un principio intelligibile, e il pensiero, che è pensiero di nulla, viene annullato. Infatti per Hegel la verità e l'assoluto non sono al principio, ma si pongono come esito finale dello sviluppo dialettico del pensiero che procede per negazioni. Tutto ciò per Rosmini non è che un pregiudizio, avendo Hegel assunto l'empiricità come principio. Lo precisa il Roveretano in questo passo della *Teosofia*: Hegel "parte da un pregiudizio sensitivo, poiché in fondo a queste filosofie, che sembrano tanto speculative, ci ha pur sempre il sensismo ed anche il materialismo"[8]. Egli a questo proposito prosegue poi precisando: "Hegel suppone una cosa indubitata che l'oggetto sia nella sensazione, e nella percezione, cioè nella percezione sensitiva (...). Se si ammette che il senso ci dia l'oggetto, il sentire è trasformato in pensare; poiché questa è appunto l'essenzial differenza tra il sentire e il pensare: che il primo non ha oggetto, ma solamente termine, e il secondo ha oggetto: la sensazione è una modificazione (...) e l'idea è un oggetto interamente diverso dal pensante, non mai una sua modificazione"[9]. Tutto deriva dal "pregiudizio sensistico" che i dati empirici siano l'unica forma dell'essere, il tutto dell'essere; ed allora l'idea prima, quella dell'essere indeterminato rimane in lui un pensiero senza oggetto.

[8] A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., n. 825.
[9] Ivi, n. 826, 1°.

Per gli idealisti la ragione ha per oggetto il puro pensiero, che ha ancora per contenuto l'empirico e il divenire, dato che al di là del dato esperibile non c'è nulla che sia intelligibile. Hegel ha capito che il pensiero si deve riferire ad un universale, ma questo è il nulla di determinato dell'Idea. Per Rosmini invece l'Idea è l'essenza dell'essere, un indeterminato che non è riferibile solo all'empiricità, ma a qualcosa di intelligibile perché è primo, l'essere ideale. In Hegel la trascendentalità dell'Idea è garantita, ma rimane solo la condizione non empirica dell'esperienza ancora totalmente legata ad essa in quanto è il suo unico contenuto. In Rosmini accade una novità, poiché il momento originario del pensiero è, sì, l'Idea, ma la sua identificazione avviene in modo dianoetico e critico, in quanto l'essere viene concepito come ideale in quanto non si riferisce soltanto alla sfera dell'empiricità. In Hegel c'è all'inizio il pensiero dell'indeterminato, del non reale, visto come l'unico essere. Il circolo dell'Idea parte dal divenire empirico e ritorna necessariamente al divenire che scaturisce dal divenire dialettico. Questo punto di partenza è per Rosmini acritico, tanto che non può qualificarsi neppure come pensiero. Tra l'altro non considera neanche che, per avere un senso, non può non sottointendere ciò che nega, cioè l'intellegibilità dell'essere. Escludendo alla fine l'inseità dell'essere Hegel giunge paradossalmente alla dianoeticità assoluta. Ora in Rosmini manca invece sia l'anoeticità assoluta del punto di partenza sia la dianoeticità assoluta dell'esito finale. L'attività intellettiva parte dall'idea dell'essere indeterminato e procede per via d'integrazione senza che il pensiero successivo neghi quello precedente, ma ponendosi come suo sviluppo, che si muove nell'essere e nel vero. Il soggetto passando da una virtualità ad una attualità realizza una dialettica fra ideale e reale solo dal punto di vista conoscitivo, essendo escluso che l'essere e il vero non dipendono dal nostro pensiero, che non è produttivo. Esso cioè

viene coinvolto in un processo dialettico che riguarda l'intera sfera dell'essere e del reale. Considerare il pensiero relazionato alla perenne continuità del vero non vuol dire ancorarsi alla tradizione intesa come puro passato. In Hegel invece la tradizione si trasforma in pura storicità che crea i valori. In Rosmini ciò non accade, perché i valori non sono creati ma scoperti da ogni epoca in modo sempre nuovo, senza che il prenderne coscienza ne annulli la perennità.

Secondo l'interpretazione di Augusto Del Noce nella *Teosofia* di Rosmini l'ontologismo subisce un processo di separazione dal gnoseologismo, permettendone la critica radicale ad ogni forma di razionalismo inteso come gratuita negazione del sopranaturale[10]. Quella di Rosmini è una filosofia intesa a definire la forma della presenza della verità trascendente alla mente umana, al di là di ogni cosmologismo. Augusto Del Noce ha affermato che questo è ben rappresentato da K. Löwith, per il quale la filosofia moderna va da Cartesio a Nietzsche, secondo uno schema che vede il passaggio necessario dalla cosmoteologia greca, attraverso l'antropoteologia cristiana, fino all'emancipazione dell'uomo. Nietzsche ed Heidegger hanno criticato il mondo platonico-cristiano per affermare un mondo che vuole solo se stesso, anche se mostrano di vivere ancora all'interno della tradizione cristiana con le loro domande sull'essere ed il nulla, che si sono insinuate nella filosofia attraverso il racconto biblico. Per Löwith essere moderni significa allora svelare per liberarcene la natura degli archetipi metafisici e teologici, ancora

[10] Ci rifacciamo alla nota definizione di A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo* (1964), introduzione di N. Matteucci, postfazione di M. Cacciari, Il Mulino, Bologna 2011. Importante ai nostri fini anche la lunga e densa recensione che A. Del Noce ha scritto della *Teosofia* nella riduzione organica proposta da M.A. Raschini, in "Giornale di Metafisica", 1967, pp. 405-419, ora in A. DEL NOCE, *Da Cartesio a Rosmini*, a cura di F. Mercadante e B. Casadei, Giuffrè, Milano 1990.

legati alla filosofia della storia. Di qui la sua posizione che, mostrando la dissoluzione del pensiero metafisico-teologico, risulta essere per Del Noce l'introduzione ad un positivismo allargato alle scienze umane[11].

La pensatrice di Boni appartiene al filone di pensiero per cui il recupero del pensiero ellenico-cristiano non significa affatto un irrazionale ritorno alla teologia, ma permette di criticare il razionalismo come posizione che parte dalla gratuita negazione del soprannaturale. Anzi da qui si comprende l'importanza di Nietzsche non come autore che dichiara il suo ateismo, ma come colui che denunzia e testimonia il carattere catastrofico di esso, perché l'idea della morte di Dio comporta quella di verità, surrogata solo da idoli al tramonto. Si tratta di inquadrare il suo tentativo come quello che intende ricostruire la tradizione franco-italiana che va appunto da Cartesio a Rosmini. In questa tradizione risulta fondamentale la critica del razionalismo che Rosmini aveva formulato in *Il razionalismo che tenta di insinuarsi nella scuole teologiche*, ove afferma che «il razionalismo è un principio il quale si riduce a questa proposizione: "l'uomo non dee ammettere se non quello che gli dice di ammettere la sua sola ragion naturale escluso ogni lume soprannaturale"»; d'altra parte, posto che il dogma del peccato originale sia il fondamento della religione cristiana, tolto tale dogma «è resa inutile la Redenzione di Gesù Cristo: ella almen cessa di essere redenzione. Quindi è tolta la cagion prossima dell'Incarnazione del Verbo»[12].

[11] Cfr. N. RICCI, *Augusto Del Noce e l'interpretazione del carattere religioso del marxismo: dalla "religione secolare" alla "religione atea" (1946-1964),* in C. Vasale-P. Armellini (a cura di), *Del Noce filosofo politico*, "Poietica. Rivista di filosofia e scienze umane", n. 11, 1999 (IX), pp. 219-242.

[12] A. ROSMINI, *Il razionalismo che tenta di insinuarsi nelle scuole teologiche*, Cedam, Padova 1967, p. 11.

L'ontologismo potrebbe significare la diretta ed immediata intuizione di Dio come condizione della conoscenza. In questa forma è stato condannato dal Vaticano I perché risultava vicino al razionalismo, in quanto ha affermato l'unione di ragione umana e ragione divina. Ed in effetti questa è la forma che s'incontra ancora in Malebranche, per la sua posizione di razionalismo teologico legato alla tesi che Dio sia solo il luogo delle verità eterne. Ma Rosmini in verità secondo Del Noce critica questa forma e la *Teosofia* mostra il processo di separazione dell'ontologismo dal razionalismo. Infatti la più esatta definizione dell'intuizione intellettuale di Rosmini permette la riaffermazione del primato dell'attività contemplativa contro ogni strumentalistico pragmatismo della civiltà tecnocratica. Rosmini poi afferma una morale capace di resistere al sociologismo, poiché la sua *Filosofia morale* afferma l'esistenza di un ordine dell'essere che si impone alla stima speculativa dell'intelletto, cui deve seguire la stima pratica della volontà non in modo forzato ma attraverso una sapiente persuasione che parli al cuore umano. Nella sua *Storia dell'empietà* si ha anche la critica del presente modernismo, il quale compie l'errore di valutare l'eterno dal punto di vista del contingente.

Ora, se nella riforma della dialettica hegeliana operata dall'attualismo[13] è stato necessario espungere dal rosminia-

[13] Cfr. A. DEL NOCE, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Il Mulino, Bologna 1990. Qui si mette in evidenza come l'attualismo sia nel suo incontro col fascismo non un errore della cultura (Bobbio), ma un vero e proprio errore della cultura dell'immanentismo moderno, perché ha tentato una sintesi fra la tradizione franco-italiana dell'ontologismo, che però nel pensiero di Gioberti vede la possibilità di separare il tema della libertà creatrice dal platonismo e dal mondo delle idee, e quella della dialettica hegelo-marxista, essendo il pensiero di Gentile una forma di rivoluzione ulteriore a quella marxista, in quanto non vuole essere condizionata dal determinismo

nesimo la teoria dell'intuito per il suo naturalismo e la tesi della pura passività del soggetto, occorre tener conto che già per Cartesio e Malebranche lo spirito umano non è passivo perché la conoscenza è preparata dallo spirito che cerca, dalla volontà che non è passività. La finitezza dell'uomo comporta la dualità tra intelletto passivo e volontà attiva. L'uomo può cogliere la verità solo in un atto di attenzione, essendo la verità sempre un oggetto dato alla mente umana e non da essa posta, ciò che invece conferirebbe alla verità la mutevole relatività propria del soggetto umano. Con Rosmini avviene la sostituzione all'ambigua nozione di essere quella precisa di essere ideale. L'intelligenza intuisce una verità, la cui dimensione infinita la sospinge ad oltrepassarsi. La mente umana è in possesso cioè di una presenza non data da sé, che non è il pensiero e neppure le cose conosciute. È la presenza sempre attuale dell'essere, che presente come Idea, è assente come esistenza. Perciò la sua presenza è intrinsecamente trascendenza. Intuire l'Essere come Idea non è intuire l'Essere né conoscerlo nella sua essenza. Questa forma di ontologismo critico rappresentata dal migliore rappresentante filosofico del nostro Risorgimento quindi evita di identificare la ragione umana con quella divina, perché l'essere ideale è il divino nell'uomo avendo i caratteri della universalità e della necessità, ma non è Dio in quanto non ha la sussistenza della

economico che risulterebbe incompatibile con una visione progressista della storia. Per questo una forma di cattolicesimo modernista, in cui Dio non è pensato più come un oggetto del pensiero da contemplare ma come l'unico Soggetto trascendentale di un mondo che si fa nell'Atto ad esso immanente, si può incontrare con una filosofia della prassi di matrice non però materialistica ma spiritualistica la quale esalta nel nostro risorgimento Mazzini quale critico del materialismo e dell'utilitarismo del settecentesco illuminismo individualistico. L'incontro col fascismo spiega però anche il suo fallimento sul piano politico, essendo il duce la guida di una nazione, il cui valore si misura solo colla violenza della guerra.

sua realtà. Per quanto oggi la *Teosofia*, uscita dopo la morte di Rosmini la prima volta nel 1859 in forma non rivista dall'autore, non possa essere letta senza le regole cononiche delle edizioni critiche, tuttavia nella riduzione organica preparata dalla Raschini essa ha permesso di essere avvicinata da numerosi lettori e studiosi. Forse l'edizione di Paoli e Perez del 1859, contenendo dottrine ardite ancora non riviste da Rosmini, ha offerto, in quanto incompiuta, motivi della persecuzione antirosminiana legata ad interpretazioni in senso eterodosso.

Nell'opera *Rosmini e l'idea di progresso* del 1986 la Raschini propone la migliore esposizione del senso del progresso secondo il pensiero di Rosmini. La sua *Filosofia della politica* del 1839 si pone in antitesi alla visione illuministica, per illustrare una sua idea cristiana di progresso. Molti errori nascono dalla confusione di ideale e reale. Si può sapere tutto sul progresso e rimanere barbari e così Rosmini ci può anche comunicare la sua idea di progresso, ma sta a noi coinvolgerci personalmente nel progresso reale che ci interpella nella nostra libera volontà. Il progresso non s'identifica col movimento, perché la direzione del cammino non coincide necessariamente col puro dinamismo del tempo. Si può andare verso la méta, camminare in senso opposto, camminare a vanvera sprecando tempo o sognare di raggiungere una méta molto più in alto di quello che è in realtà raggiungibile come nel caso dei miti perfettistici[14]. Inoltre il progresso si

[14] Crediamo che non sia inutile riportare un brano di A. Lobato a commento del lavoro della Raschini: "Il libro risponde in questo modo a quello che il lettore si attende. L'idea di progresso forse non ha oggi la stessa attualità che al tempo di Rosmini: ha fatto il proprio tempo. Allora aveva acquistato la forza del mito culturale, come stella polare. Questa mistificazione, messa alla prova nella dura realtà, è andata perduta, Oggi il suo posto culturale è occupato dai nuovi miti del nostro tempo, come l'evoluzione, la liberazione, il cambiamento. Si trovano resti di

può avvalere di fatti esterni come le scoperte scientifiche e tecnologiche, di rapporti interpersonali e socio-politici, di meditazioni interiori. I suoi segni più certi vanno però cercati nella coscienza umana, nell'armonia delle facoltà che formano la carta topografica del cuore umano, le quali confluiscono nel concetto rosminiano di persona o volontà libera. Il vero progresso sta nell'appagamento interiore in cui risiede la quiete dell'anima[15]. Il diritto è fondato sulla persona, egli dice nella sua *Filosofia del diritto* del 1843, poiché questa è libertà. Infatti esso si definisce come la facoltà di operare con autorità, avendo il soggetto il potere di agire condizionato dall'obbligo di rispettare l'altrui libertà. Esso così si radica nella morale convertendosi nella responsabilità. Il carattere personalistico del diritto permette a Rosmini di evitare gli errori opposti dell'utopismo e dell'effettualismo, poiché l'obbligazione della norma non è astrattamente imposta dalla rigida impalcatura della sua universalità, come non coincide solo con il piano empirico dell'azione politica. Il giuridico permette una connessione dialettica fra l'utile politico con il giusto della morale riconducendo concretamente tutte le relazioni sociali ed istituzionali entro la persona.

Rosmini giunge a ciò dopo un lungo percorso che scava a fondo nell'indagine della natura umana, attraverso i suoi legami col destino di altri, della natura e di Dio. L'uomo è ontologicamente uno squilibrato, nasce con una natura in cui convivono l'essere ideale infinito e il reale finito. La origina-

quell'influsso nei cosiddetti progressisti e nel rifiuto, molto diffuso nei nostri giorni, della tradizione, quasi sempre deformata come immobilismo conservatore" (A. LOBATO, *Intervento* in AA. VV., *Rosmini e l'idea di progresso*, presentazione di M.A. Raschini, *Rosmini e l'idea di progresso*, cit., Roma, Sala Papale di S. Maria della Minerva, 22 gennaio 1987, interventi di M. d'Addio, U. Muratore, A. Lobato e A. Del Noce, "Filosofia oggi", a. X, n. 2, aprile-giugno 1987, p. 279).

[15] Cfr. M. A. RASCHINI, *Rosmini e l'idea di progresso*, cit., p. 43.

ria instabilità porta l'uomo a camminare per cercare l'equilibrio, che si ottiene cercando incessantemente di adeguare il reale finito e condizionato, che ciascuno di noi è, alla possibilità infinita di essere che la nostra mente intravede. L'azione è dettata dalla continua ricerca di adeguare il reale all'ideale che sempre sta a noi di fronte e che ci tiene perennemente in movimento. Quindi la scintilla che ci mantiene continuamente attivi fa scattare in noi la voglia della novità. Ma non basta muoversi per migliorare. L'aumento di essere che è il vero progresso muove dalla libera volontà di riconoscere la realtà così come essa si presenta all'idea attraverso il sentimento fondamentale corporeo, senza essere condizionata da passioni e pregiudizi che ne scompigliano l'ordine, contaminandone la natura con improprie sottrazioni o aggiunte. L'impulso conoscitivo è quindi guidato dall'amore della realtà, che arricchisce la vaga e indeterminata verità ideale con spazi di realtà concreta che la determinano. Il dovere dell'uomo è quello appunto poi di riconoscere rispettandola la realtà. Alla *stima speculativa* dell'essere nel suo ordine deve seguire la sua *stima pratica*, che adegua la realtà all'intelletto, senza esserne necessitata. Alla verità non fa ostacolo l'errore: "Porre (...) la questione della positività dell'errore, lungi dal concedere all'errore qualcosa di positivo per sé, implica e richiede – secondo la Raschini - che ci si attenga ad un limpido e deciso pensiero della insostituibilità della verità"[16]. Ciò è possibile se si ospita la verità senza forzature. La virtù è la forza necessaria alla volontà per volere ciò che vede ed è frutto dell'azione libera la quale forma veramente la sapienza. Il saggio è colui che non solo vede allora la legge dettata dalla realtà come obbligo di rispettarla nell'ordine conosciuto, ma anche e soprattutto colui che con la sua libera volontà si muove per rendere concreto ciò che

[16] Ivi, p. 110.

l'intelligenza mostra sul piano ideale ed intelligibile. Il dovere di amare la realtà nell'ordine in cui si mostra all'intelletto richiama la libertà e la responsabilità. L'uomo ha il diritto così di partecipare alla costituzione insieme agli altri delle varie e molteplici sfere sociali della famiglia, della società civile, dello Stato e del genere umano, per condurle ad uno stato sempre migliore che coincide con quello di una progressiva liberazione dallo spirito servile e dispotico. Egli con ciò ha però anche il dovere di rendere conto alla verità e agli altri dei propri atti.

Solo se esercita il diritto alla partecipazione dell'essere e si assume contemporaneamente il dovere della responsabilità compiendoli nella prospettiva della verità in cui è da sempre sin dalla nascita, l'uomo cresce e diventa più vero nella sua personalità. Il segno che rivela questa crescita è prima di tutto interiore, osservando la sua contentezza e la sua gioia di vivere, che mostra quella forma di armonia derivante dall'appagamento del cuore. Esso testimonia la sua responsabilità di fronte alla verità e agli altri e mostra la forza di un agire morale che è un contributo reale alla crescita dell'uomo, il quale pur avvalendosi di tutti i mezzi tecnici e materiali, non potrà mai adeguare da solo il reale all'ideale. Rosmini così afferma nell'*Introduzione alla filosofia*: "Se (...) potesse avvenire, che l'uomo *intuisce* tutto l'essere ideale in modo implicito e semplice, il quale appresso si può esplicare indefinitamente, così pure gli fosse dato a *percepire* immediatamente tutto l'essere reale in modo del pari implicito e semplice, atto poi ad essere pure esplicato e svolto all'indefinito; chiaro è che quella grande immensa esigenza dell'idea, che impone il dovere morale, troverebbe nell'uomo un suo corrispondente, cioè troverebbe una fonte di potenza

ugualmente grande e immensa, idonea ad eseguire l'imposto dovere"[17].

La religione cristiana per il Roveretano è valida indipendentemente dai risultati di ordine sociale, ma si misura nel concreto contributo alla società e alla storia, che l'uomo offre nella sua armonica crescita morale. La politica allora non può solo avvalersi di mezzi tecnici esterni alla coscienza umana, poiché il vero progresso è un movimento amativo dell'intelligenza e della volontà insieme di fronte all'essere che appaga il cuore con contenuti non formali o parvenze di strutture ontologiche. L'uomo infatti non intuisce in modo semplice l'essere ideale e non percepisce immediatamente tutto l'essere ideale. Solo l'ipotesi cristiana ha verificato la possibilità concreta di questo incontro fra universale e particolare nella storia e la grazia permette la percezione del reale infinito che è Dio, la quale offre al credente il sostegno necessario per ricevere la luce della realtà sussistente e la forza indispensabile alle virtù al fine di rendere le nostre azioni adeguate alla verità. Il cristianesimo, offrendo così all'uomo la possibilità di adeguare idealità e realtà, ha reso l'uomo più certo nel suo cammino verso il progresso autentico, che è la ricerca della perfezione imitando Cristo non come ideale astratto, ma come persona divina e umana realmente incontrata nell'incarnazione. Ciò ne permette la piena completezza. La teologia mostra alla filosofia che la realtà che essa studia non è una creazione del pensiero umano, ma un prodotto della volontà di Dio, per cui il progresso è legato al discorso teologico. Esso non richiede solo la riflessione speculativa che intende cogliere la unitotalità dell'essere, ma fa appello ad una cognizione pratica dell'intero uomo, che aderisce al fine della sua azione che è Dio. All'enciclopedismo illumini-

[17] A. ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, a cura di P.P. Ottonello, Città Nuova, Roma 1979, p. 167.

stico che è frammentario perché riduce con Kant il pensare ad un'attività formalistica al di fuori della realtà, la sapienza enciclopedica di Rosmini include l'azione pratica nella scienza che non si deve limitare ad essere scritta nei libri e conservata nelle biblioteche, ma si deve radicare nell'anima umana impegnata nel concreto dell'azione.

Con la luce che proviene in maniera soprannaturale da Dio, l'uomo non solo si avvia verso l'indefinito progresso consapevole, che non è sogno, ma cerca altresì di creare una realtà sociale e politica che sfugga alla naturale ciclicità della nascita, sviluppo, permanenza, decadenza e caduta di essa, perché a partire dal Cristianesimo le società hanno ricevuto il dono di rialzarsi dalle cadute grazie a quella luce ed energia che proviene da Dio, la quale rimane costantemente a disposizione di coloro che vogliono liberamente attingere ad essa. Fedele ai contenuti della riflessione rosminiana sulla politica e la storia, la nostra autrice ne ha compreso anche lo stile dialogante con cui il Roveretano ha inteso allora confrontarsi senza complessi con le posizioni di Rousseau, Kant ed Hegel. Valutando in Rosmini ciò che gli proviene dalla cultura del suo tempo, gli ha ridato il posto che gli spetta nella comunione delle idee a lui coeve, mostrandone la profeticità alle generazioni future.

La crisi dell'idea di progresso è per lei il risultato della sua stessa enfatizzazione, che si è sviluppata estraniandosi dall'uomo. Non bastano i fatti per capire ciò, ma è necessaria una indagine filosofica della storia, che non si può concepire come vòlta alla sola realizzazione di un *telos* immanente, ma vichianamente è da intendere piuttosto come un'alternanza di progresso e decadenza in base alla capacità dell'uomo di arrischiarsi col suo libero arbitrio nell'avventura, mai garantita nel suo esito, di unirsi alla Sapienza di Dio. La moda ci porta messaggi effimeri e la cultura responsabilmente deve pensare e realizzare il progresso dell'intelligenza e del sapere

liberi da deformazioni, avendo una profonda fiducia nell'uomo. Vestire l'uomo di gloria è la prima deformazione, che coincide con la perdita del senso del limite. Divinizzando l'uomo la cultura si autoproclama autosufficiente, slegandola dalla necessità della critica. La convinzione illuministica del progresso esteriore faceva leva sulla possibilità di raggiungere una felicità legata all'aumento dei consumi. Rosmini lega il progresso invece alle capacità dell'anima di sentirsi appagata, cui si rapportano poi i progetti e le opere dell'umanità. All'inizio del libro su *Rosmini e l'idea di progresso* ella ricorda: "La cultura (...) non sempre si costruisce secondo quella che Rosmini definisce la *ragione speculativa degli individui*, anzi, spesso si atteggia in modo da assecondare la *ragione pratica delle masse*, mentre invece dalla 'ragione speculativa degli individui' deve essere orientata"[18]. L'appagamento è per l'uomo quello che è il piacere per la natura e solo una virtù consapevolmente conseguita col giudizio interiore rende contento il cuore. Così esso può essere sottratto alla frammentazione che annichila la persona. Afferma a questo proposito C. Lupi: "Il progresso non è quindi dato dal generico muoversi, ma dal muoversi nella direzione dell'appagamento"[19]. Per questo è necessario all'uomo riconoscersi in uno stato di progresso che inerisce all'io come soggetto, anche se come compito storico esso però viene continuamente tentato da ritardi, pigrizie e rifiuti. La ragione prima del fatto del progresso sta nell' "intelligente finito che non si compie né può compiersi se non nell'unificazione, in sé, di ciò che lo costituisce verso cui tende; in quella unificazione cioè della triplicità di reale, ideale e morale che del sin-

[18] M.A. RASCHINI, *Rosmini e l'idea di progresso*, cit., p. 9.
[19] C. LUPI, *Nel sistema della verità: "Rosmini e l'idea di progresso",* in AA. VV, *Responsabilità della cultura*, cit., p. 237.

tesismo è esemplare"[20]. Il logos umano è mosso dalla tensione verso una sintesi che egli sa non essere nella contingenza ma nella verità, che è il fine del progresso su cui si misurano i mezzi per raggiungerla. Per questo non solo un certo progressismo dei mezzi tecnici è illegittimo, ma risulta che lo sia anche un certo tradizionalismo che vuole combattere guerre vitali con i mezzi delle passate battaglie.

Purificando l'idea di progresso, ridotta spesso a mito dall'illuminismo, Rosmini ha mostrato per la Raschini che esso come realtà profonda ha bisogno di un soggetto compiuto radicato nell'essere nelle sue tre dimensioni: ideale, reale e morale. Sia come singolo che come partecipe della comunità degli uomini, il progresso aumenta la sua ricchezza e dignità, in quanto il soggetto è compiuto nella libertà che gli appartiene, che vuole una verità che lo trascende e serve da criterio per la conquista dei valori. Così più la natura umana si appaga, più la persona che nella quiete va innanzi persegue durature conquiste. Qui il pensiero s'accorda con s. Tommaso, che non di rado ha usato la parola *progressus* come passaggio da uno stato all'altro o superamento delle tappe di un essere in cammino. C'è l'originario progresso che è quello del punto di partenza della creazione da dove deriva l'iter delle creature; c'è poi l'ordinazione di tutto il creato verso l'uomo; c'è infine un destino di tutta la realtà verso Dio per mezzo di Cristo. Riguardo al progresso umano anche per S. Tommaso occorre tener conto della libertà, che è principio di ogni dinamismo nell'ordine esistenziale dell'uomo. Qui c'è la possibilità sia del progresso che del regresso. Il progresso nel bene corrisponde alla risposta che l'uomo deve dare alla sua chiamata verso Dio, con l'aiuto della grazia, che rende sicura la natura facendola compiere come persona capace di Dio. Solo la verità ci libera dagli idoli che non fanno amare il

[20] M. A. RASCHINI, *Rosmini e l'idea di progresso*, cit., p. 58.

vero Bene che è Sommo. L'errore umano è comunque una conquista sulla via della positiva meta finale dell'adesione al bene assoluto, ma esso ci rende squilibrati quando l'uomo non confessa i propri limiti. Pochi arrivano alla verità da soli, la moltitudine ha bisogno della grazia e trova aiuto nell'autentica tradizione, che dopo fatiche insegna la strada sicura. Il vero progresso non sta allora nella capacità dell'uomo di sopportare tutto il materiale messoci a disposizione dalla scienza e dalla tecnica. Da esso sono venute le dolorose esperienze postilluministiche del nichilismo. Il vero progresso sta nell'appagamento del cuore umano, che si avvale del giudizio dell'intelletto per formare la virtù necessaria a commisurare i mezzi a disposizione per il fine dell'uomo che è la felicità.

PAOLA GIACOMELLO

Effetti del capitale umano e della fecondità sulla crescita economica e sullo sviluppo umano[*]

Introduzione

Da svariati anni, nella bibliografia demografica, economica e sociale molti autori si sono soffermati sullo studio delle interconnessioni che possono esistere tra i termini-concetti presenti nel titolo di questa lezione. Quello che cercheremo di fare qui è tessere il nostro filo logico, che partendo dalla popolazione, passando per la crescita economica e lo sviluppo umano, ci condurrà a sottolineare come la fecondità e il capitale umano, fattori strettamente interconnessi con i precedenti, e tra loro, siano fondamentali per dare al nostro ragionamento una visione di genere, naturalmente femminile.

1. La relazione tra crescita demografica e crescita economica

La connessione che esiste tra crescita demografica e crescita economica è indubbiamente una di quelle più analizzate ma non sempre gli studi sono concordi sia sulla portata sia sul verso della relazione; così si trovano saggi in cui la crescita demografica assume il ruolo di meccanismo propulsore dello sviluppo economico e contemporaneamente ricerche

[*] Riflessioni sulla lezione tenuta al corso Donne, Istituzione e Politica nell'a.a. 2013-2014.

che evidenziano come nell'eccesso di popolazione si riconosca una delle principali cause della povertà e del sottosviluppo. L'unica certezza in questa irrisolta questione è la complessità del problema determinata dal fatto che i meccanismi che governano il progresso economico sembrano sfuggire alla generalizzazione e che i processi sono fortemente interrelati tra loro. Nel tempo, inoltre, la correlazione è divenuta sempre più spuria essendoci un numero elevato di altre variabili che interagiscono con i tassi di crescita della popolazione e del Prodotto interno lordo (PIL), ecco perché ci sembra più opportuno parlare di relazioni al plurale.

Stabilito che non esiste uniformità di visione, sottolineeremo le difformità richiamando brevemente il caposaldo storico della visione pessimistica Thomas Robert Malthus e quello della visione ottimistica Adam Smith.

