

PENSIERO FEMMINILE E NUOVO IMMAGINARIO POLITICO:
A PARTIRE DALLA NASCITA
Marisa Forcina*

Abstract: In this essay, starting with some of Françoise Collin's analyses and, as an example, the narrative that Western culture has made of *birth*, we try to define the concept of *imaginary*. From our analyzes, it emerges that imaginary doesn't coincide with the set of images to which it refers: in fact, it does not match with the utopia or dystopia of a future or symbolic world. The imaginary resorts to the symbol only to discards any objectifying understanding of the symbol itself, which hermeneutic reflection always makes possible. The imaginary allows the prophecy of consciousness, which is never external to its archaeology, as its creativity and praxis are never extraneous to its receptivity. Active life keeps the space of the imaginary and its transcendence opened and maintains this openness without ever reducing the real to the uniqueness of a model or an identity.

Keywords: Françoise Collin, birth, imagination, identity and difference.

Commentando Blanchot, Françoise Collin scriveva che per comprendere un'opera o un testo letterario non basta mai una interpretazione determinata, perché la ricchezza del testo non è in ciò che dice, ma in ciò che dà da pensare e da fare, in ciò che il testo dona aprendo al senso e al pensare e all'agire. Possiamo dire che tale dono per il pensare e l'agire è l'immaginario. In altro contesto Collin (1996) aggiungeva che le donne sono state assenti sul piano della creazione, perché non si sono trovate storicamente nelle condizioni necessarie per elaborare un proprio immaginario, una propria creazione, per poterla formulare in opere e farne oggetti trasmissibili, nonostante in vari modi abbiano dato testimonianza di sé. Sono affermazioni che contribuiscono a chiarire ciò che si intende come immaginario, che non è un concetto o un'idea, ma il contesto nel quale si avvalorava una determinata prassi.

* Professore Associato di Storia delle Dottrine Politiche dell'Università del Salento.

L'immaginario, infatti che non coincide con l'insieme delle immagini di cui è costituito o alle quali si rifà, né coincide con l'utopia o la distopia di un mondo che verrà o con i simboli di cui esso si nutre. L'immaginario ricorre al simbolo, ma per permettere di scartare ogni comprensione oggettivante del simbolo stesso. Potremmo aggiungere che, allo stesso modo del testo letterario, i fatti e la portata di un evento e persino l'agire non sono mai riducibili a un senso univoco. Solo l'arroganza di pochi interpreti o commentatori ha potuto pretendere che l'interpretazione (interpretazione che ovviamente coincide con la propria) gettasse sull'oggetto una luce decisiva e esaustiva. Non soltanto l'opera o ciò che avviene, ciò che chiamiamo realtà di un accadere, non si chiude in una interpretazione definita, ma non si chiude nemmeno alle interpretazioni complementari, effettive o possibili che essa suscita. L'opera resta sempre aperta a altre opere e a altre azioni non perché l'autore o i fatti siano sfuggenti o interscambiabili, ma perché il lavoro della riflessione ermeneutica è invece sempre possibile. Ed è possibile perché, come diceva Collin, l'immaginario consente la profezia della coscienza che non è mai esteriore alla sua archeologia, come la sua creatività e la sua prassi non sono estranee alla sua ricettività¹.

La vita attiva, come la letteratura, tiene aperto lo spazio dell'immaginario che non è mai riducibile all'unicità del modello, del marchio di fabbrica e non costituisce nemmeno una ulteriore unità, perché l'immaginario è irriducibile a una identità, e tuttavia la evoca senza ridurla a una relazione dialettica. Tale rifiuto dell'unità e dell'unicità non significa lo spostamento sulla differenza considerata come risorsa. Perché il diverso si articola all'uno e condivide con questo la positività della determinazione. L'immaginario, infatti, si articola tra l'uno e il due, la sua regione si situa in quell'intervallo e relazione che avviene tra l'uno e il differente, senza essere l'espressione determinata e nemmeno la mediazione o il mediatore tra l'uno e l'altro.