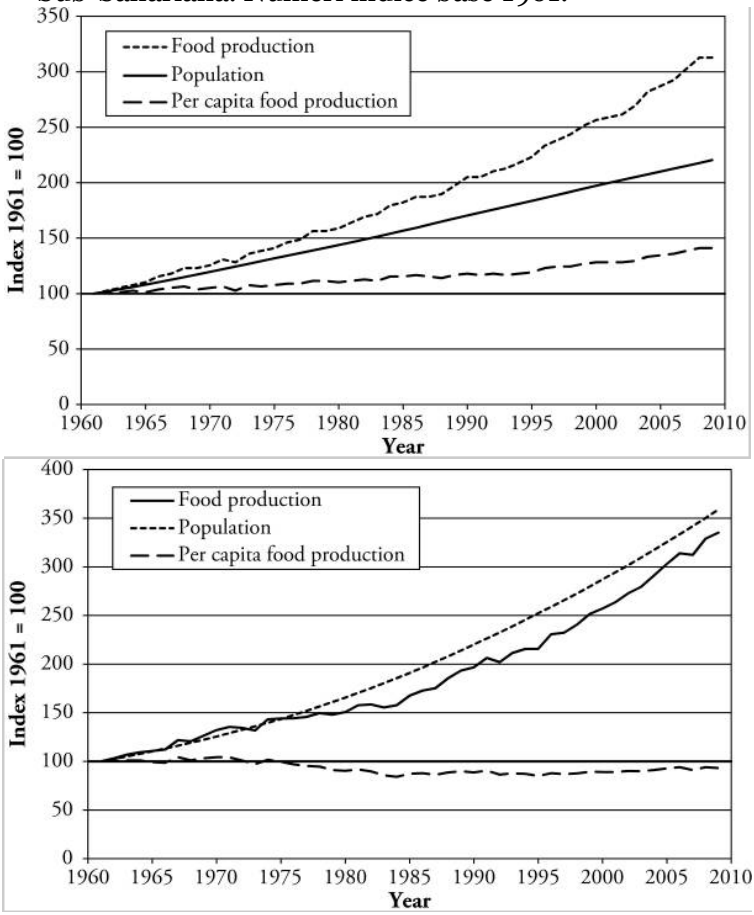
1.1 La visione pessimistica

Per gli addetti ai lavori, *An essay on the principle of the population*, pubblicato da Malthus nel 1798 rappresenta la pietra miliare del pensiero malthusiano e neo-malthusiano, pensiero in cui la crescita della popolazione viene vista come un pericolo per la crescita economica in quanto la prima ha il ritmo di una progressione geometrica e la seconda quello di una progressione aritmetica. Secondo l'autore, entro la fine del XIX secolo si sarebbe dovuto verificare un gap negativo tra offerta e domanda di risorse alimentari causato dall' incremento esponenziale della polazione, previsione fortunatamente non "azzeccata"e a tutt'oggi ancora non avverata.

In realtà se confrontiamo il tasso d'incremento della popolazione, che ha sì avuto dalla fine dell'800 un andamento esponenziale, ma dal 1970, anno di massimo incremento (2,1%), ha iniziato una discesa piuttosto rapida che lo ha por-

tato al 2010 a valori intorno a 1,2%, con il tasso d'incremento della produzione di cibo vediamo come, prendendo una serie storica a noi più vicina (dal 1961 al 2009), la produzione di cibo si è praticamente triplicata mentre la popolazione è poco più che raddoppiata. Questo ha fatto sì che la quantità di cibo pro-capite sia aumentata del 41% (si veda Fig.1). Questi valori non sono però validi per tutte le aree geografiche come testimonia il grafico relativo ai Paesi dell'Africa Sub-Sahariana dove la produzione di cibo ha avuto performance migliori, incrementandosi di 3,6 volte ma anche la popolazione è aumentata di 3,4 volte per cui la quantità di cibo pro-capite è rimasta, rispetto al 1961, praticamente costante (Fig.1); oggi caso mai il problema non è tanto quello della carenze di risorse, quanto quello della loro distribuzione, del loro consumo, del loro spreco nei Paesi avanzati (Psa) e della loro salvaguardia per le generazioni future.

Fig.1 - Produzione di cibo e popolazione nel mondo e nell'Africa Sub-Sahariana. Numeri indice base 1961.



Fonte: Lam, 2011

1.2 La fecondità

L'ammontare della popolazione e il suo tasso d'incremento derivano, prendendo a prestito la terminologia

propria delle scienze biologiche, da particolari *strategie di sopravvivenza e di riproduzione*. In particolare la strategia riproduttiva degli umani viene studiata dai demografi tramite l'analisi della ***fecondità*** e quantificata con il Tasso di Fecondità Totale (TFT)[1]. Introduciamo quindi brevemente un altro dei termini-concetti presenti nel titolo di questa relazione.

Attualmente nel mondo il valore del TFT si stima essere intorno a 2,5 figli per donna, valore che media differenze notevoli come l'1,6 dell'Europa e il 5,4 dei Paesi dell'Africa Sub-Sahariana (Fig.2).

Sulla scia dell' "effetto Malthus" e visto che la popolazione continua ad aumentare anche se con ritmi decrescenti, a tutt'oggi da più parti, si sostiene la necessità di politiche attive dirette al controllo delle nascite ritenendole indispensabili alla crescita economica quali-quantitativa della popolazione, soprattutto per la popolazione che vive nei Paesi in via di sviluppo (Pvs) dove permangono alti livelli di fecondità.

Nella Fig.3 la lettura temporale e territoriale dei box-plot mette in luce un'altra particolarità dei valori assunti dal TFT distintamente nei Psa nei Pvs e nei Paesi meno sviluppati (Pms): esiste un certo livello di variabilità sia tra i gruppi di Paesi, come d'altra parte ci aspettavamo, sia internamente a ciascun gruppo. Nel tempo la variabilità interna è diminuita per il gruppo dei Psa che hanno manifestato dunque una convergenza verso lo stesso valore di TFT, ma lo stesso non si è verificato per quello dei Pvs e in particolare nei Pms dove la variabilità si è addirittura incrementata confermando la

[1] Il tasso di fecondità totale è dato da $\sum_{x=15}^{49} f_x$ dove con f_x si indicano i quozienti specifici di fecondità rispetto all'età. Il TFT rappresenta il numero medio di figli per donna ed esiste un *livello ideale* di questo indice pari a 2,1, valore che garantisce il rimpiazzo generazionale.

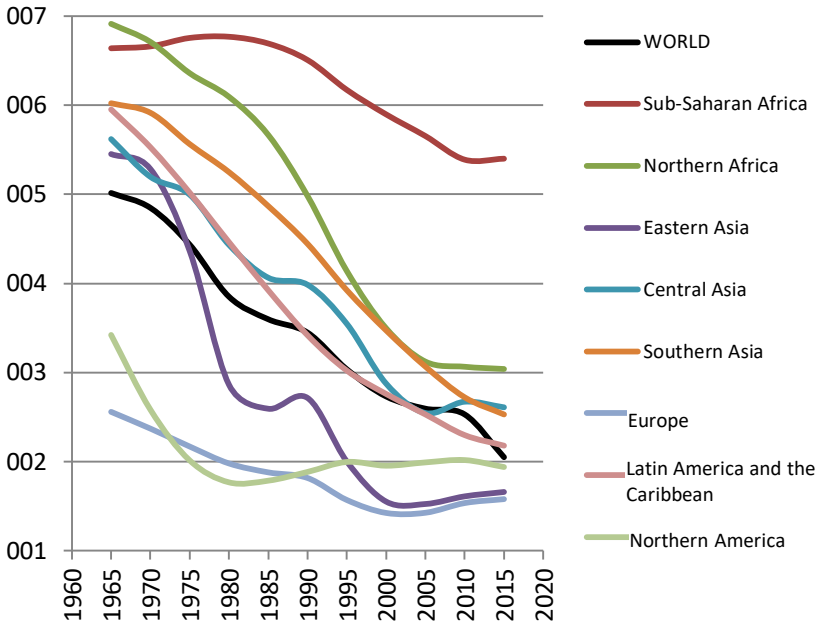
presenza di importanti aree in cui il processo di transizione della fecondità non è ancora iniziato[2].

Abbiamo parlato di politiche di pianificazione familiare e proprio a questo argomento e alla procreazione responsabile è stato dedicato il Rapporto dell'United Nations Found for Population Activities (UNFPA) del 2012 dove è stato sottolineato come esista ancora nel mondo una domanda insoddisfatta di pianificazione familiare[3], stimata intorno al 12%, e anche nei Paesi dell'Africa Sub-Sahariana, dove solo il 20% delle donne utilizza metodi contraccettivi moderni (nei Psa questo valore è pari al 62%), si stima un valore di domanda insoddisfatta pari al 25%.

[2] Per transizione della fecondità si intende il passaggio da alti a bassi livelli di TFT. Praticamente tutti i Psa hanno già sperimentato questo passaggio, anche se con tempi e ritmi diversi, e da decenni anche molti Pvs si sono avviati lungo lo stesso percorso confermando una sorta di convergenza del comportamento riproduttivo.

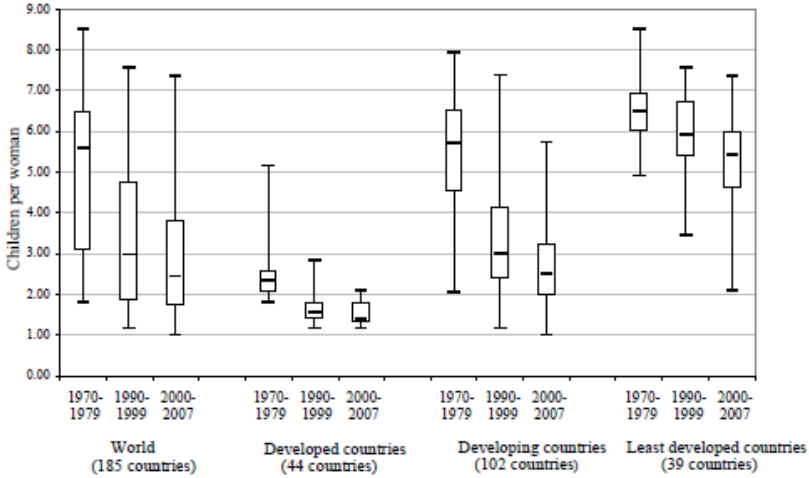
[3] La percentuale di domanda insoddisfatta è data dal rapporto tra il numero di donne che usano un metodo contraccettivo qualsiasi e lo stesso più il numero di quelle che non usano alcun metodo contraccettivo e non vogliono avere altri figli o vogliono posticipare la prossima gravidanza.

Fig.2 – Andamento del TFT dal periodo 1960-65 al 2010-15 per alcune regioni geografiche



Fonte: UNDESA, 2015

Fig.3 Distribuzione del TFT all'interno dei Paesi del mondo e dei gruppi di Paesi distinti secondo il grado di sviluppo. (Anni 1970-2007)



Fonte: United Nations, 2011

A noi *donne italiane* ciò può sembrare impossibile visto i nostri bassissimi livelli di fecondità, infatti nel nostro Paese si assiste ad una domanda opposta misurabile tramite il cosiddetto Desired-Actual Fertility Gap[4] che, al 2011, rivela per le donne delle generazioni nate tra il 1972 e il 1986, un numero effettivo di figli pari a 0,8, valore più basso tra tutti i Paesi UE (la media UE è pari a 1,2) e un numero di figli desiderato per il resto della vita riproduttiva pari a 1,1, valore tra i più elevati (la media UE è pari a 0,8) (Testa, 2012).

[4] Questo indicatore misura la differenza tra fecondità effettiva e fecondità desiderata.

1.3 Ancora sulla relazione tra crescita demografica e crescita economica.

La visione ottimistica

Fino agli anni '70 tutte le ricerche sulla transizione della fecondità, hanno sottolineato l'esistenza di una relazione inversa tra fecondità, reddito, istruzione e lavoro della donna (si vedano ad esempio Coale e Watkins, 1986; Bulatao e Lee, 1983). Studi più recenti, che hanno cercato di spiegare le differenze, non trascurabili, dei livelli della fecondità nei Psa[5], sottolineano però l'insufficienza dell'approccio strettamente economico ed alcuni addirittura verificano empiricamente una concordanza positiva tra fecondità da un lato, reddito ed istruzione dall'altro (Kravdal, 2001; Fort, Schneeweis, Winter-Ebmer, 2011).

Questi lavori ci riportano alle considerazioni scritte all'inizio del capitolo e ci fanno vedere l'aumento della popolazione, seppur oggi più contenuto rispetto al passato, come un'***opportunità*** per la crescita economica.

Così come abbiamo identificato in Malthus il sostenitore della *visione pessimistica*, possiamo identificare in Adam Smith il più autorevole portavoce della *visione ottimistica*. In *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, pubblicato nel 1776, Smith identificò nel lavoro l'origine della ricchezza delle nazioni, sostenendo che è la domanda di lavoro a spiegare la crescita della popolazione e che i ritmi di incremento sono proporzionali ai mezzi di sussistenza. Anche studi più recenti vedono la natalità come un fenomeno naturalmente autoregolante (Becker 1991) e so-

[5] Nei Psa i valori stimati dalle Nazioni Unite al 2005-10 variano dall' 1,34 di Polonia e Giappone al circa 2 della Francia e degli Stati Uniti (UNDESA 2015)

stengono che il comportamento riproduttivo delle donne sia una scelta che debba avvenire nell'ambito ristretto della famiglia e non debba essere assolutamente condizionato da politiche familiari coercitive, e soprattutto che non esistono limiti storicamente prevedibili di scarsità delle risorse (Simon, 1998) che obbligherebbero un contenimento della crescita demografica.

Le due visioni opposte nei confronti dell'incremento della popolazione si incontrano-scontrano intorno agli anni '60 quando, a livello internazionale, la preoccupazione per il "Boom demografico" dei Pvs crebbe così tanto da portare le Nazioni Unite a proclamare il 1974 "Anno della popolazione del mondo" e a convocare, sempre nello stesso anno, una conferenza mondiale della popolazione, conferenza prettamente politica riservata solo alle delegazioni ufficiali nazionali e che si tenne a Bucarest.

L'allora segretario dell'ONU Kurt Waldheim, appoggiato dalla maggior parte dei rappresentanti dei Psa, propose ai delegati dei 138 Paesi partecipanti un piano caratterizzato da una impostazione decisamente neo-malthusiana. I Paesi poveri, capeggiati in particolare da Cina, Algeria, Brasile e Argentina, si opposero all' imposizione di politiche demografiche restrittive, giustificate dalla convinzione che l'eccessiva natalità fosse la causa della permanenza di condizioni di sottosviluppo, e sostennero l'esatto contrario ossia che "il sottosviluppo e la dipendenza economico-politica causano l'eccessivo aumento di popolazione". Da qui nacque lo slogan "la crescita economica è il miglior contraccettivo".

La conferenza si chiuse comunque con una raccomandazione ai Paesi più prolifici di diminuire la natalità, almeno di un 5-10%, entro un decennio, naturalmente non recepita visto che al, 1970-75, il TFT nei Pms era pari a 6,7 e, 10 anni dopo, era rimasto praticamente costante e pari a 6,5.

lo slogan "la crescita economica è il miglior contraccettivo" dal punto di vista statistico è molto importante perché stabilisce una relazione inversa tra crescita economica e crescita demografica e soprattutto quest'ultima diventa la variabile dipendente influenzata da fattori economici e, come venne sottolineato nel 1984 nella Seconda Conferenza Mondiale sulla Popolazione tenutasi a Città del Messico, anche da fattori culturali e sociali.

Componenti economiche, culturali e sociali sono in realtà proprio quei fattori che ci permettono di fare un "salto di qualità" e passare dal concetto di crescita a quello di sviluppo, termini che non sono assolutamente sinonimi. Per crescita economica abitualmente si intende la quantità di beni e servizi disponibili e il suo aumento nel tempo, quantificabile tramite il PIL medio pro-capite[6]. Lo sviluppo economico è un concetto complesso e multi-dimensionale, perché oltre alla quantità di beni e servizi disponibili, si considerano anche elementi relativi alla qualità della vita di natura sociale, culturale e politica, tutti fattori che tendono al miglioramento del benessere umano, comunque questo sia definito. Ad esempio Todaro e Smith (2012) sostengono che lo sviluppo si ottiene quando si perseguono principalmente tre obiettivi:

- ✓ Produrre più beni e servizi di necessità "a sostegno della vita" come cibo, abitazioni e sanità, ed estendendo la loro distribuzione.
- ✓ Migliorare gli standard di vita e l' autostima individuale.
- ✓ Espandere le scelte economiche e sociali.

[6] PIL pro-capite espresso in parità di potere d'acquisto (PPA) quando si vogliono fare dei confronti tra Paesi diversi.

2. Dalla crescita economica allo sviluppo umano

Il passaggio da una visione prettamente economica, quella della crescita, ad una visione più ampia, quella dello sviluppo economico che contiene al suo interno concetti non esclusivamente economici è sfociato nella Risoluzione 41/128 formulata dall' Assemblea Generale delle Nazioni Unite il 4 dicembre 1986:

The right to development is an inalienable human right by virtue of which every human person and all peoples are entitled to participate in, contribute to, and enjoy economic, social, cultural and political development, in which all human rights and fundamental freedoms can be fully realized.(United Nations 1986)

Poco tempo dopo, precisamente nel 1990, dietro la spinta di Mahbub ul Haq (1996), economista e politico Pakistano, l'United Nations Development Program (UNDP) pubblica il primo rapporto sullo **Sviluppo Umano**, al quale ne sono seguiti altri con cadenza annuale curati da gruppi di accademici ed esperti di rilevanza internazionale.

Nel primo rapporto si legge:

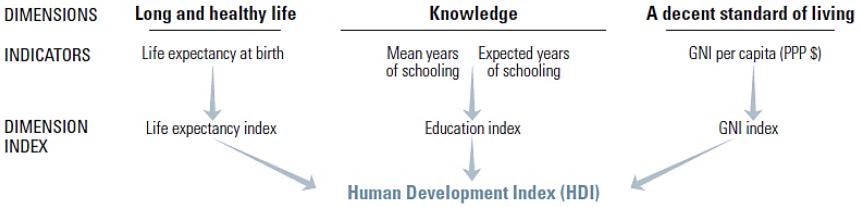
"People are the real wealth of a nation. The basic objective of development is to create an enabling environmment for people to enjoy large, healthy and creative lives. [...] Human development is a process of enlarging people's choices".

2.1 La misura dello sviluppo umano

Il concetto di sviluppo umano si traduce statisticamente nello Human Development Index (HDI), un indice multidimensionale composto da 3 dimensioni, *Long and healthy life*, *Konwledge* e *A decent standard of living*, quantificate da

4 indicatori standardizzati aggregati insieme da una media geometrica[7] (si veda Fig.4). Questa metodologia di calcolo, introdotta nel 2010, ha cercato di migliorare quella usata in precedenza ma ci sono comunque autori che criticano l'ultima versione dell'indicatore (Herrero, Martinez, Villar, 2012) perché, ad esempio, non viene giustificato l'uso della media geometrica (prima del 2010 si usava la media aritmetica), o perché si trasformano i valori del reddito tramite la funzione logaritmica che come noto riduce l'importanza dei valori elevati di reddito e, soprattutto, perché la dimensione della conoscenza si compone di due indicatori, un valore medio effettivo e un valore medio atteso, che non permetterebbero di valutare bene l'apporto della dimensione all'indice finale. Questo ci fa capire come la costruzione dell'HDI non sia né semplice né definitiva, e anche qualora si accetti e approvi la metodologia, questo indicatore da solo non è sufficiente per misurare il livello di sviluppo umano raggiunto da uno specifico Paese.

Fig.4 Le dimensioni e gli indicatori che compongono l'indice HDI



Fonte: UNDP, 2014

[7] Per le note tecniche sulla costruzione dell'indice si veda: http://hdr.undp.org/sites/default/files/hdr14_technical_notes.pdf

L'indice HDI assume valori compresi tra 0 e 1 (1 rappresenta la situazione di massimo sviluppo umano possibile) ed esistono quattro soglie di sviluppo delimitate dai seguenti valori: molto elevato HDI ≥ 0,8; elevato: 0,7 ≤ HDI < 0,8; medio: 0,55 ≤ HDI < 0,7 e basso: HDI < 0,55.

Nel rapporto del 2014, in testa alla graduatoria si colloca la Norvegia con un HDI pari a 0,944 e in ultima posizione il Niger con un valore pari a 0,337. Dalla Fig.5 notiamo come le diverse regioni geografiche hanno raggiunto, con ritmi diversi, livelli diversi di sviluppo umano. Preoccupante risulta la situazione dei Paesi dell'Africa Sub-Sahariana che al 2013 ancora non hanno raggiunto il livello di sviluppo che la maggior parte delle altre regioni avevano al 1990. E, ricordando che proprio quest'area è quella in cui si osservano i più alti valori di TFT (si veda Fig.2), possiamo almeno dire che le due variabili si correlano negativamente.

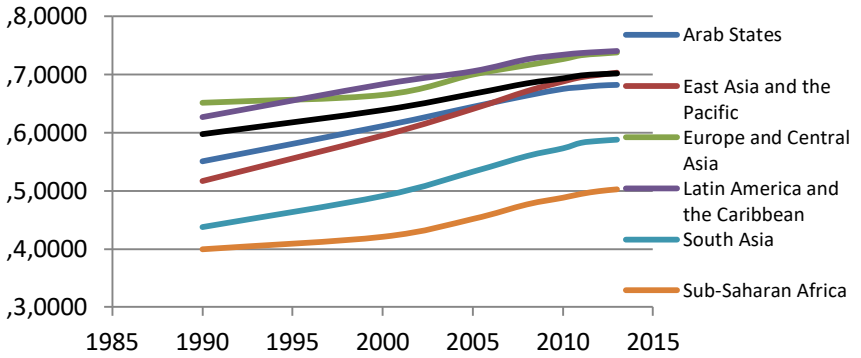
2.2 Gli indicatori delle disuguaglianze di genere

Sempre dal 2010, l'UNDP constatando che i miglioramenti nelle varie dimensioni sono stati spesso accompagnati da crescenti disuguaglianze all'interno dei singoli Paesi, da modelli di produzione insostenibili anche sul fronte ambientale e da una diminuzione delle potenzialità per ampi gruppi di popolazione, ha proposto una serie di altri indicatori da affiancare all'HDI.

Visto il tema di questo incontro, primo fra tutti, ricordiamo il Gender Development Index (GDI) Questo indice nasce nel 1995 ma è dal 2010 che si calcola in modo tale da evidenziare effettivamente il divario di genere poiché le dimensioni e gli indicatori sono gli stessi di quelli utilizzati per calcolare l'HDI ma stimati distintamente per i due sessi.

Altro interessante indice, introdotto nel 2010, è il Gender Inequality Index (GII) anch'esso multidimensionale che stima lo svantaggio di genere e misura la perdita di sviluppo potenziale dovuta all'ineguaglianza tra maschi e femmine in ciascuna delle tre dimensioni.

Fig.5 – Andamento dell'indice HDI dal 1990 al 2013 per regioni geografiche



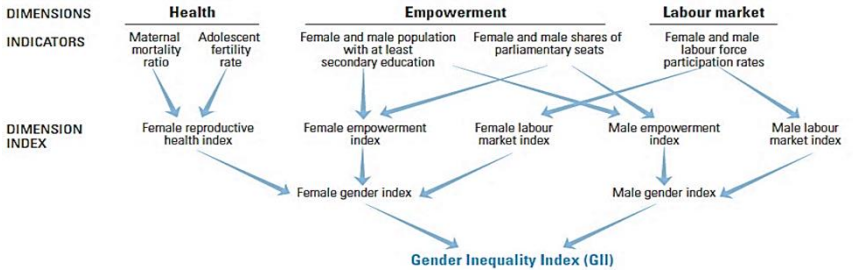
Fonte: UNDP, 2014

Questo indice si basa sulla stima di tre dimensioni: la salute riproduttiva, l'empowerment e la partecipazione al mercato del lavoro (si veda Fig.6). L'indice GII varia tra 0 e 1 dove 1 rappresenta la situazione di massima differenza di genere e quindi la massima perdita di sviluppo umano potenziale. Il suo valore a livello mondiale al 2014 è pari a 0,451 ossia se nel mondo non ci fossero le differenze di genere l'indice HDI aumenterebbe del 45,1%.

Dalla lettura dei dati riportati in Tab.1 è evidente che, a livello di regioni geografiche, è sempre l'Africa Sub-Sahariana la regione in maggiore difficoltà mentre l'Europa insieme

all'Asia Centrale è quella in posizione migliore affiancata dall'America Latina che resta però indietro rispetto all'indice GII. In realtà questo raggruppamento per regione nasconde, come qualsiasi altro raggruppamento, tutte le diversità presenti all'interno delle aree e per questo abbiamo riportato anche i primi cinque e gli ultimi cinque Paesi secondo i valori assunti dall'indice HDI.

Fig.6 Le dimensioni e gli indicatori che compongono l'indice GII



Fonte: UNDP, 2014

Interessante notare come anche per i Paesi in cui lo sviluppo umano supera lo 0,9 le posizioni non vengono confermate quando si considerano gli altri due indici: la Svizzera scende addirittura al 76° posto secondo l'indice di sviluppo di genere e gli Stati Uniti al 47° secondo le possibilità di sviluppo se non ci fossero le differenze di genere (lo sviluppo umano di questo Paese potrebbe aumentare del 26% eliminando le differenze di genere). Anche gli ultimi cinque Paesi nella graduatoria dell'HDI cambiano di posizione se consideriamo gli altri due indici ma permangono comunque su posizioni molte basse, in particolare il Niger rimane praticamente stabile nella peggior situazione.

Tab.1 Valori degli indici HDI[1], GDI[2] e GII[3] e posizioni occupate al 2013 per Regione geografica e per alcuni Paesi.

Regione geografica	HDI	GDI	GII	Primi 5 Paesi per HDI	HDI	GDI	GII	Ultimi 5 Paesi per HDI	HDI	GDI	GII
Arab States	0,682	0,866	0,546	Norvegia	0,944 (1°)	0,997 (5°)	0,068 (9°)	Sierra Leone	0,374 (183°)	0,799 (139°)	0,643 (141°)
East Asia and the Pacific	0,703	0,943	0,331	Australia	0,933 (2°)	0,975 (40°)	0,113 (19°)	Chad	0,372 (184°)	0,762 (144°)	0,707 (150°)
Europe and Central Asia	0,738	0,938	0,317	Svizzera	0,917 (3°)	0,953 (76°)	0,030 (2°)	Repubblica Centro-Africana	0.341 (185°)	0,776 (142°)	0,654 (144°)
Latin America and the Caribbean	0,740	0,963	0,416	Paesi Bassi	0,915 (4°)	0,968 (51°)	0,057 (7°)	Congo	0,338 (186°)	0,822 (134°)	0,669 (147°)
South Asia	0,588	0,830	0,539	Stati Uniti	0,914 (5°)	0,995 (7°)	0,262 (47°)	Niger	0,337 (187°)	0,714 (147°)	0,709 (151°)
Sub-Saharan Africa	0,502	0,867	0,578	Slovacchia		1,000 (1°)		Afganistan		0,602 (148°)	
World	0,702	0,920	0,451	Slovenia			0,021 (1°)	Yemen			0,733 (152°)

1 L'indice HDI è calcolato su 187 Paesi
2 L'indice GDI è calcolato su 148 Paesi
3 L'indice GII è calcolato su 152 Paesi
Fonte: UNDP, 2014

3. Capitale umano, crescita economica e sviluppo umano

Abbiamo appena visto come si è arrivati al concetto di sviluppo umano passando per quello di sviluppo economico che, seguendo ad esempio l'impostazione di Todaro e Smith si basa sostanzialmente sull'obiettivo di "migliorare gli standard di vita e l'autostima individuale". A nostro avviso non si può conseguire questo traguardo senza innalzare il livello d'istruzione della popolazione.

D'altra parte abbiamo visto come anche negli indicatori dello sviluppo umano la dimensione dell'istruzione sotto forma di anni passati (effettivi ed attesi) nel sistema scolastico o partecipazione al sistema di istruzione secondario e ter-

ziario, compare direttamente nel calcolo degli indici e sia quindi ritenuta fondamentale.

In realtà i tassi di partecipazione al sistema scolastico o il livello medio di alfabetizzazione della popolazione sono misure alquanto riduttive, seppur indispensabili per un primo approccio, per valutare una nozione più ampia nella quale il livello di istruzione della popolazione è ricompreso: la nozione di capitale umano.

3.1 Il concetto e la misura del capitale umano

Il primo degli economisti classici ad introdurre il concetto di capitale umano fu Adam Smith, che nell'opera già citata propose l'analogia tra gli uomini e le macchine produttrici, concetto ripreso successivamente da molti altri autori.

Per trovarlo però inserito in una solida struttura teorica, dobbiamo aspettare la fine degli anni '50 e gli inizi dei '60 del XX secolo quando Mincer (1958), Schultz (1960) e Becker (1964) svilupparono una teoria economica sul capitale umano, incentrata principalmente sugli anni di scolarità e l'esperienza professionale nel lavoro, considerate come variabili esplicative delle funzioni di guadagno del singolo individuo.

La ragione principale di questa teoria deriva dal fatto che la crescita di capitali fisici, misurabili e misurati in contabilità, spiega, in molti Paesi, una parte relativamente bassa della crescita del reddito; negli anni Il tentativo di spiegare questo gap ha dato luogo ad un fervido dibattito sul capitale fisico e sugli input impiegati, fino a considerare nei modelli di crescita il capitale umano e il cambiamento tecnologico.

Così il capitale umano viene inserito nella ben nota funzione di produzione

$$Y = f(K, L, HC) \quad (1)$$

Dove K è il capitale, L il lavoro e HC il capitale umano.

I guadagni che si ottengono con livelli d'istruzione più elevati si possono quantificare tramite funzioni come la (2) in cui il logaritmo del reddito percepito varia linearmente rispetto agli anni spesi in istruzione

$$l_n Y(S_i) = l_n Y(0) + rS_i \quad (2)$$

$Y(S_i)$ = reddito percepito dal generico lavoratore i^{mo} con S anni di scolarità

$Y(0)$ = reddito percepito dal lavoratore con 0 anni di scolarità

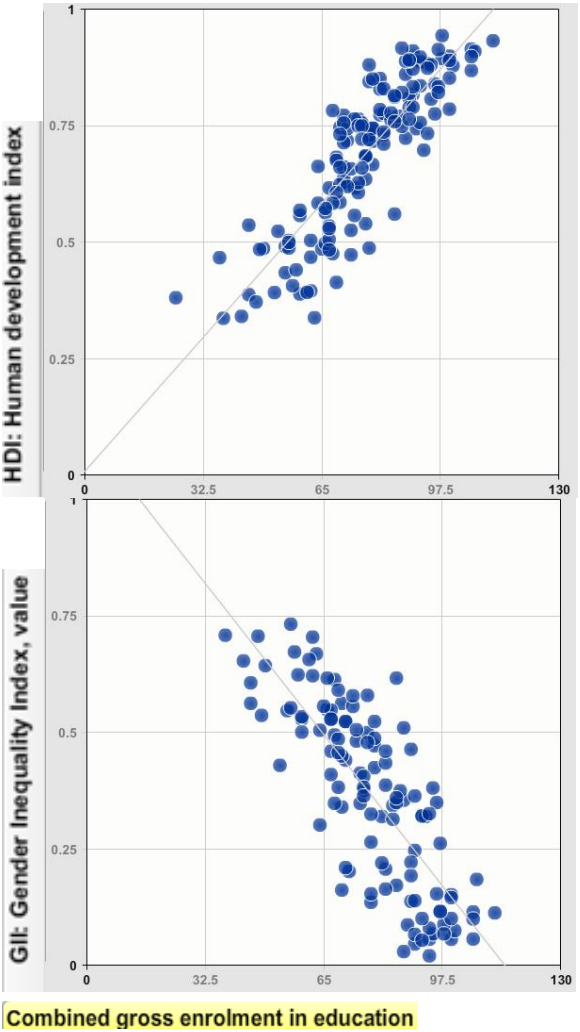
r = saggio di rendimento derivante da un anno di scolarità in più

S_i = anni di scolarità del lavoratore i^{mo}

Ma che tipo di relazione esiste tra capitale umano e sviluppo umano?

Dalla Fig. 7 è evidente come anche un indicatore grezzo come il tasso lordo di iscrizione scolastica sia correlato positivamente con l'indice HDI e negativamente con il GII, per cui investimenti nel sistema dell'istruzione, finalizzati non solo ad aumentare la partecipazione scolastica dei giovani ma soprattutto al conseguimento di elevati livelli di istruzioni, produrranno senza dubbio un aumento dello sviluppo nel senso più ampio del termine.

Fig.7 Tasso lordo di iscrizione scolastica e indice dello sviluppo umano; Tasso di partecipazione scolastica e indice di disuguaglianza di genere nei vari Paesi del mondo. Anno 2013



Fonte: Undp,2014

3.2 Fecondità e istruzione

Abbiamo già accennato al fatto che negli ultimi anni sono stati proposti studi dai quali risulta una correlazione positiva tra il tasso di fecondità totale e il livello d'istruzione della donna (Kravdal, 2001; Fort, Schneeweis, Winter-Ebmer, 2011) mentre nel passato gli studiosi avevano per lo più verificato una relazione inversa. Quale delle due correlazioni meglio descrive il rapporto tra le due variabili in analisi? Innanzitutto una robusta correlazione negativa tra istruzione e fecondità non permette di concludere che ci sia un effetto casuale della scolarizzazione. Inoltre, potremmo essere in presenza di una correlazione spuria. A nostro avviso codificare tramite una legge matematica e/o una misura statistica tale relazione è una sfida pretenziosa in quanto non dobbiamo dimenticare che i risultati empirici risentono fortemente della geografia degli studi e dei diversi livelli di fecondità e di istruzione dei Paesi considerati (Costantini, Giacomello, 2004).

Ad esempio, i Paesi dell' Africa Sub-Sahariana risultano essere quelli con i valori più bassi di HDI e di GDI[8] e più elevati di GII (si veda Tab.1). Proprio questi Paesi saranno quelli che nei prossimi decenni avranno un incremento esponenziale della popolazione. Secondo le ultime previsioni delle Nazioni Unite (UNDESA, 2015) tra il 2010 e il 2100 la loro popolazione aumenterà di 2.985 milioni di persone (l'Europa ne perderà 101 milioni) e il peso sulla popolazione mondiale,

[8] In realtà i valori più bassi di GDI a livello di regioni geografiche spettano all'Asia del Sud.

che oggi è pari al 12% al 2100 sarà pari al 35%. Questi Paesi sono anche quelli con i valori più elevati di TFT (mediamente 5,4 figli per donna), con una percentuale molto bassa di donne che utilizzano metodi contraccettivi moderni (20%), con una domanda insoddisfatta di contraccezione altrettanto bassa (25%) e con una mortalità infantile, fattore che indubbiamente influenza il numero di figli desiderato, al 2010-15 pari al 68,8‰ (nei PSA il valore è stimato intorno al 5,6‰). Poche cifre ci fanno capire come il comportamento riproduttivo delle donne sia legato, oltre che al livello di istruzione, ad una miriade di altre variabili che potremmo sintetizzare con *l'idea che la donna ha di sé stessa*.

Piuttosto che schierarsi pro o contro la visione pessimistica del rapporto tra fecondità e sviluppo ed appoggiare od osteggiare il *controllo forzato delle nascite,* pensiamo sia fondamentale parlare delle idee culturali sulle quali far leva per *ottenere un comportamento riproduttivo scelto, non imposto* e soprattutto consapevole che non può prescindere dalla realizzazione sociale della donna strettamente vincolata certamente al suo livello d'istruzione, ma anche alla sua partecipazione al mercato del lavoro e alla vita politica e sociale.

4. La realizzazione sociale della donna

La *realizzazione sociale della donna,* ha evidentemente come presupposto l'eliminazione di tutte le forme di discriminazione contro le donne e già dalla fine degli anni '70 l'Assemblea Generale delle Nazioni Unite si è occupata di questo argomento (CEDAW, 1979) e il 3 settembre del 1981 è entrato in vigore il "Trattato internazionale sui diritti delle donne" ma non tutti i Paesi hanno ratificato la convenzione. Nel 1995 a Pechino si è tenuta la IV Conferenza sulle donne, la prima in cui viene effettivamente approvata una "Piatta-

forma d'Azione" che a tutt'oggi risulta essere il testo politico più rilevante e più consultato dalle donne di tutto il mondo. Le parole chiave della conferenza, "punto di vista di genere", "empowerment" e "mainstreaming", sono entrate nel dibattito femminista e in quello dei governi, anche se solo in parte.

A 20 anni da questa basilare conferenza quanto e quale *realizzazione sociale della donna*, almeno nelle sue tre caratteristiche per noi basilari, si è verificata?

4.1 Il livello di istruzione

Nella quarta di copertina dell'ultimo rapporto dell'United Nations Educational, Scientific and Cultural Organisation (UNESCO, 2012) si leggono le seguenti parole *"The education of girls and women is important not only as a matter of respecting a basic human right for half the population but as a powerful force for economic development and achieving social goals such as enhanced health, nutrition and civic involvement"*.

È nel World Education Forum di Dakar e nella dichiarazione delle Nazioni Unite sui Millennium Development Goals (MDGs), entrambe del 2000, che i Paesi partecipanti (164 alla conferenza di Dakar e 192 alla riunione delle Nazioni Unite) si impegnano a eliminare le disparità di genere nell'istruzione primaria e secondaria e a raggiungere la parità nel 2015[9] anche se già dal 1990 nella World Conference on

[9] Education For All (EFA) Goal 5: Eliminating gender disparities in primary and secondary education by 2005, and achieving gender equality in education by 2015, with a focus on ensuring girls' full and equal access to and achievement in basic education of good quality. – Dakar Framework for Action (2000) (UNESCO) MDG: Promote gender equality and empower women Target 4: Eliminate gender disparity in primary and secondary education, preferably by 2005, and in all levels of education no

Education for All veniva sottolineato che Education for All significava *educazione per entrambi i sessi*, precisazione necessaria poiché tradizionalmente in tutte le società si preferiva dare un'istruzione maggiore ai figli maschi a discapito delle figlie.

Dobbiamo sottolineare inoltre che i termini *gender parity* e *gender equality*, che spesso si incontrano nei rapporti degli organismi internazionali, non hanno ovviamente lo stesso significato. L'uguaglianza, come afferma anche la filosofa francese Agancinski (1998) implica semplicemente gli stessi diritti e la non discriminazione delle donne a livello legale. In realtà l'uguaglianza non può impedire la discriminazione e assicurare che ci sia effettiva parità. L'uguaglianza nella partecipazione al sistema dell'istruzione è presupposto fondamentale per aumentare il livello di istruzione delle donne e far sì che il tasso femminile sia elevato e pari a quello maschile. Il Gender Parity Index (GPI) è una delle misure utilizzate per evidenziare proprio le differenze di diversa partecipazione e si calcola tramite il rapporto tra il tasso d'iscrizione femminile e quello maschile[10]

Nel 2012, i dati ci testimoniano una differenza pari a 5 punti percentuali tra il tasso di alfabetizzazione (young literacy rate) dei ragazzi e quello delle ragazze e dei 126 milioni di giovani analfabeti il 62% è costituito da ragazze. Fortunatamente le cifre indicano tra il 1990 e il 2009 un aumento della partecipazione femminile al sistema scolastico, espresso tramite il numero medio atteso di anni da passare nel si-

later than 2015. – Millennium Summit (2002) United Nations General Assembly, Resolution A/57/270).

[10] Questo confronto tra tasso femminile e maschile può essere fatto anche su altri indicatori come ad esempio il tasso di abbandono, il tasso di conseguimento di uno specifico titolo scolastico o altri. E' evidente che rapporti pari ad 1 indicano la parità di genere, mentre rapporti inferiori a 1 indicano situazioni di svantaggio per le donne.

stema scolastico (school-life expectancy), maggiore rispetto a quello maschile: da 8,3 a 11 anni per le ragazze e da 9,6 a 11,4 per i ragazzi, cifre che mediano comunque situazioni diverse a livello territoriale. Si assiste comunque, al di là delle cifre, ad una diffusione maggiore dell'idea che raggiungere l'equità di genere nell'istruzione sia un fattore importante per l'equità di genere nella sua accezione più ampia, soprattutto nei Pvs.

Per quanto concerne i tassi di iscrizione (Gross enrolment ratios) per l' istruzione primaria e secondaria, al 2012 a livello mondiale, si attestano rispettivamente intorno al 108% e al 73% con differenze di genere praticamente nulle[11]. Si osservano invece differenze territoriali consistenti tra Psa e Pvs nel livello secondario (rispettivamente 101% e 69%) e valori ancora più bassi (41%) nei Paesi dell'Africa Sub-Sahariana; in questi Paesi, sempre a livello di istruzione secondaria, esistono ancora delle importanti differenze di genere: i tassi maschili sono di circa 11 punti percentuali superiori rispetto a quelli femminili.

Lo stesso indicatore per l'istruzione terziaria si attesta, sempre al 2012 a livello mondiale, su valori intorno al 32% con una differenza pari a 2 punti percentuali a favore delle donne; è soprattutto nei Psa, dove il valore è molto più elevato (76%), che le differenze di genere sono molto ampie (86% per le ragazze e 66% per i ragazzi) mentre nei Pvs il valore complessivo molto più basso e pari a 25% non subisce grandi differenze rispetto alla distinzione di genere.

Negli ultimi decenni sono le ragazze a vivere i maggiori guadagni però con differenze consistenti sia a livello territoriale sia per i valori raggiunti (si veda la Fig.8). Al 1970 i tassi erano ovunque, tranne che nei Paesi dell'Europa centrale e

[11] Ricordiamo che essendo tassi lordi e non netti possono assumere valori superiori a 100.

orientale, più elevati per i maschi che per le femmine ma al 2009 in quattro regioni (Asia dell'est e Pacifico, America Latina e Caraibi, Europa centrale e dell'Est, America settentrionale e Europa occidentale), la situazione si è ribaltata e nelle altre regioni c'è una situazione di parità. Le differenze maggiori rispetto al genere si osservano in Nord America ed Europa occidentale a favore delle ragazze e in Africa Sub-Sahariana a favore dei ragazzi, area questa che al 2009 ha però tassi ancora molto esigui (intorno al 10% per i ragazzi).

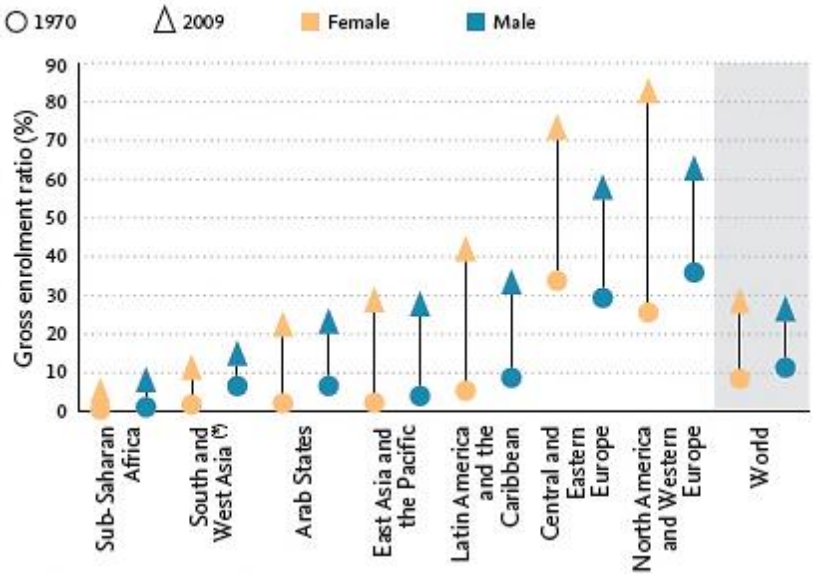
Mettendo in relazione il reddito lordo pro-capite (GDPppp) con l'indice GPI, calcolato sul tasso di iscrizione terziario, si scopre una correlazione diretta tra le due variabili (Fig.9). La maggior parte dei Paesi con un GPI superiore a 0,97 si collocano sulla parte superiore destra del grafico e i Paesi che hanno bassi valori di GDP hanno anche bassi valori di GPI. Ci sono comunque, come in tutte le regressioni statistiche, dei punti lontani rispetto alla ipotetica retta interpolante, come ad esempio quello che rappresenta le Filippine (alto livello di GPI e medio livello di GDP) o del Giappone (valore di GPI non troppo elevato e molto alto livello di reddito pro-capite) che attenuano la significatività del modello statistico adottato.

4.2 La partecipazione al mercato del lavoro

Non sempre e tantomeno ovunque, questi miglioramenti della partecipazione al sistema dell'istruzione da parte delle donne si sono tradotti in un aumento dei tassi di occupazione per le donne che, come si vede dalla Fig.10, al 2013 a livello mondiale hanno un rapporto con quelli maschili pari a 0,7, rapporto che rispetto ai dati del 1995 non è cambiato minimamente (al 2013 i tassi di occupazione sono pari a 72,3% per i maschi e 47,0% per le donne, al 1995 rispettiva-

mente assumevano i valori di 75,0% e 48,7%). Come ci potevamo aspettare, la Fig.10 ci racconta anche una minor partecipazione al mercato del lavoro da parte delle donne rispetto agli uomini in tutte le diverse aree geografiche, i rapporti non sono mai pari a 1, e situazioni particolarmente sfavorevoli per le donne nell'Africa settentrionale, nel Medio Oriente e nell'Asia Meridionale[12]. Inoltre, in questa regione la situazione peggiora rispetto ai dati del 1995.

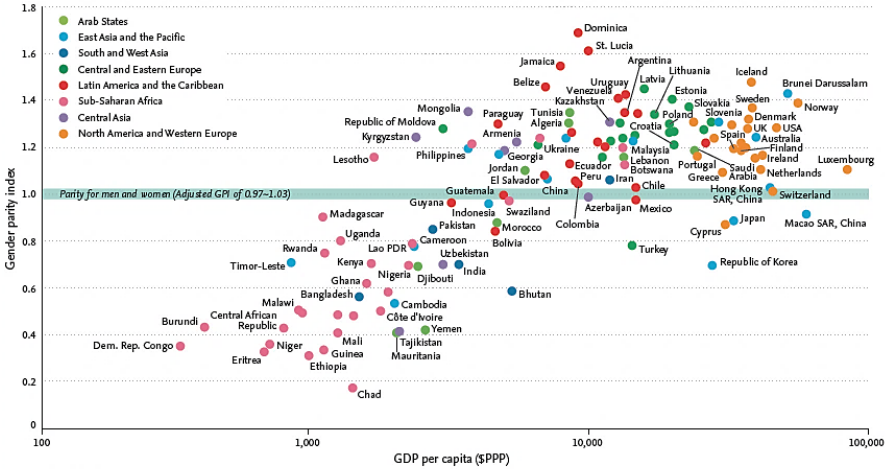
Fig.8 - Tasso lordo di iscrizione all'istruzione terziaria per sesso e regioni. Anno 1970 e 2009



Fonte: UNESCO, 2012

[12] Molto probabilmente in queste aree ancora la popolazione vive una forte influenza della religione.

Fig.9 - Gender parity index per il Tasso Lordo di Iscrizione al terzo livello di istruzione e Reddito lordo pro-capite espresso in parità di potere d'acquisto (GDP ppp). Anno 2009



Note: GPI is adjusted

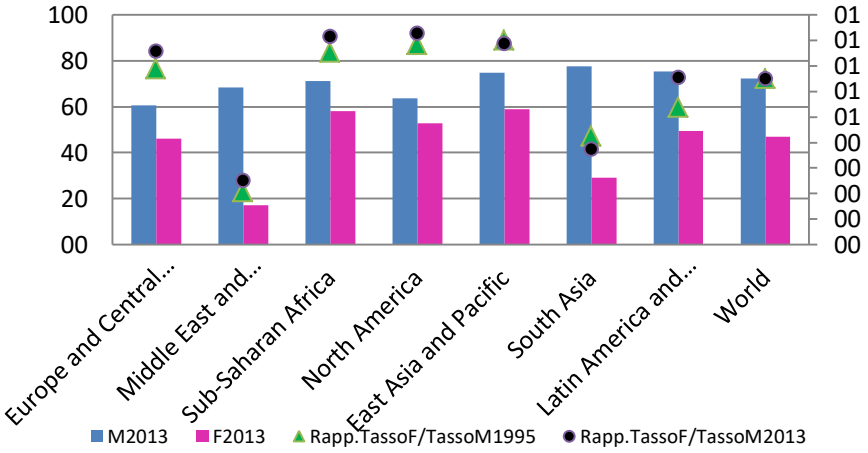
Fonte: UNESCO, 2012

Una recente ricerca di Goldman Sachs (2008) fatta sui Paesi BRIC e sugli N-11[13] ha stimato un aumento del 14% del red-

[13] Bric è l'acronimo di Brasile, Russia, Cina e India; con N-11 si indicano i cosidetti *prossimi 11* ossia Bangladesh, Egitto, Indonesia, Iran, Marocco, Nigeria, Pakistan, Filippine, Turchia, Corea del Sud e Vietnam. Goldman Sachs nel 2005 ha identificato questi Paesi come quelli che, nell'imminente futuro, saranno più interessati dagli investimenti internazionali e dalla crescita economica. A nostro avviso le vicende sociopolitiche di questi ultimi anni potrebbero comunque contraddire la posizione degli economisti della Golden Sachs.

dito pro-capite previsto al 2020 e del 20% su quello del 2030 se le differenze di genere nell'occupazione, derivanti da un aumento del livello di istruzione delle donne, saranno eliminate.

Fig.10 - Tassi di occupazione popolazione 15 anni e oltre per sesso al 2013. Rapporto tra tasso femminile e maschile al 1995 e 2013



Fonte: Ns elaborazioni su dati World Bank, 2014

Ma a quanto pare questi incrementi non si potranno raggiungere visto il permanere delle differenze sia nell'istruzione sia nella partecipazione al mercato del lavoro; inoltre la recente crisi finanziaria, vissuta in tutto il mondo, ha fatto sì che i tassi d'occupazione siano scesi in molti Paesi e il suo impatto è stato più significativo per le donne che per gli uomini. Infatti se tra il 2000 e il 2007 i tassi maschili sono scesi di 0,8 punti percentuali e quelli femminili di 0,1, tra

il 2007 e il 2012 i punti percentuali sono rispettivamente 0,9 e 1,3.

La differenza di genere nel mercato del lavoro non si riscontra solo nei tassi di occupazione ma anche in altri ambiti ad iniziare dalla partecipazione alle forze di lavoro nel complesso per arrivare ai diversi livelli di retribuzione come ben evidenziato nella Fig.11 che si riferisce a 10 Paesi tra i più popolosi del mondo (complessivamente la loro popolazione rappresenta un terzo di quella mondiale), alcuni dei quali sono proprio quelli considerati nello studio della Goldman Sachs.

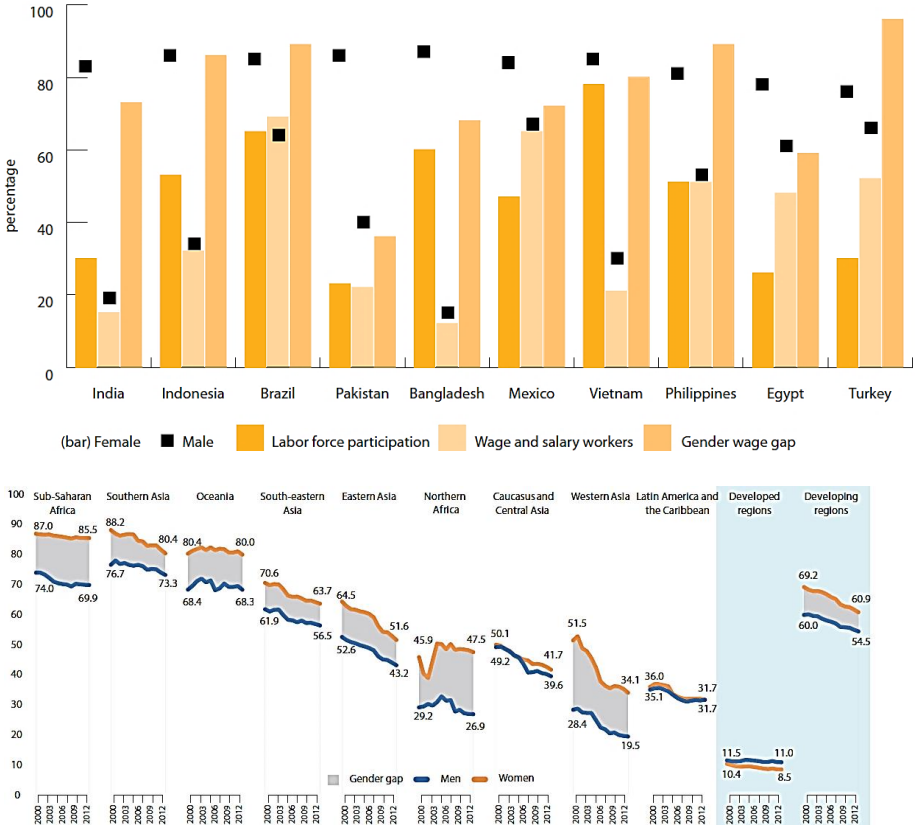
In tutto il mondo le donne sono impiegate nei lavori e nei settori meno produttivi, hanno minori opportunità di avanzamento di carriera e il rapporto Grant Thornton del 2015 indica che la percentuale di donne in ruoli di senior leadership è globalmente pari solo al 22 % e questo spiega, in parte, i diversi livelli salariali osservati.

La situazione sfavorevole per le donne è anche confermata dalla Fig.12 dove si capisce che se la proporzione di lavoratori vulnerabili[14] tra il 2000 e il 2013 è andata diminuendo, il gap tra i due sessi in Nord Africa e nei Paesi dell'Africa Sub-Sahariana è aumentato e, complessivamente, nei Pvs al 2012 si attesta su 6,4 punti percentuali. Inoltre la percentuale di donne che ha accesso ad un lavoro retribuito in un settore non agricolo, anche se è aumentata nel tempo, ancora non testimonia la parità di genere (a livello mondiale, al 1990 tale indicatore era pari al 35% e al 2012 al 40%) soprattutto nel Nord Africa e in buona parte del continente Asiatico, mentre si deve sottolineare il recupero che stanno sperimentando i Paesi dell'area Sub-Sahariana (Fig.13).

[14] Per lavoratori vulnerabili si intendono i lavoratori in proprio e i collaboratori familiari.

Senza ombra di dubbio una maggiore partecipazione femminile al mercato del lavoro si può ottenere solo con delle politiche "family-friendly" che riducano ad esempio il carico di lavoro della donna in ambito familiare, sia per l'accudimento dei figli sia dei genitori anziani, che permettano il lavoro part-time e/o creino strutture di supporto adeguate e affidabili.

Fig.11 – Indicatori relativi al mercato del lavoro distinti per genere in alcuni Paesi. Anno 2013

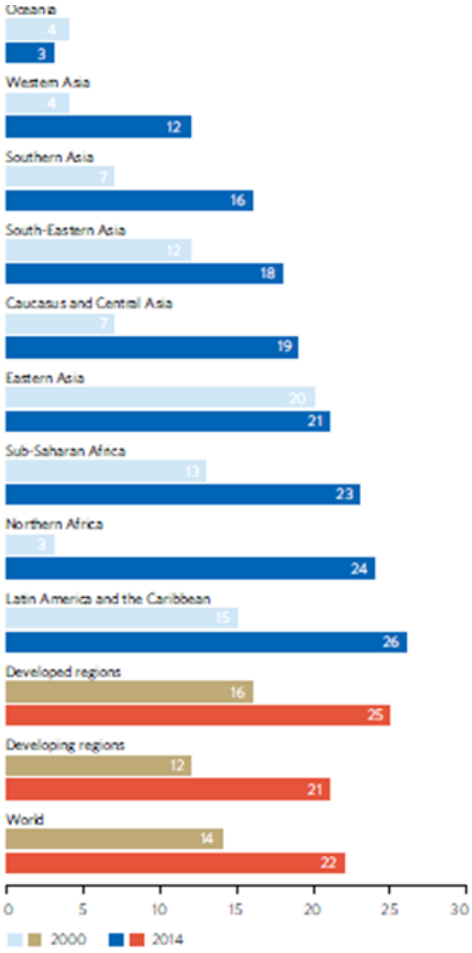


Fonte: United Nations Statistics Division, UN Women, 2014

4.3 La partecipazione alla vita politica e sociale

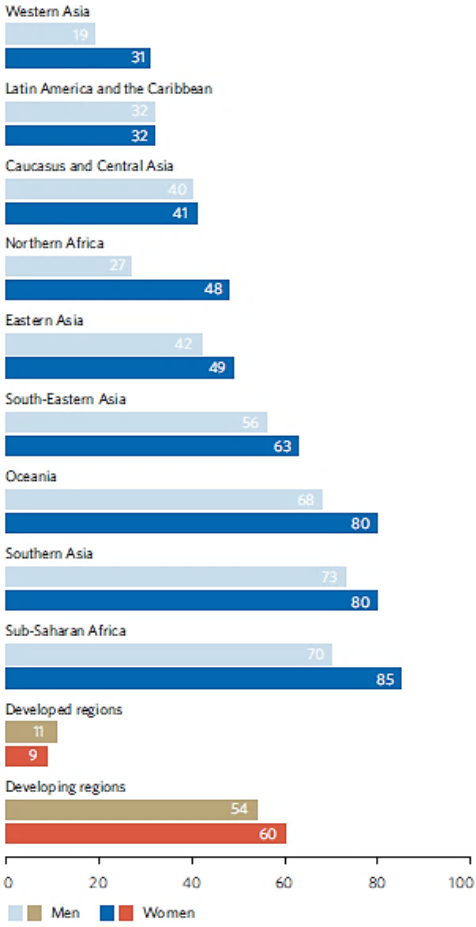
Un ultimo aspetto interessante che vogliamo sottolineare, tra i molti che potremmo trattare, è quello che si riferisce al Goal 3 degli MDGs, ossia la Promozione dell'uguaglianza di genere e della valorizzazione delle donne che viene generalmente misurata con la percentuale di seggi parlamentari occupati da donne (Fig.14); questo indicatore negli ultimi quattro anni è passato dal 14% al 22%, valori veramente ancora molto esigui anche se in aumento. Questi guadagni non si sono comunque verificati in tutte le regioni, ad esempio in tutta l'Asia si è su valori ancora più bassi di quelli medi (compresi tra il 12% e il 18%) mentre nei Paesi dell'America Latina si riscontra la situazione migliore, ma migliore è veramente un eufemismo vista la cifra del 26% molto lontana dal 50% che garantirebbe l'uguaglianza di genere.

Fig. 13 – Occupate retribuite nei settori non agricoli (% del totale). Anni 1990 2014



Fonte: United Nations, 2014

Fig.14 Percentuale di seggi occupati nel parlamento da donne. Anni 2000 e 2014



Fonte: United Nations, 2014

5. Il Global Gender Gap Index

Queste ultime considerazioni fanno emergere il desiderio di sintesi, che caratterizza le metodologie statistiche, per cui mi sembra importante presentare un indice che sintetizzi molte delle questioni qui accennate, il Global Gender Gap Index (GGGI) proposto a partire dal 2006 dal World Economic Forum e calcolato nel 2014 sui dati di 142 Paesi.

Questo indice fissa uno standard del divario di genere basandosi su quattro dimensioni: partecipazione economica e opportunità, legittimazione politica, partecipazione al sistema dell'istruzione e salute. Per ogni dimensione vengono calcolati più indicatori distinti per sesso e viene rapportato l'indicatore femminile a quello maschile in modo da stimare il divario di genere (si veda prospetto in Fig.15). Si ottengono così rapporti pari a 1 quando gli indicatori per sesso assumono lo stesso valore[15]. Successivamente, ad ogni variabile è dato lo stesso punteggio in ciascun Paese dove è stata raggiunta la parità di genere e il valore 1 quando i livelli femminili superano quelli maschili.

Per ciascuna dimensione è calcolata la media ponderata delle variabili normalizzate cosìcché ogni indice finale di ciascuna dimensione assume valore 1 in caso di parità di genere e 0 nel caso di massima disparità. L'indice finale si ottiene con una media semplice degli indici dimensionali, perciò è anch'esso un indice compreso tra 0 e 1.

[15] Il limite superiore è diverso da 1 per il rapporto dei sessi alla nascita e per la speranza di vita in buona salute in quanto il primo (fissato al valore 0,944) è un rapporto demografico praticamente costante nel tempo e nello spazio (nascono 1,06 maschi per ogni femmina) e il secondo pari a 1,06 è stato ottenuto basandosi sulla diversa speranza di vita alla nascita tra i due sessi, com'è ben nota a favore delle donne.