In un tale orizzonte potremo cercare di delineare come alcune autrici abbiano tentato di spostare l'immaginario politico della nascita, al di là dell'utilizzo del racconto o romanzo dove la singolarità potrebbe essere presa come esempio, al di là della dimensione metafisica o fisica, o dell'essenza o della formula biochimica che potrebbe spiegare *che cosa* è la nascita. Senza farne una questione di storia che racconta processi e passaggi, genealogie e eredità, e senza esaminarla esclusivamente dal punto di vista morale, come una questione riguardante scelte individuali o più o meno condivise come

¹ Françoise Collin, *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, Gallimard, Paris 1971, ed. TEL 1986, p. 161.

quelle dell'agire etico volto verso un fine, e senza ridurre la nascita a una questione che riguarda la moltiplicazione della specie o la sua dimensione sociale e ripetuta, numerabile e statisticamente prevedibile e controllabile, per comprendere il senso del nascere e del mettere al mondo hanno cercato di decostruire un vecchio immaginario politico e edificarne uno nuovo: ossia un orizzonte dove la politica, arendtamente, è considerata non come l'essenza dell'umano (non dimentichiamo la definizione aristotelica dell'uomo come *zon politikon*-animale politico) né come amministrazione degli interessi, ma come l'attività dell'essere insieme, del mettersi in relazione, cioè l'attività della *con-divisione*. A partire da questo immaginario politico la nascita si iscrive come origine, prosecuzione e continuità di questo essere insieme. E contemporaneamente è lacerazione di questo essere insieme attraverso la *con-divisione* dell'unità viscerale dell'Uno. La nascita mostra, persino fisicamente, ciò che è il dato e il fatto della con-divisione (politica). Quindi la nascita rappresenta e sintetizza il nucleo essenziale della politica intesa come il luogo delle spinte che inducono al consenso o al conflitto, alla divisione in ciò che è non tanto il sociale e/ o la società, ma in ciò che è il "fra" noi – che è la dimensione dell'immaginario in politica- in ciò che ci tiene insieme e che anche ci divide.

Politica è ciò che con-dividiamo (fra noi). E, insieme a questo, è ciò che ne va di noi. Del nostro futuro e della nostra storia.

Il condividere richiama il dividere messo in atto dal potere, e nello stesso tempo ne svela i trucchi². Trucchi che cominciano con la filosofia e finiscono nell'economia.

Per quanto riguarda i trucchi filosofici, questi sono stati attivati dalla filosofia come nel gioco delle tre carte. Metafisica, logica e storia: ogni volta la filosofia ha puntato su una sua carta, ma ogni volta la carta vincente non

² Sul trucco costitutivo del patriarcato incarnato dal berlusconismo, Ida Dominijanni ha pubblicato un volume che mette in luce con chiarezza la concezione della libertà in tempi di governamentalità neoliberale. L'autrice, riattraversando i nessi tra privato e pubblico, personale e politico, ha mostrato come l'esperienza storica del berlusconismo non sia stata un fatto anomalo nella e della politica, ma abbia messo in scena l'immaginario politico del patriarcato incarnandone le movenze essenziali e mettendo la maschera del padre costituente. Di fronte a questo trucco che ha investito l'immaginario politico non serve – sostiene l'autrice – una cooptazione femminile gratificante e neutralizzante, ma un'altra immaginazione politica. Il pensiero della differenza sessuale che per sua stessa costituzione si sottrae alle rappresentazioni date, è proposto non come nuova generazione del pensiero, ma per la sua costitutiva generatività, capacità di far nascere nuove e più chiare visioni del reale che il pensiero della differenza femminile e forse anche di quella maschile, portano con sé. Cfr. Ida Dominijanni, *Il trucco. Sessualità e biopolitica nella fine di Berlusconi*, Ediesse, Roma 2014.

era là. Ogni volta la nascita è stata espunta dalla carta vincente e la filosofia ha lasciato intendere che bisogna cercare altrove, in un altro fondamento. La nascita è diventata carta vincente nell'economia, ma anche lì, come vedremo, c'è un trucco. È il trucco che si nasconde nel modo di pensare la riproduzione appiattendola non soltanto semanticamente ma simbolicamente sul medesimo paradigma della produzione.

Tra produzione e riproduzione

Perché, come chiariva Françoise Collin, quando la filosofia, sterilizzando ogni immaginario, assume a paradigma il *meccanicismo*, compreso quello della volontà che meccanicamente innesca *processi* logici e morali, i risvolti sono anche economici, e riguardano un modo di intendere l'economia e con essa la produzione. Il meccanicismo che innesca un processo attiva uno sviluppo puramente strumentale. Se questa modalità strumentale e meccanica entra o viene fatta entrare, viene immessa, nei processi naturali “si genera una ingegneria della vita che ha la stessa portata della bomba atomica”. Già nel numero 2 de *Les Cahiers du Grif* (febbraio 1974), in un articolo il cui titolo è già un programma: *Pour une socialisation du sein maternel*, con grande lucidità Collin distingueva tra un periodo, lontano nella storia, quando produzione e riproduzione non erano ancora distinti e la produzione era fatta essenzialmente di cultura allevamento e tessitura e apparteneva alle donne, e l'altro periodo in cui produzione e riproduzione si sono distinti.