Fig.15 – Struttura del Global Gender Gap Index

Dimensioni	Variabili	Fonti
Economic Participation and Opportunity	Ratio: female labour force participation over male value	International Labour Organisation, *Key Indicators of the Labour Market (KILM), 2012*
	Wage equality between women and men for similar work (converted to female-over-male ratio)	World Economic Forum, *Executive Opinion Survey (EOS), 2014*
	Ratio: female estimated earned income over male value	World Economic Forum, calculations based on the United Nations Development Programme methodology (refer to *Human Development Report 2009*)
	Ratio: female legislators, senior officials and managers over male value	International Labour Organisation, *ILOStat* online database, 2013 or latest data available
	Ratio: female professional and technical workers over male value	International Labour Organisation, *ILOStat* online database, 2013 or latest data available
Educational Attainment	Ratio: female literacy rate over male value	UNESCO Institute for Statistics, *Education* database, 2013 or latest data available; United Nations Development Programme, *Human Development Report 2009*, the most recent year available between 1997 and 2007
	Ratio: female net primary enrolment rate over male value	UNESCO Institute for Statistics, *Education* database, 2013 or latest data available
	Ratio: female net secondary enrolment rate over male value	UNESCO Institute for Statistics, *Education* database, 2013 or latest data available
	Ratio: female gross tertiary enrolment ratio over male value	UNESCO Institute for Statistics, *Education* database, 2013 or latest data available
Health and Survival	Sex ratio at birth (converted to female-over-male ratio)	Central Intelligence Agency, *The CIA World Factbook 2014*, data updated weekly
	Ratio: female healthy life expectancy over male value	World Health Organisation, *Global Health Observatory* database, data from 2012
Political Empowerment	Ratio: females with seats in parliament over male value	Inter-Parliamentary Union, *Women in Politics: 2014*, reflecting elections/appointments up to 1 May 2014
	Ratio: females at ministerial level over male value	Inter-Parliamentary Union, *Women in Politics: 2014*, reflecting appointments up to 1 January 2014, data updated every two years
	Ratio: number of years of a female head of state (last 50 years) over male value	World Economic Forum calculations, 30 June 2014

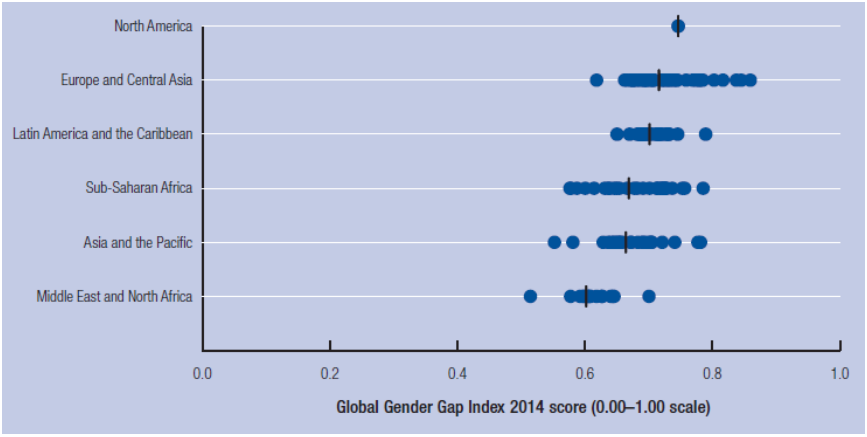
Fonte: World Economic Forum, 2015

Al 2014 nessun Paese ha raggiunto il valore di 1 ma 5 Paesi dell'Europa settentrionale (Islanda, Finlandia, Norvegia, Svezia e Danimarca) hanno superato lo 0,8 mentre lo Yemen si colloca all'ultimo posto con un valore di poco superiore a 0,5. Se i dati dei singoli Paesi vengono letti in termini regionali, come illustrato in Fig.16, al primo posto si colloca il Nord America seguito dal continente europeo e all'ultimo posto troviamo il Medio Oriente e Nord Africa. Nel grafico,

con i pallini sono indicati i valori raggiunti dai singoli Paesi appartenenti alla regione geografica e, come ben si può osservare, questi si addensano intorno al valore medio (il trattino nero verticale) in maniera diversa rivelando delle differenze più o meno consistenti.

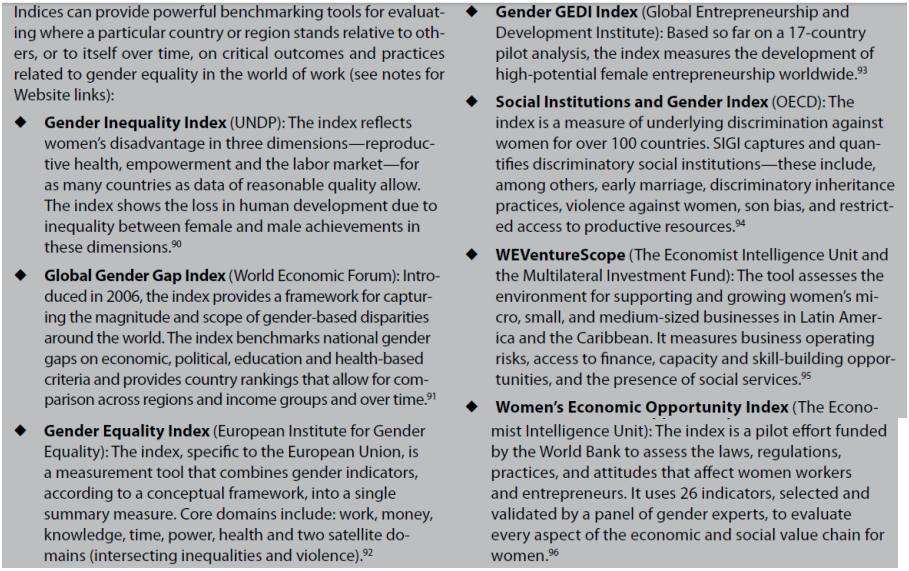
In realtà, in questi ultimi anni sono stati proposti da vari organismi internazionali tanti indicatori atti a misurare le differenze di genere e abbiamo ritenuto utile riportarli in un quadro prospettico (Fig.17) sul quale non ci dilungheremo ma che proponiamo a scopo di *eventuale necessità* qualora ci si volesse incamminare sulla non semplice strada della quantificazione delle differenze di genere, ricordando che tutti gli indicatori sono criticabili perché composti da una serie di variabili che se cambiate fanno logicamente assumere valore diverso all'indicatore e quindi diversa posizione ai Paesi in una eventuale classifica.

Fig.16 – Global Gender Gap Index per regioni. Anno 2014



Fonte: World Economic Forum, 2015

Fig.17 – Prospetto riassuntivo dei principali indici per misurare l'uguaglianza di genere



Indices can provide powerful benchmarking tools for evaluating where a particular country or region stands relative to others, or to itself over time, on critical outcomes and practices related to gender equality in the world of work (see notes for Website links):

- **Gender Inequality Index** (UNDP): The index reflects women's disadvantage in three dimensions—reproductive health, empowerment and the labor market—for as many countries as data of reasonable quality allow. The index shows the loss in human development due to inequality between female and male achievements in these dimensions.[90]
- **Global Gender Gap Index** (World Economic Forum): Introduced in 2006, the index provides a framework for capturing the magnitude and scope of gender-based disparities around the world. The index benchmarks national gender gaps on economic, political, education and health-based criteria and provides country rankings that allow for comparison across regions and income groups and over time.[91]
- **Gender Equality Index** (European Institute for Gender Equality): The index, specific to the European Union, is a measurement tool that combines gender indicators, according to a conceptual framework, into a single summary measure. Core domains include: work, money, knowledge, time, power, health and two satellite domains (intersecting inequalities and violence).[92]
- **Gender GEDI Index** (Global Entrepreneurship and Development Institute): Based so far on a 17-country pilot analysis, the index measures the development of high-potential female entrepreneurship worldwide.[93]
- **Social Institutions and Gender Index** (OECD): The index is a measure of underlying discrimination against women for over 100 countries. SIGI captures and quantifies discriminatory social institutions—these include, among others, early marriage, discriminatory inheritance practices, violence against women, son bias, and restricted access to productive resources.[94]
- **WEVentureScope** (The Economist Intelligence Unit and the Multilateral Investment Fund): The tool assesses the environment for supporting and growing women's micro, small, and medium-sized businesses in Latin America and the Caribbean. It measures business operating risks, access to finance, capacity and skill-building opportunities, and the presence of social services.[95]
- **Women's Economic Opportunity Index** (The Economist Intelligence Unit): The index is a pilot effort funded by the World Bank to assess the laws, regulations, practices, and attitudes that affect women workers and entrepreneurs. It uses 26 indicators, selected and validated by a panel of gender experts, to evaluate every aspect of the economic and social value chain for women.[96]

90. http://hdr.undp.org/en/statistics/gii.
91. http://www.weforum.org/issues/global-gender-gap.
92. http://eige.europa.eu/content/gender-equality-index.
93. http://www.thegedi.org/research/womens-entrepreneurship-index.
94. http://genderindex.org.
95. http://www.weventurescope.com.
96. http://www.eiu.com/site_info.asp?info_name=womens_economic_opportunity&page=noads.

Fonte: World Bank 2014

Conclusioni

Vogliamo terminare ricordando un aspetto che sta a monte di qualsiasi studio empirico e di qualsiasi politica o intervento per sanare le situazioni difficili in tema di differenze di genere che molti Paesi ancora sperimentano: **la necessità di quantificazioni attendibili**.

Nonostante negli ultimi anni siano state implementate importanti rilevazioni statistiche, anche con lo scopo di verificare i progressi per il raggiungimento degli Obiettivi del Millennium (MDGs), ancora in troppi Paesi mancano rilevazioni di dati disaggregati affidabili e complete che rientrino negli standard metodologici stabiliti dalla comunità scientifica internazionale. La stessa comunità ha molto spesso nei Pvs affiancato il personale degli uffici statistici nazionali in indagini fondamentali per la raccolta di dati di natura demografica e/o sanitaria. Ricordiamo innanzitutto la Demographic Health Survey progettata ed espletata dalla United States Agency for International Development in collaborazione con la ICF International che dal 1984 ha collaborato con 90 Paesi per più di 300 indagini. Il supporto prestato da questa agenzia è stato sempre finalizzato alla raccolta di dati con il fine precipuo di implementare politiche, pianificare programmi e monitorare e valutare le situazioni critiche del paese ospitante senza trascurare l'aspetto di garantire la raccolta di dati attendibili e di aumentare la capacità di una raccolta autonoma ed un miglior utilizzo e presentazione delle informazioni statistiche.

Un'altra interessante indagine è la Multiple Indicator Cluster Survey dell'UNICEF, un'indagine sulle famiglie che è stata alla base di importanti decisioni politiche e interventi programmatici per migliorare la situazione dei bambini e delle donne in Paesi come l'Argentina, il Bhutan, la Repubblica Democratica del Congo e molti altri.

Per quello che ci riguarda più da vicino, a che punto siamo con le statistiche di genere nel nostro Paese?

Per quanto riguarda rilevazioni come l'Indagine sulle forze di lavoro o le statistiche sull'istruzione, le principali quantificazioni sono sempre distinte secondo il sesso ma solo nel 2011, quindi in tempi molto recenti, per la prima volta l'ISTAT, a seguito di una Convenzione stipulata con il Dipartimento delle Pari Opportunità, ha svolto un'*Indagine sulle Discriminazioni* in base al genere, all'orientamento sessuale e all'appartenenza etnica, con l'obiettivo di colmare il gap informativo sulla diffusione e le forme che i fenomeni discriminatori assumono nel nostro Paese.

L'indagine è stata formulata con il duplice obiettivo di rilevare le opinioni e gli atteggiamenti dei cittadini nei confronti delle categorie oggetto di interesse e di stimare il numero di persone che hanno subito esperienze discriminatorie, con particolare riferimento alle discriminazioni subite nel contesto scolastico e in quello lavorativo.

Disporre di dati statistici disaggregati per sesso, come più volte ricordato, è fondamentale per definire politiche *gender aware* e aumentare la consapevolezza sociale sul tema delle pari opportunità, ma come dimostra l'esperienza di Paesi come la Svezia e la Norvegia, l'adeguamento delle statistiche è stata la naturale conseguenza di una progressiva maggiore attenzione alle tematiche di genere.

Su questo fronte vogliamo citare il contributo del Consiglio Nazionale dell'Economia e del lavoro (CNEL) che, nell' assemblea del 29 ottobre 2013, ha approvato un nuovo Disegno di legge titolato "Disposizioni in materia di statistiche e politiche di genere" in cui si legge: "*due temi fanno delle politiche di genere uno dei nodi centrali della attuale crisi italiana. Il primo, e più immediatamente evidente, è quello dello scarto tra la presa di coscienza del proprio ruolo nella realtà economica, sociale e culturale del nostro paese, che*

coinvolge la parte maggioritaria dell'universo femminile, e la resistenza ad accettare questa nuova realtà da parte del complesso della società..... la pur evidente crescita del ruolo delle donne nella società italiana non ha ancora rimosso alcune oggettive condizioni di discriminazione che ostacolano una reale parità di genere, sia in termini di riconoscimenti professionali che di pieno inserimento nel processo produttivo." (CNEL, 2013).

A nostro parere, le tematiche di genere si devono diffondere in modo capillare, non devono rimanere ingabbiate nello specifico ambito delle politiche delle pari opportunità, ma devono avere un ruolo nella definizione, realizzazione e valutazione di tutte le scelte di politica economica e sociale. Per realizzare questo è importante che vengano promossi interventi trasversali che agiscono sulla cultura e sulla consapevolezza e soprattutto azioni positive che ribaltino tutte le situazioni in cui *venga anche solo percepita una discriminazione*.

Anche in Italia molto ancora si può e si deve fare.

Bibliografia e sitografia

Agancinski S., 1998, Politique des sexes, mixité et parité, Seuil, La Librairie du XX siècle.

Becker G., 1964, Human Capital, (2nd ed.), Columbia University Press, New York.

Becker G., 1991, A Treatise on the Family, Cambridge University Press, Cambridge.

Bulatao R.A., Lee R.D., 1983 (a cura di), Determinants of Fertility in Developing Countries: a Summary of Knowledges, Academic Press, New York.

CEDAW, 1979, http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/

CNEL, 2013, Disegno di legge di iniziativa del Consiglio Nazionale dell'Economia e del Lavoro "Disposizioni in materia di statistiche e politiche di genere", Roma.

Coale A.J. e Watkins S.C. 1986 (a cura di), The decline of fertility in Europe, Princeton University Press, Princeton.

Costantini M., Giacomello P., 2004, Analisi statistica dei fattori che contribuiscono allo sviluppo umano: l'esperienza di alcuni Paesi asiatici e africani a confronto, in M. Natale, E. Moretti (a cura di) "Siamo pochi o siamo troppi" F. Angeli, Milano.

Fort M., Schneeweis N., Winter-Ebmer R. 2011, More Schooling, more children: compulsory schooling reforms and Fertility in Europe, University of Linz, Working Paper 1105.

Goldman Sachs Economic Research, 2008, Women Hold Up Half the Sky, Global Economics Paper No: 164.

Herrero C., Martinez R., Villar A., 2012, A Newer Human Development Index, Journal of Human Development and Capabilities: A Multi-Disciplinary Journal for People-Centered Development.

Jahan S., 2015, The Human Development Index-what it is and what it is not. http://hdr.undp.org/en/hdi-what-it-is

Kravdal O. 2001, The high fertility of college educated women in Norway: An artefact of the separate modelling of each parity transition, Demographic Research, on-line journal, http://www.demographic-research.org/ vol.5/6.

Lam D., 2011, How the World Survived the Population Bomb: Lessons from 50 Years of Extraordinary Demographic History, Population Studies Center, Report 11-743, University of Michigan, Institute for Social Research.

Mahbub ul Haq, 1996, Reflections on Human Development, Oxford University Press.

Mincer J., 1958, Investment in Human Capital and Personal Income Distribution, Journal of Political Economy, 66, 281-302.

Morton, M., Klugman, J., Hanmer, L., Singer, D., 2014, Gender at work: a companion to the world development report on jobs. Washington, DC : World Bank Group.

Schultz T.W. , 1960, "Capital Formation by Education", Journal of Political Economy, vol. 68, n. 6.

Simon J.L., 1998, The ultimate resource 2, Princeton University Press, Princeton.

Testa M.R., 2012, Family Sizes in Europe: Evidence from the 2011 Eurobarometer Survey, Europea demographic Research Paper n.2, Vienna Institute of Demography, Austrian Academy of Sciences.
Todaro M. P. , Smith S. C. 2012, Economic Development, George Washington University.
Thornton G, 2015, Women in business: the pass to leadership. Grant Thornton International Business Report, Washington, DC.
UNESCO, 2012, World Atlas of Gender Equality in Education.
United Nation Development Program, 2009, Human Development Report, Technical Notes.
United Nation Development Program, 2014, Human Development Report.
United Nation Development Program, 2014, Human Development Report, Technical Notes.
United Nations Found for Population Activities, 2012, By Choise, not by Chance. Family Planning, Human Rights and Development.
United Nations Statistics Division, UN Women, 2014, Millennium Development Goals, Gender Chart, Special Edition for the 58th session of the Commission on the Status of Women, 10-21 March 2014, New York.
United Nations, 1986 http://www.un.org/documents/ga/res/41/a41r128.htm
United Nations, 2011, World Fertility Report 2009.
United Nations, 2014. Millennium Development Goals, New York.
United Nations, Department of Economic and Social Affairs (UN-DESA), 2015, World Population Prospects: The 2012 Revision.
World Bank, 2014, Gender at Work: A Companion to the World Development Report on Jobs. Washington, DC.
World Economic Forum, 2015, The Global Gender Gap 2014, http://reports.weforum.org/global-gender-gap-report-2014/part-1/

MARIA MERCEDE LIGOZZI

La "persona" e l'"altro" nell'antropologia filosofica di María Zambrano

Presentazione di Roberto Valle

A presto, dunque, e a sempre

> "Ci sono delle persone che se vanno senza aver terminato di nascere"
> (Maria Zambrano)

"*Con il tuo pensiero io avevo sempre il sentire dell'Universo. A presto, dunque, e a sempre*". Così scrive Maria Zambrano nell'ultima lettera indirizzata a Elena Croce e che chiude il loro trentennale carteggio (1955-1990) pubblicato nel 2015. L'epistolario, che Maria Mercede Ligozzi (1963-2014) non ha potuto leggere, è un autentico laboratorio filosofico che conferma i risultati delle sue ricerche e delle sue intuizioni poetiche sull'antropologia filosofica di Maria Zambrano. Maria Mercede Ligozzi è stata una studiosa di sociologia e di antropologia dell'arte e di antropologia filosofica ed ha creato e diretto l'Osservatorio sui visitatori della Galleria Nazionale d'Arte Moderna (2006-2014). Nel 2013 ha ideato e curato *La Primavera dell'Andersen*, una rassegna di alto profilo culturale presso il Museo Andersen sui legami visibili e invisibili tra l'arte, la filosofia, la sociologia, la psicanalisi e il cinema. Maria Mercede Ligozzi ha collaborato con la cattedra di Antropologia culturale presso la Facoltà di Scienze Politiche,

Sociologia, Comunicazione dell'Università di Roma "La Sapienza". Nei suoi studi innovativi e pioneristici, Maria Mercede Ligozzi ha realizzato il mandato originario dell'antropologia e della sociologia, svelando, attraverso l'indagine osservante, la realtà nascosta sia delle identità migranti, con una indagine sui fenomeni migratori di fine secolo, sia del pubblico dei musei, considerando lo spazio museale come estremo *limes* dell'*Erlebnis* estetico-esitenziale, perché "attraverso l'arte si varcano spazi intransitabili". Tra le sue pubblicazioni si segnalano le seguenti monografie: *Esperienza e conoscenza del museo. Indagine sui visitatori della Galleria nazionale d'arte moderna e contemporanea* (2008); *Percorsi nei quartieri dell'anima: il pubblico della mostra di Enrico Benaglia alla Pinacoteca Civica di Teramo* (2009); *Lo sguardo del pubblico* (2016). Maria Mercede Ligozzi ha collaborato con *Analecta Husserliana* annuario del World Phenomelogy Institut diretto da Anna Teresa Tymieniecka, pubblicando saggi su Maria Zambrano e Albert Camus. Ha, inoltre, pubblicato saggi socio-antropologici e di sociologia dell'arte: *L'ONU e le donne dal 1945 ad oggi* (1996); *Immigrazione e identità migranti: il consultorio medico-antropologico dell'istituto San Gallicano* (1999); *L'esiliato e l'apolide nel pensiero di Hannah Arendt e Maria Zambrano* (2006) *Una generazione smarrita nel presente* (2011); *Lo specchio di un enigma. Il gesso della statua di Giordano Bruno di Ettore Ferrari nella Galleria nazionale d'arte moderna e contemporanea* (2012).

Al di là della banale scolastica del pensiero femminile, Maria Mercede Ligozzi considerava Maria Zambrano, Hannah Arendt, Edith Stein e Simone Weil le stelle inquiete di una via lattea filosofica che eleva l'eterno femminino pensante a rilevazione della grazia. Ditotima, Antigone erano per Maria Mercede le figure archetipiche di quella filosofia

sovrumana descritta magistralmente da Giorgio Colli in un libro che lei amava molto. La filosofia sovrumana e dionisiaca si volge all'interiorità, cercando in essa il mondo e la divinità. Lo spazio intimo della persona, per Zambrano, risiede "nei luoghi più segreti dell'essere": *las entraňas* (le viscere) quale sede del pathos dionisiaco che disvela la pietà come il sentimento "più ampio e profondo: quasi la patria di tutti gli altri". In una lettera del 4 ottobre 1971 indirizzata a Elena Croce, Maria Zambrano afferma che l'intelligenza è originariamente femminile, perché la donna è depositaria della "sapienza senza mediazioni, lucida vivente": quando il sapere aleggia in una donna la conserva "fanciulla, per sempre". Maria Mercede Ligozzi è rimasta fanciulla a vita e, con lucida passione, ha pensato con le viscere e ha incarnato alla perfezione l'ideale della filosofia poetante, della ragione poetica e sovrumana che soffre la propria trascendenza e che, oltrepassando l'umano troppo umano, afferma la propria irriducibile alterità nel sogno creatore. Consapevole dell'incompletezza della nascita e del naufragio dell'esistenza, Maria Mercede Ligozzi ha colto il senso più profondo del *desnascer* (disnascere, "sprofondare nel prima di essere nato") quale destino ineludibile. Disfarsi della propria nascita, sentire la possibilità della trasfigurazione, una sorta di "incipit vita nova" per rinascere nel sogno creatore: Maria Mercede Ligozzi nella sua breve e intensa esistenza ha inverato questo imperativo poetico, quale risveglio della profondità più intima della persona. La simbiosi tra vita vivente e pensiero viscerale si contrappone radicalmente alla banalità dispotica della vita quotidiana. La vita di Maria Mercede Ligozzi è stata una "azione poetica, creatrice" ed evocatrice di altri mondi, come Dulcinea ella è una figura sognante e sognata, epifania dell'eterno femminino che vive nella luce di una perenne aurora. Nel 2009, Ammantata della sua leggiadra bellezza aurorale,

Maria Mercede Ligozzi ha compiuto una sorta di pellegrinaggio nella sua patria spirituale dalla tomba di Walter Benjamin, suo antico maestro di sociologia dell'arte e della nostalgia dell'aura, a Portbou alla tomba di Antonio Machado a Collioure. Maria Zambrano aveva vissuto il dramma della guerra civile spagnola e aveva aderito alla Alianza de Intelectuales Antifascistas para la Defensa de la Cultura creata nel 1936 contro "l'esplosione di barbarie" scatenata dal militarismo criminale di Franco e dal clericalismo fascista. L'Alianza intendeva realizzare nella sfera intellettuale quella rivoluzione che si manifestava nelle altre sfere della vita. La poesia era compresa nel paradigma di un sapere più ampio e profondo, quello della "coscienza integrale" di Antonio Machado e della "ragione materna" di Seneca, che, secondo Zambrano, colgono quell' "infinito amore per la realtà" che può essere definito ragione poetica. La mattina del 28 gennaio del 1939, Maria Zambrano, sotto un cielo plumbeo e una pioggia gelida, al braccio di Antonio Machado attraversò la frontiera dei Pirenei per trovare temporaneo rifugio in Francia. Per Zambrano era l'inizio di una fuga senza fine, trovando la sua patria nell'esilio, mentre Machado morì il 22 febbraio a Coiullure , appena passata la frontiera. Nel giugno del 1940 Parigi fu occupata da tedeschi e Walter Benjamin fuggì verso il confine spagnolo, nel vano tentativo di imbarcarsi per gli Stati Uniti. Il 25 settembre, Benjamin raggiunse Portbou, in Catalogna, e il giorno successivo si uccise, perché un funzionario locale minacciò di riconsegnare ai francesi il gruppo che con lui aveva varcato di Pirenei. Nel 2009, Maria Mercede aveva voluto varcare a piedi, per un breve tratto, le due frontiere: le foto la ritraggono malinconicamente sorridente ed eterea, come una stella danzante, come una sorta di Angelus Novus stagliato sul limes tra due mondi, per "destare i morti e ricomporre l'infranto". Nel 2014, la tempesta della morte l'ha sospinta in

un freddo sepolcro, ma Maria Mercede, come Angelus Novus, è rimasta su quel confine e la sua bella chioma si agita ancora come ali al vento e, con il suo principesco incedere straniato, continua a vivere come fanciulla per sempre "quei giorni azzurri, quel sole dell'infanzia" , come recitano gli ultimi versi scritti da Machado. Maria Mercede è ora stella inquieta tra i beati, ostaggio della morte e caduta in un abisso bianco: "I beati sono esseri di silenzio, fasciati, ritirati dalla parola. Salvati dalla parola….". Come scrive Maria Zambrano in *Delirio e destino*, i morti non hanno voce, è "ciò che perdono per prima. Li udiamo dentro noi stessi, nella musica che sgorga , per un attimo, quando più siamo dimentichi, come se ormai non potessimo più essere soli. Arrivano parole spezzate, sillabe, da quel paese della morte. Una voce, strozzata nello sforzo di parlare, vuole raccontare la sua storia. Tutti i morti prematuramente …hanno bisogno che si racconti la loro storia, poiché deve essere possibile sprofondare nel silenzio solo quando tutto sarà detto…".

La "persona" e l'"altro" nell'antropologia filosofica di María Zambrano

Nell'ambito della filosofia spagnola del Novecento il pensiero di María Zambrano (1904 – 1991) si configura come uno tra i più profondi ed originali: da esso si può trarre una peculiare ontologia della crisi e del disvelamento della persona. Nell'opera autobiografica di Zambrano *Delirio e Destino* (1998) emerge l'unione di filosofia e vita: il pensiero, infatti, è radicato nell'esperienza esistenziale. La nascita, la vita, il sogno, si intrecciano all'esperienza politica degli anni della giovinezza e della formazione, all'esilio, e trovano

espressione in un linguaggio polifonico- melodico nel quale l'io è sempre "altro". Il pensiero della filosofa spagnola, allieva di Ortega Y Gasset, si rivela - anche a partire dall'analisi antropologico-filosofica di Max Scheler - nell'oltrepassamento e nella trascendenza dell'essere. Questa ontologia si pone al centro di un percorso filosofico che si discosta dall'idealismo assoluto di Hegel e dal razionalismo cartesiano: la ragione, infatti, per M. Zambrano, non può includere "quel sentire in maniera inappellabile il trascorrere che è la vita, patire senza tregua per il semplice fatto di essere vivi che non può ridursi a ragione, sentire la discordanza, sentire quello che non si dice, essere condannati al silenzio"[1].

1. La "persona" come unica realtà umana

La riflessione filosofica di María Zambrano trae origine dalle diverse dimensioni dell'esistenza: quella onirica costituisce lo stato iniziale della vita umana, è come il mondo di Parmenide, dell'essere uno, identico a se stesso. Il sogno rappresenta la staticità della vita, l'assenza di tempo: "entrare nel sogno" significa "cadere nel grembo della vita madre", in un assoluto e in un tempo cosmico" quale reintegrazione nella *fysis*. Anche nello stato di veglia, l'uomo si trova come in sogno, dentro la continuità del presente che la coscienza gli offre. Perciò, per Zambrano, l'uomo riceve il proprio essere e deve svegliarsi dal proprio sogno entrando nel "tempo successivo" che è quello della realtà. La nascita è, quindi, rendere reale il sogno, un sogno originario dell'essere solo abbozzato, "ombre del sogno di Dio". "Siamo figli del sogno, nasciamo da un sogno, dal sogno dei nostri genitori, dal so-

[1] M. ZAMBRANO, *L'uomo e il Divino*, Roma, Edizioni Lavoro, 2001, p. 179.

gno della natura tutta, dal sogno di Dio"[2]. L'uomo realizza se stesso, quindi, passando attraverso il tempo, il tempo successivo che è il tempo- realtà, nel quale si realizza l'incontro con l'altro e con tutte le dimensioni del reale: luogo d'incontro con le creature che Max Scheler e Ortega Y Gasset definiscono "ambiente" e che María Zambrano chiama l'anima, nella quale sentiamo la comunità o comunque la comunicazione[3].

Ciò che distingue la vita dell'uomo dall'animale è la capacità di "raccogliersi in se stesso". Questo raccoglimento è definito da Ortega Y Gasset "immedesimazione" e da Zambrano "sospensione": la capacità di entrare nella propria solitudine, di poter disporre del tempo e di ritirarsi dalla vita storica. Anche nell'antropologia di Max Scheler, l'uomo è "colui che sa dir di no, l'asceta della vita, l'eterno protestatore contro quanto è solo realtà". Perciò "nel momento in cui l'essere umano riesce ad emanciparsi dal mondo circostante, si pone il problema della sua esistenza e di quella del mondo, trovando nell'idea di Dio, come persona, infinita e perfetta, l'unica soluzione possibile"[4]. L'effettiva esistenza di Dio, per Max Scheler, si fonda, "solo ed esclusivamente nella possibile rivelazione positiva di Dio in una persona concreta"[5]. Nell'antropologia filosofica di M. Zambrano "la persona" e il "divino"[6] si configurano nell'ambito di una concezione sacri-

[2] M. ZAMBRANO, *Delirio e Destino*, Milano, Cortina Editore, 2000, p. 17.
[3] Cfr. Ibidem, p. 124.
[4] M. T. PANSERA, "Max Scheler dall'etica all'antropologia filosofica" , in *La Posizione dell'uomo nel cosmo*, Roma, Armando Editore, 1997, p. 35.
[5] M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Milano, Edizioni San Paolo, 1996, p. 490.
[6] Per una "storia del divino" in M. Zambrano cfr. A. M. PEZZELLA, *María Zambrano Per un sapere poetico della vita,* Padova, Edizioni Messaggero, 2004, p. 56 –63; Secondo A.M. Pezzella, Zambrano ricostruisce il divino "rintracciando le cause e seguendo i cambiamenti, e ne viene fuori

ficale. Nella cultura greca il divino si umanizzava con il sacrificio umano: "gli dèi astratti dovevano nutrirsi delle cose più concrete e palpitanti, del sangue e del cuore" in questo senso l'uomo rivelava se stesso negandosi, "solo quando il divino si rivela come persona può avere fine il sacrificio umano"[7].

Per Zambrano il riconoscimento della "persona" avviene anche attraverso la negazione. Facendo riferimento all'universo concentrazionario del XX secolo e allo sterminio di massa, Zambrano sostiene, che " una volta annientata una classe di individui ne sorgerà inevitabilmente un'altra a sua volta composta di individui, sorgeranno cioè altri individui che andranno a formare una classe inedita"[8].

Il movimento della storia è caratterizzato dal susseguirsi delle generazioni ed è connesso al significato dell'essere "persona": "essere uomo significa essere persona e la persona significa solitudine, una solitudine all'interno della convivenza"[9]. Pertanto il luogo dell'individuo è la società, quello della persona, invece, è uno "spazio intimo" nel quale l'uomo si vede e si pensa, è il luogo in cui risiede l'assoluto della realtà umana, dal quale la persona può dir di "no" o "sì" alla realtà circostante. Per Max Scheler l'uomo è " l'asceta della vita, l'eterno protestatore", per Zambrano lo "spazio intimo" della persona, determina la responsabilità umana di "ciò che decidiamo e facciamo" nella "realtà circostanziale".

L'essere persona, però, implica un risvegliarsi in essa, perché essendo l'intima realtà e verità umana è necessario invocarla e una volta risvegliata bisogna vivere nel suo nome. Attraverso l'uomo si apre il futuro, la "persona è il suo veico-

una vera e propria storia del divino che procede di pari passo con la storia della filosofia."

[7] M. ZAMBRANO, *Persona e Democrazia*, Milano, Bruno Mondadori, 2000, p. 144.

[8] Ibidem, p. 145.

[9] Ibidem, p. 146.

lo" e la fede, è l'atteggiamento che corrisponde al futuro, quel futuro che è creazione dell'uomo. Ma anche la coscienza, per M. Zambrano, non è contraria alla fede : "si può dire che appartiene allo stesso mondo, alla stessa struttura vitale"[10]. La coscienza, per Zambrano, implica l'essere "persona" e appare per la prima volta nella *polis* greca. La condanna e la morte di Socrate esprimevano un nuovo atteggiamento dell'uomo: il senso di appartenenza alla *polis* da parte dei cittadini liberi indica, secondo Zambrano, "un possedere la città dentro di sé". Per questo Socrate preferì morire nella *polis* piuttosto che viverne lontano. Nella, *polis* quindi, si configura la prima forma di vita democratica; è la dimensione in cui l'uomo è visibile in cui appare nella sua condizione di essere umano[11].

Questa ontologia si configura nell'antropologia filosofica di María Zambrano, in un movimento dall'essere al non – essere (entrare e uscire da sé) nel quale si realizza il processo di umanizzazione, che "quanto maggiore è, tanto più è il gioco di specchi fra l'essere e il non - essere". L'uomo – essere nascosto – aspira a uscire da sé. È una creatura errante che incessantemente acquista e perde il suo posto nel cosmo. Perciò, per María Zambrano, la nascita dell'uomo è incompleta perché è un essere sempre in cerca di una perfezione posta fuori e al di sopra di sé[12] .

[10] Ibidem, p. 149.
[11] Ibidem, p. 130.
[12] Cfr. M. T. RUSSO, *Maria Zambrano: la filosofia come nostalgia e speranza*, Roma, Leonardo da Vinci, 2001, p. 33.

2. Il sentire originario e la pietà

In un movimento di andare e venire dalla veglia al sogno, l'essere " sente il puro fatto di esistere, nella nudità di questo semplice fatto". Il pensiero di Zambrano si configura, quindi, come una " fenomenologia del sentire originario"[13], un sentire che discende "nei luoghi più segreti dell'essere" "las entrañas", le viscere, che sono la sede dei sentimenti, tra i quali la "pietà", difficile da definire, è "il più ampio e profondo: quasi la patria di tutti gli altri"[14]. Tuttavia, la pietà, che è la matrice originaria della vita del sentire occupa la sfera di ciò che comunemente si chiama "sentimento", ma si distingue da quest'ultimo, perché è ciò che come le cose più sottili "non possono essere captate per la loro presenza" ma si rivelano per la loro assenza. La vita umana è circondata dall'alterità non esiste nell'isolamento e il saper adeguatamente trattare con "l'altro" si esprime nella "pietà," che è azione, perché è sentire, "sentire l'altro". Tale sentire non è dissimile da ciò Edith Stein definisce empatia, attraverso la quale si coglie l'alterità, gli altri esseri che sono *alter –ego* e sono creatori di cultura, di espressioni artistiche, religiose e politiche[15]. L'altro è, inoltre, la realtà che circonda l'uomo, o la "controvolontà" ossia "quello che mi circonda e mi resiste"[16]. In tal senso l'uomo si sente estraneo, straniero, prima di ogni cosa, in una realtà confusa e senza misura. Tuttavia la pietà non è filantropia, né compassione, è "saper trattare con

[13] R. PREZZO, "Aprendo gli occhi al pensiero", in *Aut Aut*, 279,v1997, p. 40.
[14] M. ZAMBRANO, "Per una storia della pietà (1949)", in *Aut Aut*, 279, 1997, p. 65.
[15] Cfr. A. ALES BELLO, "L'altro, Il diverso, L'estraneo", in *Le figure dell'altro*, Torino, Effatà Editrice, 2001, p. 12.
[16] M. Zambrano fa riferimento ad Ortega Y Gasset che definisce la realtà, "la controvolontà" in *L'uomo e il Divino*, p. 188.

il diverso, con quello che è radicalmente altro da noi"[17]. Ma l'uomo moderno, secondo Zambrano, ha ridotto l'alterità dentro se stesso ed è incapace di concepire ciò che è diverso da sé se non nei termini della tolleranza che è "semplicemente mantenere a distanza". La ragione e la coscienza divengono, quindi, l'essenza attraverso la quale l'uomo moderno ha creduto di assimilare ed uniformare a sé tutto ciò che trova, lasciando ciò che non conosce al di fuori di essa. Il pensiero razionalista costruito secondo un ordine, un'oggettività e una uniformità, pone l'uomo di fronte agli altri partendo dalla propria solitudine: infatti, affermava Fichte "l'io penso accompagna ognuna delle mie rappresentazioni[18]. La solitudine e l'incapacità di trattare con l'altro sono, quindi, per María Zambrano, elementi costitutivi dell'uomo moderno razionalista. Per il pensiero razionalista, infatti, la realtà scaturisce in una idea o in un pensiero, mentre per Ortega la realtà, come ragione vitale, precede l'idea. In tal senso, secondo Zambrano, "se la realtà è previa all'idea deve darsi in un sentire"[19] tale sentire non riguarda solo la realtà, ma anche la "specie". È questa la scaturigine della coscienza, quale consapevolezza della relazione con l'altro che si raggiunge attraverso la pietà. Come afferma Cioran[20], "María Zambrano non ha venduto l'anima all'idea, ha salvaguardato la sua essenza unica mettendo l'esperienza dell'insolubile al di sopra della riflessione su di esso, insomma ha oltrepassato la filo-

[17] M. ZAMBRANO, "Per una storia della pietà 1949" , in *Aut Aut* , 279,1997, p. 67.
[18] Cfr. M. ZAMBRANO, *L'uomo e il Divino*, cit., p. 199.
[19] M. ZAMBRANO, "Per una storia della pietà", in *Aut Aut* , p. 68.
[20] Cfr. R. VALLE, "Storia e utopia: Cioran interprete di Dostoevskij", *Nuovi Studi Politici* n. 3, 1986, p. M. Zambrano vive a Parigi con la sorella Araceli, dal 1946 al 1948, frequenta intellettuali francesi (Sartre, de Beauvoir, Malraux) ed E.M Cioran, esule volontario a Parigi dal 1937.

sofia".[21] Per María Zambrano, infatti, "l'amore, la pietà, la misericordia – le dimensioni affettive ed emotive dell'esperienza che la filosofia ha dimenticato e la storia annientato - mettono in condizioni l'essere di accogliere il vuoto, l'altro, la tragedia della condizione umana"[22]. Secondo Cioran, inoltre, "in María Zambrano tutto sfocia in altro, tutto comporta un *altrove,* tutto"[23].

La pietà è, quindi, il sentimento dell'eterogeneità dell'essere, è "saper trattare con il mistero". La pietà è la guida dell'uomo attraverso la quale "l'altro" può rivelarsi, è forma pura in cui si presentano i diversi piani della realtà. Il "sentire" che porta con sé la pietà è conoscenza che porta all'azione, l'agire, quindi, deriva dal conoscere: l'azione o il comportamento possono considerarsi una prima forma di conoscenza. Il "sentire" si rivela nei suoi diversi modi anche nel linguaggio: "le frasi fatte con cui la gente del popolo esprime il suo sentire" si dispongono in un ordine generato proprio dall'irrazionalità delle espressioni e modi di dire.

Il linguaggio si rivela come un incantesimo magico, perché da esso scaturisce l'azione, un evento, un qualcosa che viene captato da un fondo oscuro da un "ápeiron ancora senza nome" da un fondo assopito. Con il ritmo, "vero a priori" di tutte le cose, l'incantesimo dei discorsi e dei riti, sin dalla religioni primitive, compie la propria azione. Un ritmo che tutto pervade e che persiste, secondo Zambrano, sin dall'aurora della cultura greca: tale ritmo è consustanziale sia alla lingua della poesia epica e tragica, sia a quella del popolo, con i suoi "ritornelli e frasi fatte", tutti modi di sentire che "si oggettivano in conformità con il numero e il ritmo.

[21] E.M. CIORAN, *Esercizi di ammirazione*, Milano, Adelphi, 1988, p. 177.
[22] L. BOELLA, *Cuori Pensanti Hannah Arent, Simone Weil, Edith Stein, Maria Zambrano,* Mantova, Edizioni Tre Lune, 1998, p. 88.
[23] E.M. CIORAN, *Esercizi di ammirazione*, cit. p. 177.

La tragedia greca si configura, quindi, per María Zambrano, come un "linguaggio della pietà", per quella sua conoscenza dell'uomo che porta con sé: nella rappresentazione della tragedia greca, lo spettatore "sente se stesso nella sua verità", si riconosce nel protagonista come "autore della colpa", di "qualsiasi colpa nella condizione umana". La conoscenza dell'uomo si rivela nella tragedia, come "esorcismo pietoso che reintegra il colpevole nella condizione umana; che fa entrare "l'altro" nell'uno, mostrando la vastità dell'uno, il genere umano, le sue viscere[24] (*entrañas).* Nella tragedia classica si manifesta, quindi, la forma compiuta della pietà originaria, perché essa rivela i molteplici " *daimon*" che assalgono il cuore umano": il "*daimon* non è altro che la cifra della situazione in cui si trova spontaneamente ogni vita umana, ogni uomo, lo stare fuori di sé, l'essere alienato"[25]. L'uomo entra nell'ordine della pietà quando sente e vede se stesso nella sua verità, quando la catarsi è compiuta, quando "riconosce nel proprio essere la fragilità e le contraddizioni, l'umanità di tutti"[26]. Tale ordine non si stabilisce con la ragione, ma risiede nella profondità delle "ragioni del cuore" che soltanto il "delirio" può svelare. La tragedia aiuta l'uomo a nascere e a riconoscersi nella propria solitudine, in cui si è visti e giudicati " in cui si è nello stesso tempo l'altro, gli altri, e in relazione ad essi"[27]. Nasce così la coscienza individuale e la coscienza dell'altro; solo chi partecipa al gioco degli altri fa la sua parte, perché "nel gioco di ognuno entra in gioco tutto, gli altri e l'universo".

Un'altra deriva dell'antropologica filosofica di María Zambrano è il "vedersi vivere nell'altro": ciò che accade a chi

[24] M. ZAMBRANO, *L'uomo e il Divino*, cit. p. 203.
[25] Ibidem, p. 204.
[26] C. FERRUCCI, *Le ragioni dell'altro,* Bari, Edizioni Dedalo, 1995, p. 148.
[27] M. ZAMBRANO, *L'uomo e il Divino*, cit. p. 205.

è posseduto dalla passione dell'invidia, che a differenza dell'amore non si trasforma nell'uno, perché "l'amore è agente di unità e lo sarà sempre, e guidati dall'amore gli uomini percorreranno il lungo cammino per conseguire l'unità, per giungere a essere davvero se stessi, perciò l'amore genera sempre"[28]. Vedere l'altro dentro di sé, invece, è ciò che definisce l'invidia, *invidere*, vuol dire " il dentro che c'è in quel guardare l'altro" e ciò può accadere solo tra simili, perché "nella visione del simile è implicata l'interiorità: il dentro che è il nostro spazio, nel quale ci ritiriamo e che ci conferisce la suprema distinzione. Il modo in cui ci sentiamo in questo vero spazio vitale è in relazione con la visione del prossimo, con la comunità; con il fatto di riuscire a essere individui della specie umana in solitudine e comunione. Perciò, vedere un proprio simile è veder vivere qualcuno che vive come me, che sta nella vita alla mia stessa maniera"[29]. "Soltanto vedendomi nell'altro mi vedo realmente, soltanto nello specchio di un'altra vita simile alla mia acquisisco la certezza della mia realtà"[30]. Nella partecipazione e nella visione della realtà che emerge dal vedersi e vedere l'altro, si sente il proprio essere, ma questo vincolo tragico genera amore e invidia. "Il gioco di sguardi" (di esistenze che si guardano e si vedono vivere l'una nell'altra, nella speranza di trovare l'immagine di sé di cui necessitano)"[31], diviene la "rischiosissima ambiguità della partecipazione". Nella solitudine l'uomo arriva all'"eucarestia", all'amore, entra nell'universo "in quella comunità che è universo vivente", in quella unità che Zambrano definisce anche "vivificazione". Vivere nell'identità vuol dire vivere fuori dai molteplici "inferni": nel vedersi vivere

[28] Ibidem, p. 248.
[29] Ibidem, p. 260.
[30] Ibidem, p. 262.
[31] Ibidem, p. 263.

nell'altro e nella imitazione dell'altro. Nell'altro di se stesso, quindi, si manifesta l'invidia, per il fatto che l'essere incompleto rimane imprigionato "in un se stesso non compiuto" mentre "colui che ama genera se stesso in ogni istante, perché l'amore nasce dalla solitudine dell'essere che nelle sue tenebre confida nel compimento finale, nasce dalla fede cieca[32]".

Nella solitudine, inoltre, secondo Zambrano, in "quel restarsene a tu per tu con se stessi", l'essere dell'interiorità si rivela, come l'unico modo che è dato sentire all'uomo: " da dentro se stesso, in purezza e unità, perché quando il pensiero, che anch'esso può farlo, si raccoglie, lo fa interrompendo il suo interminabile discorso e identificandosi con il cuore"[33]. Nella sola presenza del suo essere il "cuore innocente" rimane in uno stato transitorio attraverso il quale le diversità delle presenze si pongono davanti ad esso come la ricchezza del mondo e lo splendore dell'universo, che solo un "cuore innocente può abitare." Un silenzio, secondo María Zambrano, che può darsi " perfino in mezzo al rumore e alla confusione e che fa tacere il rumore interno della psiche"; di quel "personaggio" che abita dentro di noi e che si è formato a immagine e somiglianza dell'esteriorità. Solitudine, che deve elevarsi a "solitudine pura" per non rimanere sottomessa alle ragioni della psiche e per non risolversi "in un delirio della psiche sottomessa alla rappresentazione sociale e, ancor più, alla rappresentazione del ruolo sociale del quale il soggetto che lo alberga si crede investito"[34].

Nella solitudine, l'amore si presenta come un istante in cui si vede fin dentro l'essere, nel quale ogni dubbio svanisce, un istante in cui "nulla trascorre" per poi tornare al tempo

[32] Ibidem, p. 270.
[33] M. ZAMBRANO, *Chiari del Bosco*, Milano, Feltrinelli, 1991, p. 79.
[34] Ibidem, p. 137.

del "fuori" a ciò che è adattamento alle "circostanze". Questo andare e venire fuori e dentro di sé, è "un travaso continuo", "da quel fondo ultimo dell'anima dove quasi nulla arriva, dal lago di calma e di quiete, al sussulto che ci avvisa che stiamo tra gli altri esseri che vivono un loro tempo distinto,"[35] ma anche il suo contrario: il "tempo immemorabile, che sfiora l'atemporalità, quello del sentire la presenza di un antenato comune che fu ed è ancora qui[36]". Nel fondo dell'anima, secondo Zambrano, (come per i mistici) "si riceve la musica e nasce la comunicazione profonda, il tempo, l'identico, che sfiora l'identità e fa sorgere un istante di vita vera"[37]. Un istante di vita vera che può trasformarsi in un "raro momento in cui si respira all'unisono seguendo lo stesso ritmo", finendo per essere "un'unica anima". Questo sentire "il fondo di se stessi" quale *a priori* del sentire è, quindi, un vivere sorgivo e creativo. L'incontro con se stessi vuol dire viversi come soggetti, in cui l'essere trascende dalla coscienza immediata di sé. Pertanto, ogni ingannarsi sulla realtà è ciò che definisce il fallimento del divenire ciò che si è, dal quale dipende la nostra infelicità e la nostra follia[38].

Lo smarrimento di questa "attività autentica" determina una solitudine provocata dall'inquietudine che ci viene da fuori, da una vita che è " rimasta senza appiglio senza un riferimento che non ha alcuna meta e non trova giustificazione"[39]. Ciò che Edith Stein definisce "disperazione"[40]. Perciò,

[35] M. ZAMBRANO, *Delirio e Destino*, cit. p. 123.
[36] Ibidem, p. 123.
[37] Ibidem, p. 153.
[38] Cfr. R. DE MONTICELLI, "La fenomenologia dell'anima smarrita", in *Aut Aut*, 279,1997, p.108.
[39] M. ZAMBRANO, *Verso un sapere dell'anima*, Milano, Cortina Editore, 1996, p. 81.
[40] Cfr. R. DE MONTICELLI, "La fenomenologia dell'anima smarrita", in *Aut Aut* , 279, 1997, p. 106.

per Zambrano la cosa più grave è, quindi, "passar sopra la propria stessa vita senza addentrarvisi, ciò può avvenire con molta facilità"[41].

Nell'ambito di questa fenomenologia di Zambrano la "speranza" assume un carattere fondativo e costitutivo nell'antropologia zambraniana. La "speranza" dell'uomo è, per Zambrano, "fame di nascere del tutto" ossia di portare a compimento "l'essere" solo abbozzato che è "dentro di noi. Questa struttura ontologica della persona si basa proprio nell' "incontro con se stessi", ma anche nella "trascendenza" dell'essere quale " capacità che hanno gli esseri di uscire da sé oltrepassando i propri limiti, agendo oltre se stessi"[42].

3. La "persona" e la storia

Nella sua accezione moderna, il termine "persona" integra il significato di "democrazia": "democrazia", "popolo", "libertà" sono parole che contengono il passato e il futuro. Pertanto, il termine "persona" attiene ad ogni uomo al di là della sua appartenenza ad una classe sociale: vivere interamente come "persona" renderebbe visibile l'unità dell'essere, in tal senso, una società deve essere "adatta alla persona umana, deve essere il suo spazio ideale e non il suo luogo di tortura[43].

Facendo riferimento all'analisi socio-filosofica di Ortega Y Gasset, Zambrano distingue tra il "popolo" e la "massa": l'uomo-massa è frutto di una degradazione, l'uomo del popolo, invece, è espressione dell'interezza della realtà umana, una figura libera da "qualsiasi personaggio o maschera". Una

[41] M. ZAMBRANO*, Verso un sapere dell'anima*, cit. p. 78.
[42] Ibidem, p. 85.
[43] M. ZAMBRANO, *Persona e democrazia*, p. 160.

persona umana che è *substratum* di ogni storia. Il popolo di Madrid che "si solleva contro Napoleone ovvero contro l'esercito vincitore d'Europa acquista in quei momenti l'immagine di una forza della natura e si dispone a morire vivendo, a morire di una morte vivente"[44]. In questi "istanti di folgorazione" si manifesta la forza di un popolo che non riconosce alcuna istanza superiore come la natura o la divinità. Questi istanti, sono, per Zambrano, "istanti assoluti", un elevarsi al di sopra di se stessi, istanti sovratemporali, in cui il tempo non si presenta con le sue determinazioni di passato presente e futuro. A questi istanti, però, sussegue il corso della temporalità che reintegra la "vita di sempre": "nasce una sorta di rancore quando ci dobbiamo reintegrare nella nostra vita di sempre, quando dobbiamo tornare a occupare il posto che avevamo, dopo che ci eravamo convinti che ormai tutto era cambiato per sempre"[45].

L'unità del popolo si disperde quando la vita di sempre riemerge dopo gli istanti in cui il tempo si è fermato per lasciare apparire quel qualcosa che alle volte, secondo Zambrano, "chiamiamo bellezza". Dopo l'"estasi storica", quindi, che porta con sé i cambiamenti, la libertà di un popolo, si ricade, perciò, nella " vita di sempre" e la sfiducia e la disperazione riavvolgono l'esistenza di un popolo o di una generazione che vivono oscillando tra la speranza e la disperazione. La speranza è, quindi, per María Zambrano, il "movimento intimo dell'interiorità", un tendere verso qualcosa, un incessante movimento all'interno della "circostanza" in cui la vita umana tende verso un cambiamento: "l'uomo non può vivere senza un'immagine precisa di se stesso che rappresenta l'obiettivo della sua speranza[46]. L'essere "persona" con la sua

[44] Ibidem, p. 163.
[45] Ibidem, p. 165.
[46] Cfr. Ibidem, p. 75.

forza creatrice è insita nel "popolo", che, anche quando è ai margini della storia, si configura per la sua azione storica straordinaria " nella quale crea, modifica in forma inaspettata, introduce un elemento nuovo". Il popolo degradato a massa, invece, è escluso dal processo di creazione, perché "riconosce solo i propri diritti avido di usare e di godere delle cose che non solo non è capace di creare ma neppure conosce"[47]. Nelle espressioni del linguaggio popolare, inoltre, è contenuta la tradizione e l'anima di un popolo. Le opinioni e i giudizi compaiono raramente in questo tipo di linguaggio, l'"io penso", l'"io sono" e l'"io credo", sono espressioni dell'epoca moderna, del linguaggio della massa, essenzialmente aggressivo, di sfida, dogmatico: "le frasi trovano un significato con molta fatica, ignorano le situazioni, le circostanze e l'interlocutore.[48] Il tempo è assolutizzato, il passato, il presente e futuro divengono "cose" e con l'astrazione del tempo il "linguaggio della massa diviene una schematizzazione del linguaggio razionalista del moderno uomo istruito."

La "persona", quindi, per M. Zambrano, è principio assoluto di una società "umanizzata" che deve essere a immagine e somiglianza della "persona" stessa. In questa prospettiva, le democrazie occidentali, secondo María Zambrano, sono solo allo stato nascente, perché il processo di disumanizzazione dei regimi totalitari del XX secolo ha determinato "l'inferno della democrazia". Le masse proletarie degradate a mero mezzo di produzione si sono sentite solo uno strumento di un processo produttivo. L'essere "proletari", per Zambrano, indica l'esclusione di una classe sociale o di una minoranza dal processo della vita storica: il nazismo è stato una circostanza storica nella quale le masse anonime di gente

[47] Ibidem, p. 173.
[48] Cfr. Ibidem, p. 176.

senza lavoro, piccola borghesia proletarizzata e intellettuali senza vocazione hanno "ceduto davanti ad Hitler." L'ideologia nazista, "fabbricata da alcuni intellettuali ", ha costituito il collante tra "proletari così diversi", da un lato, la massa invisibile e, dall'altro, una minoranza risentita che voleva entrare nella vita storica. L'ideologia, quindi, trasformata in mitologia era permeata dal risentimento della minoranza costituita da classi possidenti e dominanti, che "risvegliarono l'allucinazione di un'eroica finalità nei diseredati" ponendoli al proprio servizio e inebriandoli "con il ritmo dei discorsi hitleriani in cui le parole servivano quasi da supporto a un tam tam di tamburo magico, e la droga delle parate e delle sfilate costituì il continuo appello agli impulsi più irrazionali, frutto della regressione a un'oscura magia[49]". I regimi totalitari (nei quali non si riconoscono le differenze) sono caratterizzati dalla staticità, perciò la realtà umana è ciò che più si teme in un regime dispotico perché rappresenta il mutamento la pluralità e la molteplicità. Per Zambrano, infatti, se la realtà si presenta come immobile ne consegue un naturale immobilismo delle società, che ancora "persiste nella mente occidentale".

La concezione della democrazia nel pensiero di Zambrano è fondata sull'idea di persona come unica "realtà umana": si deve scegliere tra le "circostanze" e si deve volere essere " persona" senza essere costretti ad esserlo. Accettare una tale costrizione significa vivere nella calunnia, e la realtà si strutturerebbe in modo piatto "quasi a immagine della morte". Per colui che si è accettato come persona la realtà, invece, diviene più reale e acquisisce un ordine e in questo caso la realtà è vita.[50]" La dimensione tragica della storia dell'Occidente si rivela, inoltre, quando la persona si afferma

[49] Ibidem, p. 190.
[50] Ibidem, p. 198.

come "personaggio", perché sotto il "personaggio geme la persona". Se "l'uomo occidentale getterà la sua maschera e rinuncerà ad essere personaggio nella storia sarà finalmente disponibile a scegliersi come persona. Ma non è possibile scegliere se stessi come persona, senza fare contemporaneamente la stessa scelta per gli altri. E gli altri sono tutti gli uomini. E con questo il cammino non finisce, anzi siamo solo all'inizio"[51].

Ogni assolutismo, è per Zambrano all'origine di un processo di divinizzazione nel quale si rivela la storia come tragedia. La storia sacrificale costituita da un idolo e da una vittima è la radice tragica della storia dell'Occidente nella quale l'idolo vive un inganno, quello della propria maschera: "la storia tragica si muove attraverso personaggi che sono maschere, che devono accettare la maschera per muovervisi dentro come facevano gli attori della tragedia poetica."[52] Il sogno è all'origine di questo processo di divinizzazione nella storia dell'Occidente, pertanto, il "personaggio storico" diviene tale quando non si verifica quel necessario distacco da sé che permette di conservare "integra la propria anima". Quando il sogno di se stessi si trasforma in divinizzazione prende forma la struttura idolatrica della società e si consuma la relazione di complicità tra l'idolo e la vittima. L'esistenza dell'assolutismo è, quindi, una situazione che è al centro della tragedia occidentale, nella quale "ogni personaggio tragico, che non sa ciò che deve fare, vive dentro il suo sogno, rinchiuso in esso, privato della libertà"[53]. Pertanto, secondo Zambrano, quando la storia finirà di essere rappresentazione, "spettacolo impersonato da maschere" senza idoli né vittime si entrerà in una fase umana " secondo il rit-

[51] Ibidem, p. 198.
[52] Ibidem, p. 47.
[53] Ibidem, p. 105.

mo del nostro respiro". Armonizzando il tempo e la libertà ai quali l'uomo per "principio è sottomesso", la vita sarà una "vita veramente umana", umanizzando la storia, la vita personale, e aprendo l'anima alla speranza. Perciò, bisogna saper trattare con il tempo, secondo Zambrano, per imparare a percorrerlo e convertirlo in un cammino di libertà, mentre l'assolutismo chiude il passato e nasconde il futuro.

Il movimento suggerito da María Zambrano è, quindi, quello di "aprire il tempo, scoperchiando ciò che nelle sue viscere è rimasto ingarbugliato, una uscita nel fuori" che generi una speranza creatrice: tale speranza è racchiusa nel "sogno creatore, che è simile a quello che precede la creazione letteraria. Esso è energia di visione che nutre e alimenta un'azione reale[54].

Ma se "l'azione è semplice attività che riveste il soggetto del proprio personaggio" non c'è possibilità di creazione, ma neanche di libertà, perchè l'azione vera è per Zambrano la possibilità del risveglio, "quel fondo inafferabile" dal quale il "risveglio è trascendente": "una azione poetica creatrice di un'opera e perfino della persona stessa, che può così rivelare via via il suo vero volto, che può giungere a essere visibile in se stesso"[55].

4. L'esilio: dimensione dell'alterità

Il personaggio sofocleo riproposto da María Zambrano nella sua opera, *La tomba di Antigone,* è l'archetipo della figura umana che trascende se stessa e si sottrae al "tempo

[54] Cfr. L. BOELLA, "La passione della storia" in Aut Aut, 279,1997, pp. 36-37.
[55] M. ZAMBRANO, *Il sogno creatore*, Milano, Bruno Mondadori , 2002, p. 79.

reale per entrare nel tempo simbolico". La ricerca di Antigone di un luogo "altro", una patria che non è di questo mondo che "appartiene ad una dimensione transtorica"[56] si configura, nell'opera di María Zambrano, quale metafora dell'esilio. Si ripropone anche in questa opera, il tema dell'alterità, quale spola della protagonista (Antigone) tra le due "sponde dell'essere": la vita e la morte, le tenebre e la luce. Antigone diviene mediatrice tra la sfera della morte e la sfera della vita"[57]. Nella figura di Antigone considerata l'esempio di innocenza, pietà e sacrificio[58], María Zambrano, identifica se stessa e la propria sorella Araceli (perseguitata in Francia dalla Gestapo) alla quale, infatti, dedica la sua opera. L'*Antigone* di María Zambrano rivela un carattere autobiografico in riferimento alla "circostanza" storica e politica della guerra civile spagnola e al lungo esilio dalla Spagna vissuto dalla filosofa. Le vicissitudini parallele di María Zambrano e di Antigone configurano l'esilio come "come un strada in salita" e la patria è paragonata ad un mare che raccoglie la moltitudine; la nuova legge, inoltre, è quella dell'amore[59]. Zambrano, quindi, vede se stessa come "Antigone, innocente- colpevole, mediatrice come la protagonista della tragedia, tra l'umano e il divino". L'esilio è concepito come "una *estancia*" (permanenza) analoga alla tomba dove fu seppellita viva Antigone[60].

Nel pensiero antropologico-filosofico di María Zambrano, la dimensione dell'esilio, come categoria esistenziale, diviene

---

[56] ANA BUNDGÅRD, *Más allá filosofía sobre el pensamiento filosofico-mistico de María Zambrano*, Madrid, Editorial Trotta, 2000, p. 304.

[57] C. FERRUCCI, cit. p. 167.

[58] CFR. A BUNDGARD, cit. p. 293.

[59] Cfr. F. BREZZI, "Il tempo di Antigone: Maria Zambrano", in *Antigone e la Philía le passioni tra etica e politica*, Milano, Franco Angeli, 2004, p. 192.

[60] A. BUNDGARD, cit. p. 298.

topos della "rivelazione" e dell'alterità, perché "è nell'essere e a partire dall'essere che si ricevono rivelazioni. È la visione a darsi all'essere"[61]: "l'esperienza è a partire da un essere, questo che è l'uomo, questo che sono, che vado essendo io in virtù di ciò che vedo e patisco e non di ciò che ragiono e penso, perché l'uomo patisce se stesso e attraverso ciò che vede[62]."

L'esiliato vive una dimensione liminare tra la vita e la morte - *topos* dell'esistenza esiliata - nella quale è impossibile vivere ma anche morire, perciò per María Zambrano, l'esiliato rimane "assorto in se stesso e come estraneo a tutto, anche alla propria storia, è perché la vede, da questo luogo, al confine tra la vita e la morte in cui abita[63]". Procedendo senza patria né casa, l'esiliato procede fuori di sé"[64] e in questo uscire da sé si espone alla vista di chi vedendolo vede se stesso, perché "l'esiliato regala la visione a chi rimane fuori" a chi si vede nelle "sue radici senza essersene staccato"[65]. Nell'esiliato, perciò, si rivela "lo sconosciuto" che c'è in ogni uomo, l'"orfano" "di un posto nel mondo, né geografico, né sociale, né politico"[66].

María Zambrano dedica intense pagine autobiografiche al suo lungo esilio dalla Spagna, dal 1939 al 1984, a seguito della guerra civile spagnola e alla dittatura di Franco. Il suo esilio lo definisce qualcosa di sacro, di ineffabile: " il tempo e le circostanze in cui mi è toccato vivere e a cui non posso rinunciare."[67] L'esilio è una condizione "essenziale della vita

[61] M. ZAMBRANO, *I beati,* Milano, Feltrinelli, 1992, p. 30.
[62] Ibidem, p. 30.
[63] M. ZAMBRANO, "Lettera sull'esilio", in *Aut Aut* , n. 279, 1997, p. 11.
[64] M. ZAMBRANO, *I beati*, op. cit., p. 33.
[65] Ibidem, p. 33.
[66] Ibidem, p. 36.
[67] M. ZAMBRANO, "Amo mi esilio", in *Las Palabras del Regreso*, Salamanca, 1995, p. 14.

umana", secondo Zambrano, nella quale si rivela "l'immensità dell'esilio" e la sua "estrema vulnerabilità".

Nell'esiliato si rivela, inoltre, " tutta l'ambiguità della condizione umana" quale dimensione dell'alterità, ma anche di negazione, perché l'esiliato sceglie il silenzio, sceglie di spogliarsi di ragioni e di torti, di volontà e progetti : " la vita che gli hanno lasciato senza che egli ne avesse colpa; tutta la vita e tutto il mondo, ma senza un luogo in esso, con l'obbligo di vivere senza raggiungere uno stare; di continuare a muoversi senza quasi poter agire: come chi dimora in una grotta, come chi nasce, e come chi, nel deserto, sta morendo"[68].

[68] M. ZAMBRANO, *Lettera sull'esilio*, cit. p. 6.

Bibliografia

Opere di María Zambrano:

Nuevo Liberalismo, Madrid, Morata, 1930;
"Hacia un saber sobre el alma", in *Revista de Occidente*, n. 138, Madrid, 1934;
Los intelectuales en el drama de España, Santiago de Cile, Panorama, 1937; Madrid, Hispamerca, 1977;
Pensamiento y poesia en la vida española, F.C.E., Mexico 1939; Madrid, Endymión, 1987;
El pensamiento vivo de Séneca, Buenos Aires, Losada, 1944; Madrid, Cátedra, 1987, 1992,
La agonía de Europa, Buenos Aires, Edit. Sudamericana, 1945; Madrid, Mondadori,1988; Madrid, Trotta, 2000;
Hacia un saber sobre el alma, Buones Aires, Losada, 1950, Madrid, Alianza , 1987, 2000;
Le hombre y lo divino, México, Fondo de Cultura Econòmica, 1955,1966,1973; Madrid, Siruela, 1991;
Persona y democrazia la historia sacrifical, Puerto Rico, Departamento de Instrucción Pública, 1958; Barcelona, Anthropos,1988; Madrid, Siruela, 1996;
La España de Galdós, Madrid, Maribel, 1960; Madrid, Endymión, 1989;
"Carta sobre el exilio", *Cuadernos del Congreso para la Libertad de la Cultura*, (Paris), 49, 1961;
"Lettera sull'esilio" in *Tempo Presente*, n.6, 1961, pp. 405 – 410, in " Aut Aut", 279, 1997,
pp. 5-13; *Aut Aut*, 279, 1997, pp. 5-13;
Spagna: pensiero, poesia e una città, Firenze, Vallecchi, 1964;
España, sueño, y verdad, Barcelona, Edhasa, 1965,1982; Madrid, Siruela, 1994, 2002;
Claros del bosque, Barcelona, Seix Barral, 1977, 1986;
Dos escritos autobiográficos (el nacimento), Madrid, Entregas de la Ventura, 1981;
De la aurora, Madrid, Turner, 1986;
El sueño creador, Madrid, Turner, 1986;

Senderos, Barcelona, Anthropos, 1986;
Maria Zambrano en Origenes, México, Ediciones del Equilibrista, 1987;
Pensamiento y poesia en la vida española, Madrid, Endymiòn, 1987;
Filosofia y poesia, Madrid-Mexico, Fondo de Cultura Económica,1987;
La confesión: génere literario, Madrid, Mondadori,1988;
Las Palabras del Regreso (Artículos periodísticos, 1985 –1990), Salamanca, Amarú, 1995;
La tumba de Antígone, Madrid, Mondadori, 1989;
Notas de un método, Madrid, Mondadori España, 1989;
Algunos lugares de la pintura, Madrid, Espana – Calpe,1989;
Delirio y destino, Madrid, Mondadori, 1989;
Los bienaventurados, Madrid, Siruela, 1990;
Nacer por sí misma, Madrid, Horas y Horas, 1995;
Horizonte del liberalismo, Madrid, Morata, 1996;
La Cuba secreta y otros ensayos, Madrid, Endymion, 1996;
"L' esperienza della storia (dopo di allora) *(1977)",* in *Aut Aut,* 279, 1997, pp. 14-24;
"Per una storia della pietà", in *Aut Aut* , 279, 1997, pp. 63-69
"Il metodo in filosofia o le tre forme della visione (*1972)*", in *Aut Aut*, 279, 1997, pp. 70-78;
"La democrazia (1956*)*", in "Aut Aut", 279, 1997, pp. 117-124;
"Quasi un'autobiografia (1987*)*" in *Aut Aut*, 279, 1997, pp. 125-134;
"Lydia Cabrera, poeta della metamorfosi, (1950)", in *Aut Aut*, 279, 1997, pp. 145- 149;
Los sueños y el tiempo, Madrid, Siruela, 1998;

Studi critici e articoli su Maria Zambrano:

E. M. Cioran, *Esercizi di Ammirazione,* Milano, Adelphi, 1988, pp. 177- 178;
Philosophica Malacitana, Malaga, Departamento de Filosofia,Universidad de Malaga, vol. IV, 1991;

Moreno Sanz, *La razón e la sombra, antologia del pensamiento de María Zambrano*, Madrid, Siruela, 1993;
Carlo Ferrucci*, Le ragioni dell'altro Arte e filosofia in Maria Zambrano*, Bari, Dedalo, 1995;
Luis Llera Cantero, "María Zambrano y la tradición mística española", in *El Basilisco* n. 21, 1996,pp. 73-75;
Rossella Prezzo, "Aprendo gli occhi al pensiero"*,* in *Aut Aut*, 279, 1997, pp.39- 54;
Laura Boella, "La passione della storia", in *Aut Aut,* 279, 1997, pp. 25- 38 ;
Pier Aldo Rovatti, "L'incipit di María Zambrano", in *Aut Aut*, 279, 1997, pp.55 – 61;
Roberta de Monticelli, "La fenomenologia dell'anima smarrita", in *Aut Aut*, 279, 1997,
pp- 101- 115;
Elena Laurenzi, "Il cammino in salita della memoria", in *Aut Aut* , 279, 1997, pp. 79 – 99;
Jorge Luis Arcos, "María Zambrano e la Cuba segreta", in *Aut Aut*, 279, 1997, pp. 135- 144;
Laura Boella, *Cuori Pensanti Hannah Arent, Simone Weil, Edith Stein, Maria Zambrano*, Mantova, Tre Lune, 1998;
AA.VV. *Antigone e il sapere femminile dell'anima: percorsi intorno a Maria Zambrano*, Roma, Lavoro,1999;
Massimo Cacciari, "L'europa di María Zambrano", in *Actas II congreso internacional sobre la vida y obra de María Zambrano*, Vélez- Málaga, Fundación María Zambrano, 1998;
Ioan Nogues I Galvéz, "María Zambrano y el camino de la vida nueva", in *Palimpsestos* n.14-15, 1999, p. 7-9;
Juan José Ruiz Rodríguez, "El exilio y la filosofia", *Palimpsestos* n.14-15, 1999, p. 2-5;
Francisco Montero Delgado, "El pensar en Maria Zambrano", *Palimpsestos,* n.14-15, 1999,
p. 14-18;
Ana Bundgård, *Más allá filosofia sobre el pensamiento filosofico-mistico de María Zambrano*, Madrid, Trotta, 2000;
Maria Teresa Russo, *María Zambrano: la filosofia come nostalgia e speranza,* Roma, Leonardo da Vinci, 2001;

Juan Fernando Ortega Muñoz, "El exilio como via de conocimento del hombre. Estudio antológico del exilio en María Zambrano", in *El Ateneo* Madrid, n.XI, 2002, pp. 147-158;
Paolo Miccoli, "I luoghi dell'anima di María Zambrano"*,* in *Segni e comprensione* n. 47, 2002, p. 67-69;
José Ignacio Eguizábal, *El exilio y el reino en torno a María Zambrano,* Madrid, Huerga y Fierro, 2002;
Laura Dolfi, "María Zambrano y Oreste Macrí (con unas cartas y apuntes inéditos)", in *Revista del Instituto Cervantes en Italia* , n. 5 – 2003/II, pp. 197-216;
"María Zambrano: La razón sumergida", *Archipiélago*, n. 59, 2004;
Giovanni Reale, *La filosofia di Seneca come terapia dei mali dell'anima*, Milano, Bompiani, 2004, pp.25-28;
Francesca Brezzi, "Il tempo di Antigone: María Zambrano", in *Antigone e la Philía Le passioni tra etica e politica,* Milano, Franco Angeli, 2004, pp. 169-188;
Robert Sánchez Benítez, *María Zambrano y el nihilismo*, www.bu.edu/wcp/Papers/Cont/ContBeni. Htm;
Anna Maria Pezzella, *María Zambrano per un sapere poetico della vita*, Padova, Edizioni Messaggero, 2004;
José María Balcells y José Antonio Pérez Bowie *El exilio cultural de la Guerra Civil*, (1936 – 1939) in www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras

LUCA MENCACCI

La metamorfosi della rappresentanza negli studi di Lorella Cedroni

Introduzione

Il tema della rappresentanza politica[1] ha costituito l'interesse prevalente della intensa quanto purtroppo breve esperienza di ricerca e di studio di Lorella Cedroni, docente di Scienza Politica e di Filosofia politica presso la Facoltà di Scienze Politiche alla Università La Sapienza di Roma, prematuramente scomparsa nel 2013 alla giovane età di 52 anni. Sin dal 1988, anno in cui vinse il dottorato di ricerca in Scienze politiche e sociali presso l'Istituto universitario europeo di Firenze, conseguito poi con una tesi dal titolo *Il di-*

[1] Sebbene appaia invero complicato definire in poche parole il significato della locuzione rappresentanza politica, è tuttavia necessario almeno definirne i confini all'interno dei quali si dispiega l'insieme variegato delle sue possibili definizioni. Allorché si passa oltre la mera analisi etimologica del termine, che l'autrice rinviene nell'uso medievale del termine latino *repraesentare* nella duplice dimensione simbolica "di riprodurre, di manifestare, di sostituire", e concreta, "di agire al posto, a favore, nell'interesse", per approdare all'analisi concettuale, ci si rende subito conto che "la rappresentanza è un criterio di organizzazione della società politica, di una pluralità di individui che agiscono secondo determinate procedure, mentre sul piano teorico, [...] costituisce il fondamento dell'obbligo politico atto a legittimare l'esercizio del potere di una minoranza, di una élite sulla maggioranza dei governati". L. CEDRONI, *La rappresentanza politica. Teoria e modelli*, FrancoAngeli, Milano, 2004, p. 169.

battito inglese, francese e americano sulla rappresentanza politica, la studiosa non si è mai sostanzialmente allontanata del tema, pubblicando numerosi saggi e diverse monografie, tra le quali vanno ricordate in particolare *Il lessico della rappresentanza politica* (Rubbettino, 1996), *Rappresentanza e partiti politici nella società della comunicazione* (Seam, 1998), *Partiti politici e gruppi di pressione* (Aracne, 2000), *Rappresentare la differenza. Le donne nelle istituzioni elettive* (Lithos 2001), *La rappresentanza politica. Teoria e modelli* (FrancoAngeli, 2004). Sarebbe del tutto ingeneroso e per certi versi presuntuoso cercare di riassumerne in questo breve saggio la complessa articolazione della riflessione di Lorella Cedroni, che ha nel tempo sviscerato i principali aspetti teorici ed empirici di quella che è una nozione centrale della scienza politica, esaminando le forme particolari che l'idea ha assunto storicamente, evidenziandone la continuità della sua natura e della sua funzione nel tempo, per arrivare a delineare quelle tensioni e quelle criticità cui è sottoposta nel contesto della società politica contemporanea. Dovendo pertanto operare una scelta si è optato per una disamina di queste ultime, nella convinzione che gli interrogativi cui la Cedroni cercava di dare risposta rappresentano il momento culminante della sua appassionata ricerca. Proprio negli anni in cui declinava la propria attività, la questione della rappresentanza politica era tornata ad imporsi in modo impellente nell'orizzonte epistemologico della filosofia e della scienza politica. Nuove soggettività e nuovi media avevano restituito al tema lo scomodo ruolo, di "problema dei problemi", per riprendere le parole di Sieyès pronunciate allorquando si assisteva al famigerato passaggio dal vincolo di mandato alla rappresentanza individuale. Di fronte alla emergenza di interessi particolari e corporativi, esogeni e per certi versi refrattari al sistema di rappresentanza democratica, ma non per questo meno invasivi e condizionanti del processo decisiona-

le politico, "oggi più che ieri ci si chiede se si debba parlare di crisi istituzionale o non piuttosto di obsolescenza delle concezioni tradizionali della rappresentanza"[2].

Il lessico della rappresentanza

Sebbene l'enfasi posta sulla radicale novità dell'introduzione del mandato indipendente porti molti studiosi a considerare come una vera e propria cesura storica le conclusioni raggiunte dal dibattito sorto durante le grandi rivoluzioni inglese, francese e americana della seconda metà del XVIII secolo, Lorella Cedroni, in accordo con le tesi del politologo tedesco Dolf Sternberger, preferisce evidenziare gli elementi di continuità politica che legano la rappresentanza premoderna a quella moderna.[3] Il mandato imperativo, ma anche il carattere privatistico di procura e di delega "risultano quasi del tutto scomparsi già nelle istituzioni premoderne; si pensi ad esempio alla nozione di *plena potestas* che rimanda a uno scarto tra rappresentante e rappresentato, scarto che va interpretato nel senso proprio della moderna rappresentanza e alla stessa idea di partito, che in Burke si oppone soprattutto all'idea di *influence*, esercitata non

[2] *Ivi*, p. 7.

[3] L'impostazione metodologia di Lorella Cedroni appare chiara sin dai suoi primi scritti. L'intera attività di ricerca può essere ricondotta a "un'analisi di tipo dinamico [..., che] mira alla comprensione del mutamento in atto, studiando le istituzioni politiche come processi in continua trasformazione" con l'obiettivo "di fornire spiegazioni praticabili dei fenomeni politici in atto e non piuttosto quello di costruire una teoria astratta ed esterna al nostro esperire quotidiano". (ID., *Rappresentanza e partiti politici nella società della comunicazione*, Edizioni Seam, Roma, 1998, p. 7).

pubblicamente"[4]. Nella evoluzione della nozione di *plena potestas*, infatti non solo si è assistito al dispiegarsi della richiesta del sovrano rivolta alle comunità rappresentate di investire i delegati di pieni poteri, della capacità cioè di vincolare tutti coloro i quali li avevano autorizzati ad agire in propria vece, ma anche al diffondersi della tendenza all'interno di assemblee sempre più eterogenee rispetto alle categorie rappresentate, di contemperare i singoli interessi in un ambito più vasto, precedente e inclusivo. Quell'interesse generale, che nel costituzionalismo inglese di Burke i partiti sono chiamati a perseguire quanto a difendere. Proprio questa progressiva autonomia dei rappresentanti delle singole municipalità e delle corporazioni costituisce per Sterberger l'alveo fecondo dal quale si evolve quell'indipendenza dei deputati, che, sebbene venga solitamente ascritta tra le peculiarità della rappresentanza moderna, descrive invece "l'esempio evidente di una sostanziale sopravvivenza di antiche strutture e forme che sono poi state adottate al nuovo contesto"[5]. Così, se da un punto di vista storico giuridico, la continuità sembra mantenersi evidente, è a livello di lessico politico che va ricercata quella discontinuità che pure esiste tra le forme premoderne e moderne di rappresentanza. Qui infatti emerge quella *torsione semantica* che sostituisce la tradizionale presenza di un popolo rappresentato dai suoi plenipotenziari con l'originale assenza di un popolo sovrano chiamato al voto elettorale. Si può quindi parlare di "rappresentanza virtuale" come fa Burke (*Speech to the electors of Bristol*, 1774), auspicando "un tipo di rappresentanza fondata su un elettorato a base censitaria e portatore di interessi funzionali, non individuali, bensì istituzionali, politicamente

[4] ID., *Il lessico della rappresentanza politica*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 1996, p. 7.
[5] ID., *La rappresentanza politica ...,* op. cit., p. 36.

e analiticamente indipendenti dagli interessi dei singoli membri"[6]. Oppure di "rappresentanza nazionale", come invece fa Sieyès, (*Dire de l'Abbè Sieyès sur la question du veto royal à la sèance du 7 semptembre 1789*), il quale elevando la nazione a unico soggetto sovrano, storicamente allora interpretato dal Terzo Stato, conferisce alla rappresentanza politica la funzione di surrogare e riflettere l'unità naturale e morale della stessa[7]. Poiché l'effetto di questa torsione semantica, tanto in Inghilterra quanto in Francia è quella di legittimare la selezione elettorale di una élite autorizzata a governare nell'interesse generale come in quello nazionale, ci si trova di fronte a un concetto originale di rappresentanza politica che supera la tradizionale dicotomia tra *raepresentatio in toto* del singolo sovrano e la *raepresentatio singulariter* degli interessi locali e particolari, come pure il loro stesso conflitto quanto la loro stessa composizione, per riformulare in termini olistici e inclusivi il concetto stesso di interesse generale. In questo senso, la rappresentanza politica moderna in quanto sintesi di attori e pretese eterogenee e concorrenti, che fondendosi perdono il loro valore originario autonomo, "appare come esito di un processo non predeterminabile e dunque autenticamente costituivo dello status politico della collettività"[8]. Essa, pertanto, non può più essere considerata come "un mero meccanismo finalizzato a produrre l'identità logica tra governanti e governati, ma un elemento atto ad esprimere la specifica relazione che si stabilisce a partire dalla differenza tra governanti e governati"[9], consentendo così di porre l'accento sul pericolo della riproposizione istanze particolaristiche che in essa non possono

[6] ID., *Il lessico della* ..., op. cit., p. 36.
[7] *Ivi*, p. 118.
[8] *Ivi*, p. 9.
[9] *Ibidem*.

trovare eco e il cui ascolto, come già in Hobbes e Rousseau[10], ma soprattutto per Burke e Sieyés viene visto come un solvente corrosivo dell'unità dello Stato[11].

Il declino del tradizionale partito di massa

Negli anni, in cui Lorella Cedroni affina la propria ricerca, è la trasformazione dei partiti, letta in termini di progressiva professionalizzazione della organizzazione e personalizzazione della leadership, a produrre quella modifica radicale della rappresentanza, che rischierà di esaurirne la funzione sociale "a tutto vantaggio della rappresentanza di interessi parziali e corporati"[12]. Quegli stessi interessi il cui affacciarsi

[10] Per una più ampia disamina del concetto di rappresentanza in Hobbes e Rousseau si rimanda a L. CEDRONI., *Dalla rappresentanza assoluta alla democrazia senza rappresentanza. Natura e forme della rappresentanza politica in Hobbes e Rousseau,* " Trimestre ", a. XXIV, n. 3-4, 1991, pp. 265-280.

[11] Diverso il discorso politico americano che si trova nella difficile situazione di dover conciliare le istanze di sovranità e di indipendenza dei singoli stati con le decisioni del governo nazionale dell'Unione. La molteplicità di interessi e la diversità di opinioni sono i termini attorno cui ruota tutto la riflessione di James Madison sulla rappresentanza. Mentre gli interessi che appartengono a gruppi, fazioni e partiti, svolgono una funzione disgregatrice, le opinioni invece in quanto proprie dei singoli cittadini i quali esercitano la loro ragione freddamente e liberamente, posseggono non solo una funzione unificatrice, ma anche legittimante nei confronti del potere. Essendo il primo come le seconde ineliminabili in una società libera e democratica sorgeva il problema di contemperarli e valorizzarli nell'interesse generale della intera Unione, ma nel rispetto di tutte le minoranze. "Questo è il motivo che spingerà i costituzionalisti americani ad aggiungere alla camera bassa rappresentante la molteplicità degli interessi, una camera alta interamente destinata a rappresentare una pluralità di opinioni". ID., *La rappresentanza politica …,* op. cit., p. 52.

[12] *Ivi*, p. 8.

all'agenda politica avrebbe dovuto essere scongiurato, secondo Burke e Sieyes, proprio dall'assenza di vincolo di mandato.

Già sul finire del XIX secolo, invece, a neppure cento anni di distanza dai dibatti politici che avevano caratterizzato l'età delle rivoluzioni, molti studiosi incominciarono a parlare di crisi della rappresentanza e del governo rappresentativo che in quegli anni veniva identificato con il parlamentarismo. In quegli anni, il crescente aumento della domanda di partecipazione politica al processo di formazione delle decisioni politiche da fasce sempre più ampie di cittadini aveva determinato la nascita del partito di massa[13], la cui interposizione tra il cittadino e il parlamentare finiva per essere letta come una radicale frattura del legamene rappresentativo. Con l'allargamento del suffragio, veniva ad allentarsi la relazione personale e fiduciaria tra rappresentante e rappresentato, sino a diluirsi del tutto nella proposta elettorale del partito. Variamente definita come "party governement", "parteiendemokratie" o "democrazia dei partiti", questa presunta frattura viene tuttavia letta in termini meno drastici e radicali dalla Cedroni, che si convince come "nessuna delle formule adoperate sembra[sse] cogliere la portata del mutamento"[14]. A sostegno della sua tesi che parlava piuttosto di una metamorfosi realisticamente prevedibile, tanto da potersi dire

[13] Non è questa la sede per ripercorrere la genesi e gli sviluppi storici organizzativi del partito politico a partire dal Reform Act inglese del 1832, né per affrontare le ragioni sociali che ne hanno alimentato le pretese e la stessa ragion d'essere. Tutti concetti che trovano evidentemente ampio e ricorrente spazio nei diversi libri nelle quali si articolano le riflessioni di Lorella Cedroni. Per una più ampia disamina in tal senso si può ricorrere, così come suggerisce la stessa autrice, a M. DUVERGER, *I partiti politici*, Comunità, Milano, 1961, e a S. ROKKAN, *Cittadini, elezioni, partiti*, Il Mulino, Bologna, 1982.

[14] L. CEDRONI, *La rappresentanza politica ...*, op. cit., p. 7.

annunciata, porta il lavoro del politologo francese Bernard Manin che aveva osservato come "le analisi della trasformazione del governo rappresentativo elaborate alla fine del XIX e all'inizio del XX secolo hanno per lo più ignorato il fatto essenziale che nella democrazia dei partiti, non diversamente che nel parlamentarismo, gli elettori non determinano il loro voto sulla base delle politiche che vengono loro proposte [...]. In realtà nella democrazia dei partiti come nel parlamentarismo classico, l'elezione rimane una manifestazione di fiducia e non la scelta di misure politiche dettagliate. É l'oggetto della fiducia che cambia: questa non viene più data alla personalità, ma a un'organizzazione, il partito"[15].

A ben vedere il problema, non deve essere ricercato allora nella trasformazione della relazione fiduciaria che aveva finito per investire un partito e non più una persona, visto che il legame rappresentativo ha continuato ad alimentarsi sul riconoscimento identitario di una reciproca appartenenza nazionale, culturale o di classe. Piuttosto in quella complessa e imprevedibile tendenza che emersa proprio in questi ultimi anni ha sempre più impoverito il partito politico della sua funzione programmatica e rappresentativa, attribuita tradizionalmente al partito di massa[16].

[15] B. MANIN, *Le metamorfosi del governo rappresentativo*, in ID. *La democrazia dei moderni*, Anabasi, Milano, 1992, p. 143.

[16] Appare significativo in tal senso notare la definizione che Lorella Cedroni sente di dare del termine transizione con il quale l'autrice intende sottolineare il carattere di imprevedibilità della metamorfosi in atto. "Uso questa locuzione per enfatizzare la camaleontica trasformazione avvenuta e ancora in atto nel sistema politico italiano, intendendo per transizione un processo senza meta inclusa, che non è ancora in grado di elaborare modelli di reintegrazione tra vecchio e nuovo o, se vogliamo usare dimensioni spazio temporali, tra un prima e un dopo". In L. CEDRONI, *Rappresentanza e partiti politici nella società* ..., op. cit., p. 13

Già sul finire degli anni sessanta appariva chiaro ai più autorevoli commentatori la nascita e lo sviluppo di una diversa forma di partito che cercava di emanciparsi dal riferimento esclusivo a un'unica classe o ceto particolare, per allargare il bacino elettorale e raccogliere il maggior numero di voti possibile. "In un contesto dove gli orientamenti sono sempre più laici e materialisti, dove non esiste più il tenore ideologico originario e si rafforzano invece i vertici e la leadership del partito, quest'ultimo tende a reclutare voti in ogni settore della popolazione"[17]. Privato ormai anche della sua ingombrante struttura, che in un contesto sempre più influenzato dai mass media, diventa un fardello ingombrante quanto anacronistico, il partito denominato "pigliatutto", *catch-all party*, si ritrova così esposto alla invasiva penetrazione di gruppi di interesse, indifferenti ed estranei al suo ideale originario, ma molto attratti dalla sua potenziale "occupazione" delle posizioni di governo nazionale e locale. La progressiva diminuzione delle risorse umane endogene a propria disposizione, insieme alla crescente complessità dei compiti da svolgere, non solo producevano l'inevitabile professionalizzazione dei ruoli, ma finivano poi per far aumentare la dipendenza dalla decisioni governative in termini di politiche pubbliche e, ovviamente, di finanziamento diretto. E con essa, la consapevolezza della necessità di loro stabile controllo, che porta alla manifestazione di un ulteriore tipo di partito: il *cartel party* in cui i partiti formano alleanze, ovvero cartelli, per ottenere in modo stabile tutte quelle risorse di cui hanno bisogno[18]. In questo senso, allora, nel bre-

[17] ID., *La rappresentanza politica ...,* op. cit., p. 146.

[18] I riferimenti alle tipologie di partito *catch-all party* e *cartel party,* che ergono nei testi di Lorella Cedroni, provengono dai principali studi rispettivamente di Otto Kirchheimer (*The Transformation of the Western European Party Systems*) e Richard S. Katz and Peter Mair (*Changing Models of Party Organization and Party Democracy: the emergence of*

ve volgere di pochi anni, "a prescindere dai cambiamenti avvenuti nella struttura dei partiti – che pure sono determinanti e i cui indicatori, come l'ammontare degli iscritti in forte diminuzione e il livello di attivismo e di partecipazione elettorale anch'esso in forte calo, costituiscono criteri essenziali per comprendere i nessi causali di questo cambiamento – il fenomeno macroscopico a cui stiamo assistendo è il progressivo slittamento dei partiti dalla società allargata verso il governo e lo Stato"[19].

Responsabilità e rappresentatività

Le conseguenze di questo slittamento del partito verso lo Stato provocano e orientano la metamorfosi della rappresentanza verso una direzione potenzialmente critica, un orizzonte sterile da un punto di vista politico, racchiuso com'è dalla riduzione del partito da una parte a mero comitato elettorale tutto teso a promuovere la figura di un leader che ne recuperi l'immagine e dall'altra a interlocutore esclusivo di gruppi di pressione che trovano nella sua "occupazione" istituzionale la risposta privilegiata ai propri interessi particolari.

Diversi sono i riflessi evidenti di questa tendenza.

Essi si scorgono, in primo luogo, nel dirottamento di gran parte delle risorse finanziare dalla base del partito e dalla sua diffusa organizzazione territoriale, che viene sempre più tralasciata e abbandonata come superfluo retaggio di un superato *modus aggregandi*, verso quella struttura centrale e

the cartel party). Testi, che l'autrice ovviamente più volte riprende nei suoi scritti.

[19] L. CEDRONI, *Partiti politici e gruppi di pressione*, Aracne, Roma, 2000, p. 16.

parlamentare del partito, dove le risposte "politiche" finiscono con il coincidere anche fisicamente con le domande.

Da quello che a prima vista potrebbe sembrare un mero accantonamento finanziario, prodromo solo di una mera trasformazione organizzativa, emerge invece la declinazione di "uno spostamento sostanziale del centro di gravità del partito che è collegato ad uno spostamento delle funzioni democratiche che i partiti dovrebbero svolgere"[20]. Su tutte, quella funzione rappresentativa la quale, per quanto riguarda il momento dell'espressione degli interessi essa appare condivisa a tal punto con altre associazioni e movimenti indipendenti, e con lo stesso sistema di comunicazione di massa, da svolgersi ormai al di fuori dalla sfera partitica; mentre, per quanto concerne l'aggregazione degli stessi interessi, questa, invece, viene relegata ad esperti di comunicazione la cui professionalità si misura nella capacità di rendere un programma sempre meno politico e sempre più elettorale. Un ruolo rappresentativo così svilito cede poi il passo rispetto a quella procedurale che continua a rimanere essenziale. Del resto, mentre le differenze politiche tra i partiti si affievoliscono sino a diventare irrilevanti o comunque irriconoscibili, essi nel loro insieme finiscono per l'occupare le istituzioni. "In sintesi, i partiti sono diventati da enti fortemente rappresentativi a enti governativi e l'effetto di questa trasformazione che riguarda la natura dei partiti si sostanzia in una progressiva omologazione tra di essi. Di conseguenza, l'idea dei partiti visti come rappresentanti degli interessi politici di forze politiche opposte è sempre meno rilevante, per cui gli elettori sono potenzialmente aperti a tutti i partiti e i partiti sono aperti a qualsiasi tipo di elettore"[21].

[20] *Ibidem*.
[21] Ivi, p. 17.

Per questa via il partito, che si riduce inevitabilmente a una dimensione sempre più verticistica e autoreferenziale, tende a perdere la sua identità, prima patrimonio diffuso dei suoi militanti e dei suoi iscritti, e si espone ai rischi di una avvilente omologazione, nella quale è sempre più difficile per gli elettori rinvenire differenze ideologiche o programmatiche significative. Più che sul piano delle politiche economiche e sociali, infatti, la competizione tra partiti si sposta ormai sulla individuazione e sul ricorso ad una figura che sappia personificare il bisogno dell'elettore di veder risolti in maniera rapida problemi sempre più urgenti, e che copra quel deficit di autorevolezza e legittimazione nel quale è precipitato il sistema di rappresentanza partitico. Complice uno smarrimento culturale e la crisi economica, che affievoliscono il senso di una possibile fiduciosa coesione e cooperazione, la domanda di leadership ha assunto nella società contemporanea proporzioni senza precedenti e i leader di partito o delle coalizioni vengono considerati la principale risorsa politica da utilizzare per ottenere e mantenere consenso[22].

Fenomeno, per altro, molto complesso, quello della leadership politica che Lorella Cedroni esamina e riassume nei suoi elementi fondamentali via via elaborati dalla ricerca scientifica[23], finendo tuttavia per elevarla a fattore essenziale

[22] Del resto già "Ronald Inglehart ha più volte rilevato come il "riflesso autoritario" in genere si manifesti in quei paesi che attraversano profonde crisi economiche e politiche. Diversamente, nelle società stabili – qualificabili come società post moderne – si registra una deenfatizzazione diffusa dell'autorità, insieme causa e conseguenza del mutamento delle priorità valoriali"; in Id., *op. cit*., 1998, p. 21. Tale analisi è mutuata dall'autrice da R. INGLEHART, *Modernization and Postmodernization: Cultural, Economic, and Political Change in 43 Societies,* Princeton University Press, Princeton, 1997, pp. 237 - 323.

[23] Nella breve, ma complessa quanto esauriente, analisi sul tema, oltre a rivalutare l'attualità della lezione weberiana sul concetto di carisma, l'autrice fa riferimento in particolare in merito alla personalizzazione dei

di cui le formazioni politiche debbono dotarsi per affrontare la competizione elettorale. Sebbene l'autrice parli ancora di "potere che da una parte viene consapevolmente esercitato e dall'altra spontaneamente accettato e riconosciuto"[24], sembra piuttosto ridurre criticamente la contemporanea declinazione di leadership a sorta di marchio promozionale di un partito, o meglio del sistema di relazioni da esso rappresentato. Quasi come se l'immagine del leader di un partito coprisse non la rete di relazioni economiche e finanziarie che si dipanano intorno alla dirigenza di un singolo partito, ma le lacune della rappresentanza dell'intero sistema, rendendo ancora digeribile per il cittadino l'espressione del voto.

In secondo luogo, la tendenza del partito a slittare dalla società verso il governo e lo Stato, allontanandolo dal complesso dei cittadini per consegnarlo nell'abbraccio interessato delle lobby, provoca la riduzione della stessa rappresentanza da mediazione politica a mero scambio negoziale, "in cui prevale l'attività contrattuale dei gruppi organizzati e

partiti a M. CALISE, *Il partito personale*, Laterza, Roma-Bari, 2000; in merito alle conclusioni della psicologia sociale come modalità di espressione delle qualità personali di un capo (maschio) persino misurabili, quali forza, decisione e autorità, a R. WHITE, R. LIPPIITT, *Autocracy and Democracy*, Herpes and Row, New York, 1960; alla definizione sociologica e alla presunta influenza sulle relazioni tra la leadership il suo seguito e il suo ambiente, a C. FRIEDRICH, *Political leadership and the problem of the charismatic power*, *"The Journal of Politics"*, 1961; sul concetto di deferenza, poi a H. D. LASSWELL, *Power and Personalità*, Norton, New York, 1981. Un riferimento particolare va poi all'analisi di Luciano Cavalli che ha recuperato e sviluppato i concetti weberiani di "democrazia autocefala" e "democrazia acefala" (L. CAVALLI, *La qualità straordinaria del leader,* Laterza, Roma-Bari, 1995.) e all'approccio neoistituzionalista di Sergio Fabbrini (S. FABBRINI, *Il principe democratico. La leadership nelle democrazie contemporanee*, Laterza, Roma-Bari, 1999).

[24] L. CEDRONI, *Rappresentanza e partiti politici nella società…*, op. cit., p. 20.

l'invasiva penetrazione degli interessi privati nelle decisioni pubbliche"[25]. Da associazioni volontarie nate in senso alla società per rappresentarne le ambizioni e soddisfarne i bisogni, i partiti tendono ad accentrarsi e farsi parte dello Stato, persino a surrogarlo diventando interlocutori sempre meno conflittuali dei loro avversari politici, ma sempre più di quei movimenti e associazioni indipendenti, dove, complice il sistema dei mass media, si interpretano, aggregano ed esprimono gli interessi. "Ora, essendo i partiti, sempre più deresponsabilizzati e sempre meno rappresentativi, limitandosi a svolgere una funzione procedurale, essi gestiscono lo stato se sono al governo e ne controllano la gestione se all'opposizione"[26], finendo con il perdere di vista l'interesse generale a tutto vantaggio di quelli di quei particolari gruppi che sono diventati loro sostenitori.

Proprio nella incapacità di rappresentare gli interessi generali del Paese e nel contemporaneo utilizzo privatistico quanto illegale di risorse pubbliche per massimizzare il consenso Lorella Cedroni rinviene la peculiare matrice della involuzione del sistema partitico italiano negli ultimi ventanni del XX secolo. Utilizzando la terminologia inaugurata da Alessandro Pizzorno[27], alla progressiva diminuzione della delega, ovvero di quel moto di identificazione che fondava e alimentava la fedeltà ai partiti, si è registrato un corrispon-

[25] ID., *La rappresentanza politica…,* op. cit., p. 12.
[26] ID., *Partiti politici e gruppi…*, op. cit., p. 17.
[27] "Alla fine degli anni '60 Alessandro Pizzorno individuava due variabili analitiche della azione dei partiti, riguardanti il rapporto tra società e sistema politico: la domanda e la delega. La prima "indica i modi con cui i partiti raccolgono e trasmettono la domanda di provvedimenti politici che può sorgere […] in seno alla società. L'altra indica i modi di identificarsi dei membri di una società con i partiti in quanto soggetti di azione politica". (ID, *Rappresentanza e partiti politici nella società …*, op. cit., p. 14).

dente aumento della domanda, ovvero l'insieme delle istanze relative alla rappresentanza di interessi, declinata però in senso quasi esclusivamente particolaristico.

Questo non significa che il cittadino non abbia smesso di cercare un luogo di ove identificarsi politicamente, riconoscersi per concordare una azione collettiva o comunicarsi la reciproca solidarietà, solo che ha smesso, o per meglio dire ha dovuto smettere, di pensare in termini generali e nazionali. Concentrandosi solo su certi tipi di interessi funzionali alla sopravvivenza elettorale, e rivolgendosi di conseguenza solo a quei gruppi in grado di sostenere l'investimento della loro tutela, i partiti hanno finito tanto per veicolare nel Paese una logica perversa dell'interesse particolare, quanto per aprire il mercato della offerta politica a quelle soggettività, che simili posizioni vogliano sostenere in via esclusiva. "È accaduto che, sulla base dei nuovi movimenti sociali e dei nuovi ceti produttivi, si sono affermati dei modi subculturali di identificazione collettiva ad alto tasso di particolarismo (forme di etnicismo, stnocentrismo, logiche di apparteneza di tipo localistico, familistico e clanistico, ecc.) che non solo non hanno per nulla intaccato le forme illegali di intermediazione politica (clientelismo), ma non consentono il costituirsi di una sfera di interessi comuni e generali"[28].

Il progressivo slittamento dei partiti verso il governo e lo Stato allora investe la qualità stessa della democrazia del Paese, provocando sia un aumento della distanza tra rappresentati e rappresentanti, tra i cittadini e i politici, sia una sempre maggiore difficoltà nel dare rappresentanza politica alla domanda sociale. Un partito che si riduca a mero esecutore di accordi privati, di cui lui stesso è stato parte contraente, avvilisce la sua vocazione a dare un indirizzo politico al Paese e priva i cittadini del peculiare strumento costitu-

[28] *Ivi*, p. 16.

zionale per realizzarsi come protagonisti della politica nazionale.

È evidente nel Paese lo stato d'animo di diffidenza che pervade il cittadino laddove sia costretto ad avvicinarsi al partito come se fosse un organo dello Stato. "La sfiducia nei confronti delle istituzioni, dei partiti, dei politici, la perdita di autostima e l'annullamento della sfera pubblica sono oggi gli aspetti più evidenti della crisi della identità democratica dove il cittadino è declassato a utente fruitore di servizi messi a disposizione dallo Stato-sportello e dalla politica ridotta a mera amministrazione"[29]. Se governo e sistema dei partiti finiscono con il coincidere, tutti quegli interessi che non hanno la possibilità di organizzarsi per diventare interlocutori riconosciuti o riconoscibili finiscono poi con l'essere ignorati. Accanto quindi alla gran parte di cittadini che invocano una maggiore vicinanza tra rappresentati e rappresentanti, aumenta così il gruppo dei cosiddetti esclusi dalla rappresentanza formato da coloro che, titolari di interessi individuali, deboli o diffusi, non sono stati però in grado dotarsi di una risorsa organizzativa, che rendesse tali interessi visibili. "Sono quelli che si autoescludono dal sistema valutando troppo alto il prezzo da pagare - in termini di costi sociali, morali e politici – per continuare a farne parte"[30]. Del resto, in assenza di un partito che raccolga nel Paese le istanze sociali, i portatori di un determinato interesse per poter entrare nei meccanismi dello scambio politico e influire sul decisore pubblico, necessitano non solo di risorse umane ed economiche che ormai si quantificano in misura tale da scoraggiare qualsiasi tentativo di associazione e di proposizione, ma anche di capacità aggregatici e comunicazionali che di-

[29] ID., *La rappresentanza politica* ..., op. cit., p. 15.
[30] ID., *Partiti politici e gruppi* ..., op. cit., p. 18.

mostrino come il bisogno manifestato o l'interesse proposto sia trasformabile in proposte di utilità comune[31].

Sostanzialmente, per quanto appena riassunto, "quello che, agli albori del XXI secolo è in gioco, è la democrazia rappresentativa nella sua forma "post ideologica", in cui i partiti sono in crisi non solo e non tanto perché non corrispondono più all'archetipo del partito di massa o ai tradizionali profili ideologici, ma perché hanno rinunciato a svolgere la loro funzione primaria di aggregare e rappresentare opinioni e interessi generali, limitandosi per lo più a svolgere

[31] Per quanto appena detto, tanto in merito a nuovi paradigmi di leadership quanto alla emergenza di movimenti in grado di interpretare e offrire nuove forme di partecipazione sociale e politica sembra opportuno segnalare il lavoro di ricerca effettuato presso il Dipartimento di Studi politici dell'Università degli Studi di Roma "La Sapienza", Facoltà di Scienze politiche, sulle nuove forme di partecipazione politica in occasione del forum sociale europeo di Firenze svoltosi dal 6 al 10 novembre 2002. Obiettivo della ricerca è stato non solo quello di individuare le caratteristiche di questi movimenti letti "in chiave di classe politica, per cui si sarebbe venuta a formare una classe intermedia pubblico-privata tra le due classi funzionali esistenti e che compongono il sistema di potere politico-economico delle democrazie di mercato – quella politica che riceve il potere da scelte istituzionalizzate (elezioni e forme analoghe) e la classe economica che riceve il suo potere dal sistema di scambio sul mercato. Questa classe intermedia non riceve il potere né dal popolo, né dal mercato, bensì dal riconoscimento di altri e dalla attribuzione di determinate qualità, per implicita o esplicita reciprocità, e produzione di reputazione". (L. CEDRONI, *Risorse e dimensioni della Movement Society, L'opposizione al sistema politico e istituzionale*, in ID., (a cura di), *Processi sociali e nuove forme di partecipazione politica*, FrancoAngeli, Milano, 2004, p. 8). Ma anche quello di evidenziare le specificità delle figure nodali della *Movement Society*, i cosiddetti imprenditori in movimento, quali "*leader strategici di opposizione, consapevoli di svolgere un ruolo fondamentale nella società che cambia e di avere, in quanto classe intermedia pubblico-privata, una missione civica da compiere per se stessi e in nome e per conto di altri, anche al di fuori del sistema politico e istituzionale*". (*Ibidem*).

una funzione procedurale"[32]. Per questa via, la rappresentanza fondata sul sistema dei partiti, da un lato perde quella sua funzione di identificazione e di mediazione che consentiva in modo competitivo, e pure conflittuale, di costruire la comune identità di una nazione fondata sul pluralismo democratico, dall'altro recupera alcune peculiarità che gli studiosi sono soliti attribuire a alle forme di rappresentanza pre-moderne, ovvero una forma di rappresentanza vincolata ed esclusiva da quegli intersessi particolari che possono essere da coloro che hanno le risorse per proporne la tutela e la soddisfazione. "Nuovi attori monopolizzano la scena politica, detentori della capacità di articolare interessi attraverso l'attività di lobbying, ossia quel processo di comunicazione attraverso il quale si cerca di persuadere il personale pubblico ad accettare i desideri dei loro clienti. Negli Stati Uniti l'attività e la comunità hobbistica vengono addirittura considerati come la terza camera del Congresso"[33].

Dalla rappresentanza alla presentazione.

Nella odierna società della comunicazione, un fattore che incide in misura profonda, persino radicale, sul funzionamento dei meccanismi democratici della delega e della rappresentanza è la presenza del sistema dei mass media la cui evoluzione tecnologica finisce con renderne sempre più invasivo il ruolo e la funzione, arrivando a delineare "un fenomeno pervasivo e polidimensionale che ha modificato la strut-

[32] ID., *La rappresentanza politica ...*, op. cit., p. 155.
[33] ID., *Rappresentanza e partiti politici nella società ...*, op. cit., p. 16.

tura stessa della convivenza politica e le forme del linguaggio politico"[34].

Il linguaggio politico, e più in generale la capacità comunicativa dei rappresentanti politici, ma anche degli stessi cittadini che vogliano farsi ascoltare, costituisce pertanto una risorsa politica fondamentale. Sebbene venga considerato dagli studiosi come un fenomeno secondario, non sembra peregrino ricordare, come fa la stessa Cedroni nel prologo di un suo recente scritto, che "la politica si fa con le parole. Non è solo una battuta, ma un dato di fatto. Gran parte della politica è fatta solo di parole"[35].

La capacità comunicativa è essenzialmente volta non tanto a produrre decisioni, quanto, a elaborare interpretazioni degli interessi collettivi e trova in quella che Habermas definisce "sfera pubblica"[36] il suo ambito privilegiato di declinazione che è al tempo stesso persuasiva e legittimante. "In questo quadro di riferimento la comunicazione non è più caratterizzata da un modello di tipo monologico, unidirezionale, che va dal progetto al risultato finale, ma assume una dimensione policentrica in un trama dialogica che collega tra

[34] *Ivi*, p. 80. La sempre maggiore rilevanza che ha assunto la comunicazione nei sistemi politici occidentali ha portato Manin alla elaborazione del concetto di *"democrazia del pubblico"* come superamento di quella dei partiti, laddove il confronto tra le opinioni pubbliche ha preso il posto di quello tra le ideologie, in un contesto massmediatico particolarmente pervasivo.

[35] ID, *Il linguaggio politico della transizione: tra populismo e anticultura*, Armando, Roma, 2010, prologo, p. I.

[36] Giova precisare che per "sfera pubblica" si deve intendere quell'area nella quale si attivano, con atti tanto linguistici, quanto simbolici, i processi che formano le opinioni volti a influenzare le successive decisioni politiche. Il modello discorsivo di democrazia che deriva dagli studi Habermas, è stato poi ampliato da Ian Hacking, il quale arriverà a sostenere che l'enunciato ha preso il posto della idea. Cfr. I. HACKING, *Linguaggio e filosofia*, Raffaello Cortina, Milano, 1994.

loro tutti i soggetti inseriti nella rete delle relazioni sociali, giuridiche, politiche e istituzionali"[37].

I partiti politici in quanto tipiche istituzioni di rappresentanza hanno pertanto il compito di organizzare la partecipazione e agevolare la comunicazione, realizzando un filtro alla eterogenea molteplicità delle richieste, riducendo e semplificando la domanda sociale che traduce l'opinione e la volontà stessa dei cittadini.

L'importanza della comunicazione politica consiste nel fatto che essa rende in qualche modo visibile quello scambio che sta alla base della legittimazione del processo democratico, scambio che avviene da un lato con l'offerta del cittadino dell'adesione all'idea, alla formula, al programma e quindi in un secondo tempo, del consenso elettorale, dall'altro con la restituzione da parte del partito della rappresentanza e della soddisfazione degli interessi.

In questo senso, allora, è agevole comprendere come la comunicazione politica non sia solo mediatica e si componga di due momenti in reciproca interazione, la comunicazione vera e propria e il feedback o retroazione. Inoltre, ad essa appartengono due processi contigui e spesso sovrapposti, quello "formativo", nella quale si svolge quel processo di *mise en forme* della domanda dei cittadini che i politici cercano di interpretare e soddisfare per tradurre il sostegno in consenso, e quella "informativo", nella quale gli stessi svolgono una attività promozionale rivolta a conquistarsi il favore dell'opinione pubblica in merito al loro operato.

Nella rappresentanza partitica postideologica, l'obiettivo dell'intero sistema di comunicazione politica è quello di ridurre quanto più possibile l'incoerenza che viene a determinarsi tra le diverse fasi dei due processi, affinché il partito

[37] L. CEDRONI, *Rappresentanza e partiti politici nella società …*, op. cit., p. 80.

politico possa efficacemente mettere sul mercato elettorale proprio quelle proposte che vanno incontro alla richiesta contingente. Lo scopo, infatti, non è più quello di alimentare e preservare una cristallizzazione nel lungo periodo della scelta maturata dall'elettore, quanto la cattura della sua preferenza nella precisa frazione temporale offerta dalla tornata elettorale. "La funzione politica e sociale dei partiti si risolve pertanto nella massimizzazione dei voti da ottenere e non nello svolgimento dei programmi politici derivanti da una funzione di rappresentanza ideologicamente coerente"[38].

Per questa via, il sistema dei mass media, non si limita solo a realizzare una rete capillare di diffusione di notizie e informazioni, ma diventa una fonte invasiva di formazione del consenso orientato ai fini politici, dove le tecniche manageriali del marketing pubblicitario hanno il sopravvento sugli ormai obsoleti metodi di propaganda. In questo contesto i partiti politici dimettono le vesti di protagonista della comunicazione politica e riducono sino all'insignificanza la loro presenza tra gli iscritti, i simpatizzanti e l'elettorato di opinione in genere.

Sembra definitivamente tramontato il tempo dei comizi e dei congressi, e laddove questi si continuino a celebrare declinano un rito simbolico piuttosto che un concreto momento comunicativo. "Molte scelte che fino a poco tempo fa si ritenevano esclusivamente politiche, come la formazione di programmi e piattaforme elettorali, la creazione di atteggiamenti positivi, l'orientamento dei cittadini e la propaganda politica, passano ora per il sistema dei media senza essere più controllate dagli apparati di partito. [...] Esso, pur mantenendo la capacità di intervenire dall'esterno per concordare e delimitare i tempi della emissione finalizzata, di confezionare il package politico-elettorale, non ha più la facoltà di

[38] ID., *Partiti politici e gruppi* ..., op. cit., p. 52.

determinare qualità e tipo di consenso, modalità e contenuti della comunicazione politica"[39]. Tutta l'area di influenza si è spostata dalle strutture tradizionali, gerarchiche ed endogene, verso nuove soggettività professionali sciolte da ogni vincolo che non sia negoziale e contingente.

Mentre il programma si riduce ad una mera dichiarazione di intenzioni generiche, volte non tanto ad attrarre, quanto piuttosto a non scontentare la eterogenea pluralità di interessi presenti sul mercato elettorale, il partito con finisce con l'assumere il riflesso, talvolta persino sbiadito, dell'immagine che il suo leader, e l'entourage di quest'ultimo, sanno dare al pubblico. Queste sono infatti le persone che andranno a ricoprire le cariche pubbliche, laddove si producono le decisioni politiche indispensabili all'attivazione del circuito comunicativo, e a queste spetta il compito di tessere la trama di quegli interessi il cui appoggio elettorale dovrà essere successivamente remunerato.

L'affermazione di quella che può essere definita una matrice economica aziendale tanto all'agire quanto al comunicare in politica, è stata accompagnata da un profondo cambiamento della espressione di consenso da parte del cittadino. Al voto di appartenenza estremamente diffuso sino alla fine degli anni Ottanta, oggi è subentrato quello di opinione, caratterizzato dalla estrema fluidità e dinamicità delle preferenze.

Del resto, di fronte ad una tale standardizzazione delle proposte politiche, da rendere irrilevanti le residuali connotazioni ideologiche, le scelte di un elettore finiscono per essere influenzate solo dalla personalità del leader del partito. Che questa sia carismatica, e quindi direttamente espressa dal personaggio in questione, oppure eteroprodotta grazie

[39] ID., *Rappresentanza e partiti politici nella società …*, op. cit., p. 92 e ss.

all'indispensabile ausilio di consulenti di immagine che si avvalgono di tecniche mutuate dallo star system, o, soprattutto che risulti da una preziosa alchimia di entrambe, poco importa. L'immagine del leader, il suo modo di presentarsi e di porsi in pubblico definiscono l'orizzonte comunicativo della politica che si è piegata alle regole dello spettacolo, facendo proprio l'assunto hollywoodiano che il cittadino, come lo spettatore, sia "anzitutto un consumatore di sogni"[40].

Questa fase di transizione non porta con sé solo il rischio che i concreti bisogni, che una volta venivano tradotti in azione politica attraverso il lessico del dogma ideologico, oggi siano ridefiniti dalle proiezioni della società dello spettacolo, ma soprattutto il concreto pericolo che dalla comunicazione ridotta a marketing venga espunta in modo radicale la dimensione culturale dell'appartenenza politica.

Rappresentare la differenza

Da ultimo, non poteva mancare in questo breve saggio che pretende di introdurre alla riflessione sulla rappresentanza di Lorella Cedroni di Lorella Cedroni, un riferimento al tema della rappresentanza paritaria, ovvero quel principio che mira alla realizzazione di una concreta uguaglianza sostanziale tra uomini e donne e di una effettiva presenza di queste nella sfera politica.

Last but not least, verrebbe da dire, vista non solo la passione che Lorella Cerdoni ha dedicato al tema[41], ma anche la

[40] ID., *Partiti politici e gruppi* ..., op. cit., p.55.

[41] A testimonianza dell'importanza che il tema rivestiva per l'autrice, bisogna ricordare che in tutti i testi sin qui citati sono presenti ampi riferimenti al problema, che trova comunque una prima organica ricostruzione in *Rappresentare la differenza. Le donne nelle istituzioni elettive*, pubblicato per i tipi di Lithos, Roma, nel 2001.

sua oggettiva rilevanza, alla luce della situazione particolarmente problematica offerta dalla società italiana. Questa infatti è quella che nei paesi industrializzati segna il maggior divario tra uomini e donne a livello tanto occupazionale e retributivo quanto di avanzamento in carriera e del raggiungimento di posizioni apicali in politica[42].

Lo scopo della sua ricerca non si limita alla denuncia della palese ingiustizia sociale da sanare con una semplice variazione quantitativa, magari attraverso il formalismo giuridico che informa l'introduzione normativa delle cosiddette "quote rosa". Piuttosto sposta l'obiettivo della sua riflessioni alle origini del problema, per arrivare a sostenere che un'autentica presenza femminile in politica non possa essere né autoriflettente, ovvero capace solo di una rappresentanza limitata e parziale, né tanto meno inadeguata perché omologata al modello maschile. Un ritorno alle origini che permettere all'autrice tanto di superare, nella descrizione del pro-

[42] "Il Global Gender Gap Report 2010 , pubblicato dal World Economic Forum nel novembre 2010, ha messo ulteriormente in luce tale distanziamento. Nel Report, il divario tra uomini e donne è misurato in termini di pari opportunità, riferite a quattro principali aree: partecipazione e opportunità economiche; livello di istruzione; potere politico; salute e sopravvivenza. Prendendo in esame 134 nazioni, il Rapporto mette in luce un netto peggioramento del nostro paese rispetto all'anno precedente. L'Italia è passata dal 72° al 74° posto, superata da Malawi e Ghana. [...] Per quanto riguarda la presenza delle donne in Parlamento, a livello internazionale l'Italia occupa il 54° posto su un totale di 188 Paesi, come risulta dalle statistiche elaborate dall'Inter-Parliamentary Union, sulla base dei dati forniti dai rispettivi Parlamenti, entro il 31 Dicembre 2010". Sono i dati forniti dalla stessa Lorella Cedroni nel rapporto di ricerca, realizzato insieme a Marina Calloni, professoressa di Filosofia Politica e Sociale presso la Facoltà di Sociologia dell'Università degli Studi di Milano-Bicocca, dal titolo *Le donne nelle istituzioni rappresentative dell'Italia repubblicana: una ricognizione storica e critica*, presentato il 7 marzo 2011 presso la Camera dei Deputati. (Testo disponibile sul sito della Fondazione Camera.)

blema, tanto le insidie della rappresentanza sociologica, principio in base al quale un'assemblea dovrebbe riflettere in misura proporzionale tutte le categorie sociologiche rilevabili presenti nella società, quanto quella cosiddetta "di gruppo", nella quale, invece, la titolarità della funzione rappresentativa spetterebbe alle donne in virtù delle stesse modalità attraverso le quali viene conferita alle minoranze riconosciute.

L'autrice rileva il vizio d'origine del problema nel tardo riconoscimento di cui hanno goduto i diritti della personalità, i quali, per evitare di essere considerati alla stregua di immunità o di privilegi, dovrebbero essere connessi al semplice fatto di essere persona e non dell'essere cittadino. Un vizio d'origine che gia Sieyès aveva notato, riferendosi a quella *contradiction bizarre* secondo la quale le donne potevano allora diventare regine, ma non avrebbero potuto godere del diritto di voto, né tanto meno di quello di essere elette in Parlamento[43]. Nella conferma di tale disparità nella nuova società politica che andava a nascere dall'epoca delle Rivoluzioni, si finisce così, per evidenziare un ulteriore momento di

[43] "Nello stato presente dei costumi, delle opinioni e delle istituzioni umane vediamo le donne chiamate a portare la corona; ma per una singolare contraddizione in nessun paese si consentirebbe a contarle trai cittadini attivi, come se la sana politica non dovesse tendere costantemente ad accrescere il numero dei veri cittadini, o come se fosse assolutamente impossibile per una donna di essere di una qualche utilità per la cosa pubblica. Sulla base di un pregiudizio che non permette nemmeno il dubbio a questo proposito siamo dunque spinti ad escludere dal numero dei cittadini attivi almeno la metà della popolazione totale". Cfr. *Observations sur le rapport du comitè de constitution concernano la nouvelle organisation de la France*, Versailles, 2 ottobre 1789, in J. E. SIEYES, *Opere e testimonianze politiche*, Tomo I, *Scritti editi*, vol. 1°, a cura di Giovanni TROISI SPAGNOLI, Giuffrè, Milano, 1993, pp. 455 – 488, in L. CEDRONI, *Differenza e rappresentanza politica. Lo spazio delle donne negli organismi elettivi*, in D. PACELLI (a cura di) *La costruzione della differenza fra società e politica*, Effatà editrice, Cantalupa, 2001, p. 152.

continuità tra la rappresentanza moderna e quella premoderna, tema molto caro, come si è visto in precedenza, all'autrice. Per le donne, infatti, il passaggio dallo status di suddite a quello di cittadine non solo non avvenne nello stesso momento in cui si verificò per gli uomini, ma neanche negli stessi termini.

"La rappresentanza politica che si afferma dopo le rivoluzioni del XVIII secolo si basa su criterio elettivo e su uno selettivo; richiamandosi infatti alla nazione, ingloba quegli stessi principi esclusivi – ossia il territorio e il vincolo di sangue – su cui si fonda il concetto di cittadinanza e che costituiscono la giustificazione teorica dell'esclusione delle donne dalla sfera pubblica e da quella politica"[44]. Laddove, evidentemente, per esclusivi, si deve intendere come storicamente riferibili unicamente alla sfera di attribuzioni maschili.

Si comprende allora come la mai completa comprensione e, quindi, rimozione di questo vizio d'origine abbia poi prodotto una socializzazione politica nelle donne orientata, se non addirittura conformata a stereotipi maschili.

Solo superando questa impostazione si comprende come il dato quantitativo rappresenti solo un aspetto secondario del problema, persino marginale e fuorviante se osservato dal punto di vista di Hanna Pitkin, secondo la quale l'attività di un rappresentante o di una assemblea conta più della sua composizione o delle sue caratteristiche personali[45].

In sostanza, non si tratta, allora, semplicemente di accrescere il numero di donne nelle istituzioni rappresentative e di governo, ovvero di eleggere un maggior numero di donne per restituire una più adeguata e congrua rappresentanza a

[44] Ivi, p. 153.
[45] Cfr. H.F. PITKIN, *The concept of Representation*, University of California Press, Berkeley, 1967.

quella che costituisce una buona metà della popolazione, ma di assumere la differenza come elemento di unificazione culturale, politico e programmatico, rendendo la politica un strumento concreto di inclusione e riconoscimento.

MARIELLA NOCENZI

Dalle differenze alle diseguaglianze di genere: una sfida non solo epistemologica per la sociologia

Introduzione

Questa riflessioni intendono convergere su uno dei "temi e problemi che attraversano lo scenario della contemporaneità e sui mutamenti socio-culturali che li accompagnano". Il tema che vorrei proporvi, sulla base di alcuni anni di ricerca, si colloca in quei processi di lungo corso che sono stati anche intuiti dai classici, nonostante ciò non sia a tutti ben noto, e che oggi, per fattori disparati come una maggior sensibilizzazione o il confronto con altre culture, impongono una riformulazione di concetti a lungo utilizzati nella teoria e nell'investigazione sociologica o talvolta in essa poco utilizzati. Una riformulazione che è particolarmente stimolante per la sociologia perché impone un costante e imprescindibile dialogo con altre discipline.

Il tema del genere e delle diseguaglianze ad esso connesse pone essenziali e imprescindibili questioni nel dibattito pubblico e scientifico, che sono sfide all'*immaginazione sociologica*, se solo si pensa al rilievo diverso che da sempre è stato affidato al genere, a partire dal fatto che è stato considerato al massimo un fattore con due sole variabili identificate con il sesso maschile e femminile, concetto anche questo, come vedremo, messo in discussione.

Anche per le questioni di genere si può parlare di un tema su cui incide un "passaggio d'epoca" che la sociologia non può non considerare e rispetto al quale deve porsi come strumento di analisi critica. Si pensi alla lettura dell'attuale crisi economica e culturale fatta attraverso il fattore di genere che ne cambia radicalmente le prospettive e le possibili proposte di superamento.

Nelle seguenti brevi note saranno, pertanto, proposte due linee di riflessione critica:

1. le radici del concetto di genere negli studi sociologici per costruirne l'evoluzione fino alle sfide poste dalla riformulazione nei processi contemporanei che sono altrettanto radicali quanto lo furono nella modernità;
2. la declinazione del concetto di genere per uno dei fenomeni contemporanei più importanti, le attuali crisi economica e sociale, politica e culturale, che di per se costituisce una fase di riformulazione teorica ed empirica. Lo stesso può dirsi anche per fenomeni come i diritti umani globali o la violenza.

1. Le radici del concetto di genere

Rispetto alla presenza del concetto di genere nel pensiero sociologico tradizionale, la sua scarsa trattazione si deve ad una non matura evoluzione dei processi di *differenziazione* innescati dalla modernità ai tempi dei cosiddetti padri della sociologia.[1] Così come Montesquieu non poteva fare l'analisi delle classi operata da Marx, così Comte non poteva sottolineare i tratti distintivi delle identità di genere che non costituivano al tempo oggetto dell'analisi sociologica. Qualche de-

[1] M. FERRARI OCCHIONERO, *Verso una sociologia della donna*, La Goliardica, Roma, 1979.

cennio più tardi sarà Simmel a rilevare come con una maggiore densità di scambi sociali e lo sviluppo della produzione industriale il genere meno affermato a livello sociale ha potuto rompere il suo tradizionale isolamento e differenziarsi dall'altro sesso. Le forme conflittuali che questo mutamento della prima fase della modernità ha prodotto sono state inquadrate negli schemi tradizionali di conflitto. Si tratta di un errore secondo Stuart Mill che nel 1869 in *The subjection of women*[2] accusa Comte di ricorrere solo ancora alla natura e non anche alla cultura per definire il ruolo della donna. Negli stessi anni l'apporto di Spencer fu solo quello di inserire la donna all'interno dei processi di evoluzione dal semplice al complesso e dall'omogeneo all'eterogeneo, sebbene non ne individuò i tratti identitari salienti: suscitava interesse e curioità. Cosa che è invece più evidente in Durkheim, la cui teoria della divisione del lavoro sociale lo porta ad identificare una naturale propensione femminile per le professioni affettive e maschile per quelle intellettuali le quali, senza criteri gerarchici, l'autore attribuisce ad una sempre crescente differenziazione. La modernità, pertanto, sostituendo progressivamente al fattore "natura" quello della "cultura" ha affermato che, in ordine ai valori che orientano la stessa società, si attribuiscono posizioni sociali – si pensi a quelle di sovra e sottoordinazione care a Simmel – nello spazio sociale. É in questa fase della modernità che si comprende come la *natura* ha prodotto la distinzione sessuale, ma il "significato" di questa distizione è un prodotto della *società*. La società analizzata da Simmel è sempre più caratterizzata da "una posizione sociale della donna che ha alcune peculiarità: fra le altre quella di essere donna e quindi di farla classificare con le altre in un concetto generale" (Soziologie) che non le con-

[2] J. S. MILL, *La soggezione delle donne* (1869), trad. di A.M. Mozzoni, a cura di R. Spagnoletti, Roma, Savelli, 1976.

sentiva di promuoversi ed emanciparsi e che poneva come problema aperto il conflitto femminile per la rivendicazione del proprio ruolo. Si tratta di una visione prospettica interessante che in quei tempi aveva parzialmente condiviso Toennies parlando del lavoro extradomestico femminile come elemento destabilizzatore della *Gemeinschaft* e della solidarietà organica. Da allora, i padri della sociologia che si occupano della condizione femminile, lo fanno accentuando il fattore del mutamento che interessa il ruolo femminile nel passaggio dalla sua prevalente identificazione secondo "natura" a quella secondo "cultura". In tal senso si esprime Veblen parlando di "movimento della donna moderna" che agisce per l'emancipazione della sua funzione di valore dipendente da quello maschile. Al contrario, nella visione funzionalistica di Sumner prima e di Parsons qualche anno dopo, il rapporto uomo-donna si snoda lungo l'asse "strumentale-espressivo" che attribuisce ai due ruoli una funzione complementare ma gerarchica. La lettura parsonsiana sottolinea il significato sessuale sulla base del rilievo sociale che detiene: la differenza funzionale fra i sessi ha come fine fondamentale il mantenimento dell'equilibrio della famiglia, ma di fatto esclude le donne dalla vita pubblica, relegandole ad un ruolo incompatibile con la "doppia presenza"[3]: una "woman without identity". L'approccio funzionalista ha accompagnato l'affermazione della modernità fino a quando le profonde trasformazioni avviatesi nel secondo dopoguerra hanno favorito un maggior coinvolgimento della donna, sovvertendo gli schemi del passato, che la vedevano depositaria di un ruolo per lo più limitato alla sfera della domesticità in cui incarnava la positività della stabilità e della permanenza. Nella società industriale la relazione tra economia e famiglia subi-

[3] L. BALBO, R. SIEBERT-ZAHAR, *Interferenze. Lo Stato, la vita familiare, la vita privata*, Feltrinelli, Milano, 1979.

sce un'alterazione grazie alla creazione di istituzioni separate dalla famiglia e finalizzate ad esplicare attività economiche. Il lavoro diventa sempre più un'attività svolta al di fuori della casa, per finalità di tipo economico, vincolando dapprima ulteriormente la donna al suo ruolo riproduttivo e alla cura dei figli secondo il modello parsonsiano. Molti sociologi hanno contribuito a rafforzare l'idea della divisione di genere del lavoro, con posizioni decise, o appena sfumate, a seconda dei casi. In realtà, però, si è progressivamente andato a costruire un differente scenario qualitativo di opzioni e di opportunità per le donne, caratterizzato dai seguenti fenomeni:

- l'importanza crescente attribuita agli atteggiamenti valutativi e alle preferenze personali nelle scelte degli stili di vita delle persone nelle società liberali e moderne (valori autoespressivi);
- l'espansione dei servizi, delle occupazioni *white collar*, che sembrano attrarre maggiormente le donne;
- la creazione di lavori secondari per coloro che non desiderano dare priorità al lavoro retribuito a spese di altri interessi della vita;
- l'introduzione dei contraccettivi che, per la prima volta nella storia, hanno dato alla donna pieno e indipendente controllo sulla sua fertilità;
- le politiche di pari opportunità che hanno sancito per le donne il diritto di accedere a tutte le posizioni, occupazioni e carriere sul mercato del lavoro, grazie alla robusta normativa che vieta a tutti i paesi membri della UE la discriminazione tra i sessi nel mercato del lavoro ed in tutti gli ambiti occupazionali.

Questi cambiamenti non si sono verificati necessariamente nello stesso tempo e automaticamente in tutte le società moderne: il loro timing è stato spesso differente per i paesi europei, ma, quel che è certo, è che essi hanno prodotto ef-

fetti cumulativi e hanno portato le donne a cambiare radicalmente la propria esistenza, acquisendo la capacità di esprimere il proprio capitale culturale ed il loro potenziale creativo in autonomia e libertà.[4] La condizione femminile è cambiata a tal punto che le donne, indicate anche da Sen *et al.*[5] come vere agenti di cambiamento, penalizzate dalla storia che le ha viste confinate al ruolo riproduttivo, hanno sviluppato, ancor più degli uomini, la necessità di autonomizzarsi, di studiare, di trovarsi un lavoro, di fare le proprie scelte, di decidere liberamente se sposarsi o convivere oppure rimanere single, se e quando avere un figlio, di rompere un rapporto che non le soddisfa più, di essere arbitri della loro vita.[6]

Nella definizione dello status femminile quale "posto occupato nella società con l'insieme di diritti e doveri connessi" ha avuto un'incidenza minore il loro ruolo, se con esso si intende il comportamento che singoli e società si attendono da chi occupa determinate posizioni per promuovere l'identità che le stesse donne costruivano. La piena modernità ha portato alla rivalutazione dell'individuo e, con esso, anche delle identità sociali fino ad allora "subordinate".[7]

Questi comportamenti sembrano andare di pari passo con il livello crescente di flessibilità che si è prodotto nella società moderna.[8] L'enfasi sulla soggettività, sull'autorealizzazione, sulla crescita culturale e sulla qualità

[4] A. GIDDENS, *Fondamenti di sociologia*, Il Mulino, Bologna, 2006.
[5] A. SEN, P. FASSINO, S. MAFFETTONE, *Giustizia globale*, Il Saggiatore, Milano, 2006.
[6] C. ARNSPERGER, P. VAN PARIJS, *Quanta diseguaglianza possiamo accettare? Etica economica e sociale* (2000), Il Mulino, Bologna, 2003.
[7] A. TOURAINE, *La globalizzazione e la fine del sociale*, Il Saggiatore, Milano, 2008. J. VÉRON, *Il posto delle donne*, il Mulino, Bologna, 1997.
[8] F. ZAJCZYK, *La resistibile ascesa delle donne in Italia. Stereotipi di genere e costruzione di nuove identità*, Il Saggiatore, Milano, 2007.

della vita ha introdotto una dimensione di libertà che fa da sfondo alle molteplici scelte che si possono effettuare. Ciò nonostante il *gender divide* permane, se si pensa a fenomeni quali un tasso di attività inferiore a quello maschile, differenziali retributivi, collocazione in tipologie flessibili, penalizzanti, una difficile armonizzazione *work-life*, un insostenibile ruolo di *caregiver*. Ciò anche con la persistenza di fattori culturali, come l'"omosocialità", la cooptazione tra uomini, le reti sociali difficili da costruire per le donne che scarseggiano di tempo a disposizione, la penuria di politiche *family friendly* e l'insufficienza di sistemi di welfare che le tutelino. Un primo elemento di radicale discontinuità con i concetti tradizionali, in specie parsonsiani, è quello del "male breadwinner" sostituito dal modello familare "dual earning" nella quale entrambi i partner hanno un lavoro fuori casa e contribuiscono al sostentamento di tutta la famiglia. Ancora, sempre più donne considerano la maternità come un interludio tra due stadi della carriera piuttosto che la carriera un interludio tra compimento degli studi ed eventuale matrimonio.

I sociologi, in generale, hanno, specie in passato, ignorato la specifica questione femminile: quando se ne sono interessati – è il caso dei sociologi del lavoro e delle politiche sociali – è stato solo per paragonarla numericamente all'uomo nella distribuzione occupazionale, per menzionare la differenza di salario o per accennare al duplice ruolo, lavoro e famiglia.[9] La maggior parte di essi ha comunque ignorato quasi totalmente le donne ed i pochi che se ne sono occupati lo hanno fatto in maniera del tutto marginale. Variazioni concettuali sulla base dei fenomeni di cambiamento societale in atto sono, ad esempio, quei mutamenti endogeni che riguardano i

[9] J. WILLIAMS, *Unbending gender: why family and work conflict and what to do about it*, Oxford University Press, Oxford, 2000.

modelli familiari tradizionali, la struttura della famiglia e le sue trasformazioni: aumento dei tassi di divorzi, diminuzione dei tassi di nuzialità e di natalità e formazione in aumento di "famiglie non convenzionali", formate da donne che decidono di avere un figlio per conto loro, dal partner dello stesso sesso e così via. Trasformazioni che contribuiscono sensibilmente alla messa in discussione di identità, di ruoli per i quali si chiede una possibile ri-negoziazione. Questa rinegoziazione, ormai nella società globale, si fonda sul paradigma di diritti umani perché ognuno dei differenti aspetti di un essere umano (fisico, psicologico, morale, spirituale e così via) necessita della medesima attenzione, in quanto lo sviluppo dell'individuo richiede appropriate condizioni sociali, politiche, economiche, culturali ed ecologiche. La concezione di diritti umani adottata oggi ci fornisce il paradigma per comprendere che gli esseri umani sono "esseri sociali": le relazioni con gli altri, un certo ambiente sociale e culturale, sono una condizione indispensabile per lo sviluppo. Il ritardo storico con cui le donne sono arrivate a perseguire lo stato di individui e cittadini dotati di pieni diritti si deve alla condizione di inferiorità economica, di prestigio e riconoscimento sociale, di pregiudizi culturali, malgrado la fine della società patriarcale. Gli stessi studi che se ne sono occupati, a partire da oltreoceano e dai movimenti di femminismo di opposizione, ossia gli *women studies*, hanno tentato di evidenziare l'approccio di genere ponendosi l'obiettivo di definire forme di rappresentazione delle esperienze femminili che conferiscano dignità e potere e riflettano i contributi delle donne allo sviluppo culturale, sociale etc. rivoluzionando i saperi in vari settori e aree disciplinari.

Questi studi e, più generalmente, l'assunzione di un approccio di genere implicano qualche questione conoscitiva e pratica di non poco conto. Dal momento che con un approccio *gender oriented* si è inteso assumere un programma di

interpretazione sistematica e radicale del pluralismo del mondo sociale sulla base di una qualità conoscitiva di tipo differenzialista, occorre chiedersi dove e come si renda possibile una qualche ricomposizione delle differenze stesse attorno ad una realtà sociale intelligibile. La sociologia ha affrontato in modo eterogeneo i processi sociali attraverso l'approccio di genere, al punto che alcuni temi - lavoro, fecondità e famiglia - hanno assunto da tempo prospettive *gender,* costruite all'interno di un dibattito orientato esplicitamente da un'epistemologia femminista, e volte abbastanza indifferenti alle relazioni di genere anche quando prevedono la variabile della differenza di sesso. Per altri temi - istruzione, povertà, prostituzione - l'analisi orientata al genere sembra integrarsi oramai nell'approccio sociologico delle rispettive tematiche generali, producendo anche letture parallele in cui possiamo rintracciare notevoli slittamenti di significato rispetto a quello *gender neutral,* che resta tuttavia dominante. Per quel che riguarda la rappresentanza politica femminile e la salute possiamo registrare sicuramente una crescente specializzazione per ambiti interpretativi paralleli, orientati in senso *gender studies,* i quali tuttavia costituiscono percorsi *a latere,* né integrati né capaci di duplicare il campo della legittimazione sociologica. Ancora, sul tema della violenza domestica e sessuale, anch'esso collocato ai margini del discorso sociologico, si è verificato uno sviluppo totalmente diverso: da un'egemonia epistemologica femminista si è pervenuti alla duplicazione del campo di ricerca a favore del discorso sulla violenza. Si potrebbe concordare sul fatto che luoghi più resistenti del potere simbolico (corpo e proprietà, politica, denaro) per un verso vedono il discorso della differenza di genere meno presente e meno legittimato, per altro verso qui si esplicita maggiormente la rimozione della diversità femminile. Ed è soprattutto su questi temi che il discorso giuridico come quello politico rimangono più sal-

damente ancorati a definizioni *male dominated*. Ma non si tratta di terreni impermeabili al cambiamento.

Resta in ogni caso aperto, anche sul piano dell'utilizzo delle acquisizioni empiriche, il problema del rapporto tra la costruzione di indicatori, le ridefinizioni concettuali ed il potere simbolico acquisito ipoteticamente dal nuovo linguaggio nell'ambito dei paradigmi dominanti nella ricerca sociologica. Ad esempio, la ricca produzione di indicatori di differenze di genere sull'organizzazione dei tempi della vita quotidiana ha prodotto una maggior articolazione delle tipologie di rilevazione, soprattutto per quel che riguarda le dimensioni del tempo di cura delle persone.

Tutti questi ed altri fenomeni mettono in discussione lo stesso tradizionale concetto di genere delineatosi nella piena modernità, ossia processo di costruzione sociale delle differenze sessuali, quindi mascoline e femminili, in un modello binario che ha reso uomini e donne molto più diversi per aspetti culturali che naturali. L'attuale riflessione di adeguamento del concetto ai processi in corso si muove lungo tre direttrici teoriche che hanno abbandonato la subordinazione femminile e la centralità della natura:

- teoria di tipo individualista, per cui la diversità di genere è un attributo costitutivo degli individui che si costruisce con la socializzazione: si apprende e si fa propria all'interno di un sistema premiale/sanzionatorio
- teoria di tipo fenomenologico, secondo cui le differenze di genere sono il risultato dell'interazione sociale: uomini e donne contribuiscono a produrre e riprodurre le loro identità nelle relazioni di genere
- teoria delle *gendered institutions* o istituzioni sociali deputate della produzione e riproduzione delle differenze di genere, imponendo regole, modelli e atteggiamenti valutativi sulle diverse condizioni di genere. Si tratta di istituzioni messe a dura prova, anche per altre problematiche sociali,

ma che, rispetto alle sfide sociologiche, costituiscono gli scenari in cui prendono forma le sempre nuove identità di genere. In tal senso, si può cogliere non soltanto la diversità culturale che istituzioni e atteggiamenti valutativi producono in contesti culturali diversi, ma anche ribaltare il modello univoco di diseguaglianze a sfavore delle donne (si pensi all'istituzione sanitaria con il differenziato protocollo di patologie cui i due generi sono più vulnerabili per comportamenti sociali e non solo per caratteristiche biologiche).[10]

Seguendo questi canali interpretativi anche l'ultima frontiera dell'analisi del mutamento dell'orientamento sessuale di un individuo ha guardato agli atteggiamenti omosessuali e bisessuali in modo esclusivamente non sanzionabile rispetto al prevalente orientamento eterosessuale. Al punto che, per la sua ricaduta in termini normativi e politici, anche lo status ufficiale di transgender acquisisce, al pari degli orientamenti sessuali, un rilievo culturale e sociologico, ora *in fieri* e, nei prossimi tempi, centrale nella teorizzazione sul genere. Ciò perché nell'orientamento sessuale è ormai acclarata la presenza di una componente identitaria soggettiva e di un comportamento oggettivo, quest'ultimo di rilevanza sociale per costruzione e significato. Oggi, specie grazie ai gruppi GLBT, diffusi in tutto il mondo, non solo occidentale, se ne sottolineano gli aspetti normativi associati ai diritti paritari in certi ambiti (si pensi al matrimonio e alla ereditarietà dei beni) e specifici in altri (l'inseminazione artificiale o l'adozione per due padri o due madri per la genitorialità), oltre alle discriminazioni che colpiscono coloro che hanno orientamenti sessuali e di genere non tradizionali (i casi di omofobia e bullismo sono i più evidenti, ma anche le discriminazioni sul posto di lavoro per orientamento sessuale che è esplicita-

[10] M. FERRERA, *Il fattore D*, Mondadori, Milano, 2008.

mente contrastato dal legislatore europeo). Senza considerare, poi, che l'ultima identità sociale che si sta diffondendo è quella *queer*, associata a soggetti che rifiutano tutte le norme dominanti e fra queste anche quelle che prescrivono un'identità, specie di genere e con essa il diritto al matrimonio o alla genitorialità, viste come istituzioni eterosessuali e inegualitarie. Già nella terminologia che stiamo utilizzando, oltre che nella scarsa raccolta di dati che misurano questi fenomeni, la sfida alla teoria e alla ricerca sociologica sono poste.

2. La declinazione del concetto di genere

Il secondo punto critico di queste riflessioni è la lettura delle più recenti trasformazioni sociali attraverso il concetto di genere, guardando ad un caso di studio specifico, quello dell'impatto dell'attuale crisi economica e sociale.[11] La crisi ha prodotto effetti alterni sulla condizione di cittadini e cittadine, annunciando uno scenario diversificato in termini di genere che va evidenziato e approfondito in tutti i fenomeni connessi a questa forte recessione.[12] La crisi ha finora colpito in modo forte settori produttivi come l'edilizia e l'automobile che presentano un'occupazione prettamente maschile. Ciò spiega perché la disoccupazione maschile sia cresciuta più di quella femminile in una prima fase (2008/2011) e perché, quindi, si sia verificata solo apparentemente una positiva riduzione del divario tra i tassi di disoccupazione maschile e

[11] F. BREZZI, M. FERRARI OCCHIONERO, E. STRICKLAND, (a cura di), *Equal Opportunities and Human Rights. International Conference*, Università di Roma Tor Vergata Editori Laterza, Roma, 2009.

[12] IRES, *Crisi economica e donne nel mercato del lavoro*, IRES, Roma, 2009. ID., *Un mercato del lavoro sempre più "atipico": scenario della crisi*, Rapporto di ricerca 8, 2011.

femminile. Una fra le più dirette conseguenze è la maggior frequenza con cui i nuclei familiari sono sostenuti solo con redditi da lavoro femminili, generalmente molto contenuti. Un altro effetto della crisi è individuabile nell'assunzione di molte lavoratrici ad un'occupazione part-time. I contratti part-time, in forte diffusione fra le occupate, non attestano una libertà di scelta delle donne nel mercato del lavoro, ma una duplice forma discriminatoria a loro svantaggio. Da un lato, infatti, i datori di lavoro preferiscono attribuire alle donne questa forma contrattuale piuttosto che quella tradizionale a tempo pieno e, dall'altro, le stesse trovano in un orario ridotto – pari al reddito che percepiscono – l'unica soluzione per la conciliazione fra tempi di lavoro e tempi familiari, a loro prevalente appannaggio. Tornando, poi, alle misure economiche che molti Stati hanno assunto prediligendo una strategia di riduzione della spesa pubblica, c'è da considerare che proprio il pubblico impiego più prontamente ha visto diminuire le assunzioni e non ha reintegrato le risorse umane uscite per pensionamento. Le donne, di conseguenza, sono state i soggetti più penalizzati perché questo settore è da sempre connotato dalla massiccia presenza di occupate specie in questa seconda fase della crisi (2011/2013).[13] Anche in questo caso si è prodotto un duplice effetto negativo per le donne, da una parte destinatarie di contratti di pubblico impiego, quando disponibili, sempre più precari (a progetto, a termine, non standard). Dall'altro esse risultano penalizzate da una contrazione dei servizi pubblici (asili nido, istruzione, sanità ecc.) di cui sono le principali fruitrici dirette e indirette: generalmente, i servizi pubblici costituiscono un valido supporto ai bisogni della famiglia dei quali, quando i servizi

[13] ISTAT, *Rapporto annuale 2013. La situazione del Paese,* in www.istat.it, 2013. World Economic Forum, *The Global Gender Gap Report 2013*, in www.weforum.org, 2013.

dello Stato sono carenti o assenti, si fanno carico soprattutto le donne. Quelle dei contratti di lavoro non standard, del part time e della segregazione orizzontale dei settori produttivi (*female intensive*) non sono le uniche trappole in cui la crisi ha costretto le donne, specie se giovani, se molto istruite, e quindi con obiettivi occupazionali molto alti e, per l'Italia, abitanti nel Meridione. Per gran parte delle donne occupate la crisi ha peggiorato la pregressa condizione, molto diffusa, di "lavoratrici invisibili" nel sommerso, senza alcuna forma di protezione sociale contro le conseguenze della crisi: purtroppo, di questo fenomeno si possono avere stime, per quanto attendibili, non comparabili a dati che possano sollecitare mirati interventi politici. L'assunzione del criterio secondo cui la crisi può essere superata proprio a partire da una risoluzione delle criticità diventate strutturali già prima della recessione e da questa cristallizzate non ha dato finora gli esiti sperati. Ciò a giudicare dalla difficoltà del legislatore italiano a tradurre in legge programmi di valorizzazione del lavoro, dell'impiego del capitale umano e del miglioramento della qualità della vita delle donne, ossia i principali fattori di disomogeneità rispetto agli uomini.[14]

Fra i vari tentativi si vuole dare qui conto della proposta di favorire l'occupazione femminile – e con essa promuovere le competenze delle donne e i redditi individuali e familiari ad esse connesse – attraverso un'imposizione fiscale sul reddito da lavoro favorevole alle donne. Se in questo modo, infatti, si pensa che sarebbe compensata, per mantenere una parità di gettito, da un aumento della imposizione sul reddito da lavoro maschile, la proposta può essere criticata per via di un metodo che utilizza fondato sull'inefficacia e l'iniquità. Infat-

[14] M. L. PRUNA, *Donne al lavoro*, Il Mulino, Bologna, 2007. M. ROSSILLI, (a cura di), *I diritti delle donne nell'Unione europea. Cittadine, migranti, schiave*, Ediesse, Roma, 2009.

ti, come molti altri strumenti fin qui sperimentati per evitare disomogeneità di genere per la partecipazione nella società e nel mercato del lavoro, anche questa proposta non risolve le criticità causanti le differenze, in particolare gli ostacoli di tipo culturale alla domanda e all'offerta di lavoro delle donne e le difficoltà strutturali che non consentono alle donne di risolvere la loro duplicità di ruolo, pubblico e familiare. Come osserva la Saraceno, peraltro, l'abbassamento dell'aliquota fiscale per le donne occupate "non riuscirebbe a compensare i costi di sostituzione del lavoro domestico e di cura, soprattutto, di nuovo, tra chi ha redditi da lavoro più bassi". [15]

L'iniquità di provvedimenti simili di valorizzazione delle donne è, però, soprattutto, nella inesistente considerazione delle diverse condizioni familiari, di istruzione e di partecipazione sociale delle donne associate alla loro condizione professionale. Ad esempio, l'alta incidenza dell'occupazione femminile nei nuclei familiari ad alto reddito e fra le donne con un elevato livello di istruzione comporterebbe una redistribuzione del reddito dalle famiglie con meno risorse a quelle con più risorse perché nelle prime persiste una più alta occupazione maschile.

Un'alternativa di proposta, ad esempio, sarebbe quella di valorizzare in termini economici il lavoro di cura delle donne con contributi figurativi, che, quindi, le ricompenserebbero del lavoro non retribuito svolto, sia come mamme che come nonne, perciò nell'intero percorso di vita nella funzione di *caregivers*, oppure assegnare un credito di imposta più alto per le spese per servizi di cura sostenuti. Ciò favorirebbe il ricorso delle donne a figure professionali che le affianchino nel lavoro di cura familiare, liberando tempi e risorse per la propria occupazione e creando nuovi posti di lavoro per le

[15] C. SARACENO, *Meno tasse per le donne: inefficace e ingiusto*, in «La Voce», www.lavoce.info.

donne impiegate nel settore terziario dei servizi. Ampliare gli investimenti pubblici e privati già solo nei servizi di cura avrebbe, in questo modo, un duplice effetto benefico, facendo aumentare la domanda di lavoro femminile, allargare la base imponibile e riattivando il circuito economico del Paese. Un analogo percorso di riforma riguarda le politiche previdenziali come è noto con le proproste di modifica dell'età pensionabile diversificata per uomini e donne.

Non si trascura, nella conclusione di queste riflessioni, l'essenziale approccio con cui queste proposte, a partire dalla lettura di misure e di valutazione dell'impatto della crisi, vanno lette: quello culturale. Solo applicando una lettura di tipo culturale all'avvento e alla definizione della crisi, oltre che all'impatto del fenomeno possibile tentare di intravvedere un suo superamento.[16]

I vincoli e gli stereotipi che ancora fanno persistere le disomogeneità fra donne e uomini sono di natura culturale e si riflettono nell'ambito economico, politico, sociale. La stessa rimozione di stereotipi e vincoli culturali va concepita in termini altrettanto culturali[17], perché, come emerge fortemente dalle considerazioni fin qui svolte, la stessa crisi attuale, prima che economica e finanziaria, è il risultato di squilibri di tipo culturale giunti alla loro massima espressione. E questa è la sfida massima che la sociologia deve – e non può – cogliere.

[16] F. MOLFINO, *Donne, politica, stereotipi. Perché l'ovvio non cambia?,* Baldini & Castaldi, Milano, 2005.
[17] BENHABIB S., *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*, Bologna, il Mulino, 2005.

INDICE

FEMININUM INGENIUM pag. 3
Presentazione della Rivista di ROBERTA FIDANZIA

ANGELA ALES BELLO
IL CONTRIBUTO DI EDITH STEIN ALLA PSICOLOGIA pag. 9

AURORA ALMADORI
MUTILAZIONI GENITALI FEMMINILI: CULTURA O VIOLAZIONE DEI DIRITTI UMANI? pag. 27

PINA AMARELLI MENGANO
AMARELLI. UNA STORIA DI FAMIGLIA pag. 41

PAOLO ARMELLINI
IL PROGRESSO NELLA VISUALE FILOSOFICO-POLITICA DI MARIA ADELAIDE RASCHINI pag. 47

PAOLA GIACOMELLO
EFFETTI DEL CAPITALE UMANO E DELLA FECONDITÀ SULLA CRESCITA ECONOMICA E SULLO SVILUPPO UMANO pag. 71

MARIA MERCEDE LIGOZZI
LA "PERSONA" E L'"ALTRO" NELL'ANTROPOLOGIA
FILOSOFICA DI MARÍA ZAMBRANO pag. 115

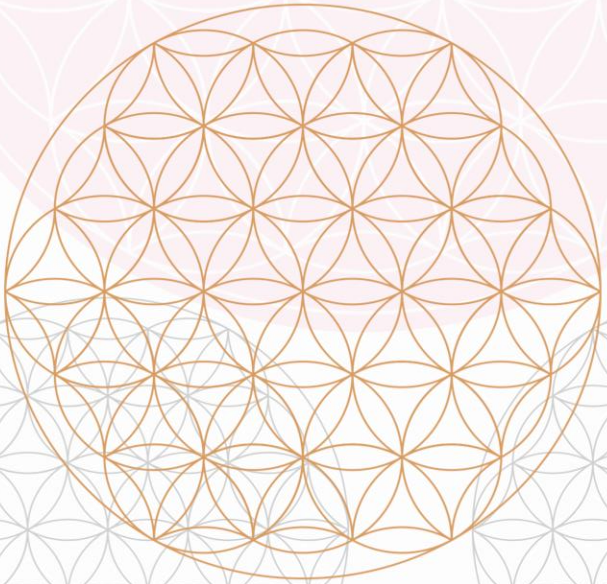
LUCA MENCACCI
LA METAMORFOSI DELLA RAPPRESENTANZA
NEGLI STUDI DI LORELLA CEDRONI pag.145

MARIELLA NOCENZI
DALLE DIFFERENZE ALLE DISEGUAGLIANZE DI GENERE:
UNA SFIDA NON SOLO EPISTEMOLOGICA PER LA SOCIOLOGIA pag.173

INDICE pag.189

Finito nel mese di marzo 2017 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 solleticare l'interesse speculativo e stimolare argomentazioni alternative alle proposte più diffuse.



CSFI
Centro Studi Femininum Ingenium

Inserito in Collana
nel marzo 2020