Nell'economia del capitale, quella dove produzione e riproduzione sono state strutturate in modalità ben distinte, la donna, votata alla riproduzione, si è trovata a essere comunque assegnata al focolare. “Ma essa non regna sul focolare, lo incarna. Intorno a lei, si intreccia tutto un universo di nutrimento e riposo che non è che l'estensione del suo proprio corpo e che crollerebbe se lei gli sottraesse la sua presenza”. Collin aggiungeva: “È necessario che ogni sera uomini e bambini, più uomini che bambini, possano rientrare in questo corpo e riprendere la postura fetale, da cui scuola fabbrica e ufficio li ha strappati”³.

Denunciava così l'immaginario del capitalismo che aveva generato l'alienazione di un corpo che non si richiude su se stesso e che è “sempre altrove”, in una trascendenza alienante. Non negando il progresso e l'aiuto

³ Françoise Collin, *Du privé et du publique*, in Hannah Arendt, “Les Cahiers du grif”, n. 33 (1986); ried. Tierce, Paris 1991.

che le macchine e la scienza, sino alla produzione dell'energia atomica, hanno portato all'umano, e non negando che tanti sono stati gli aiuti che sono venuti alle donne dal progresso meccanico e industriale e dal loro inserimento nel mondo del lavoro produttivo, denunciava che "mentre tutte le altre funzioni si spostavano, le donne rimanevano 'al loro posto' con la gestazione e la messa al mondo".

Anzi, aggiungeva che quando anche la natura ha potuto essere padroneggiata, attraverso tutta una serie di dispositivi dalla contraccezione all'aborto e altri mezzi più efficaci, si è compiuta una sempre maggiore strumentalizzazione della nascita, al punto che si è arrivati a pensare la nascita persino totalmente al di fuori dal ventre materno. In questo modo, già all'inizio degli anni '70, metteva in evidenza il nuovo immaginario che comportava una radicale svalutazione simbolica che proprio le donne stavano subendo attraverso la nascita sempre più medicalizzata, separata e espropriata dai loro corpi. La soluzione, è evidente, non era un ritorno indietro, verso un'oscura e chiusa gestione della nascita e del materno in una socialità esclusivamente femminile, perché: "Niente si oppone a che gli uomini, le istituzioni, la società rivestano questo ruolo assumendone le funzioni".

Ciò che Collin già denunciava era il fatto che coincidessero gli interessi maschili con quelli che venivano definiti sacri e gli interessi definiti sacri con quelli del capitale e del patriarcato. La strumentalizzazione e la meccanizzazione del nascere e mettere al mondo può apparire, diceva, come un guadagno e come una perdita. "È una perdita nella misura in cui la mediazione del materno, come ogni altra mediazione, è fatta nell'ottica di una strumentalizzazione e non di una vera socializzazione".

Ci faceva così comprendere che quando vengono differiti i compiti (alla scuola, alla città o a qualche altra donna), ma non il ruolo, ci troviamo davanti a una colossale caricatura.

L'immaginario politico dell'essere madre e il suo mettere al mondo non si è esteso a tutto l'universo, lamentava Collin, ma si è ridotto. Invece di acquistare simbolicamente centralità e senso, la madre la nascita e il materno sono stati ridotti a funzioni espletabili episodicamente da chiunque. Con il risultato che il nascere è stato totalmente assente dalle nostre strutture culturali. Perché la cultura del capitale, incapace di fare del pubblico una estensione del privato, ha consegnato le donne al puro privato. E il privato ha identificato le donne con il loro corpo. Le ha immobilizzate. In una residenza forzata, possiamo dire, è stato loro concesso di stipulare uno o più contratti, ma proprio con il contratto è stata definitivamente distrutta l'essenza del nascere, la cui origine è sempre stata nella gratuità, nel piacere, nello scambio

mutuo. Il principio che ha mosso questo inganno culturale è stato invece nel fatto che il capitale ha messo al primo posto la relazione mezzi-fini, la volontà che realizza libertà: sono libero perché posso fare quello che voglio e posso comprare quello che voglio. È soltanto una questione di mezzi. È così che, anche riguardo al nascere, il capitale ha sostituito l'investimento e il guadagno al principio del piacere che, invece, è sempre gratuito.

Dunque, sarebbe un inganno considerare la nascita all'interno di un immaginario che riguarda esclusivamente i corpi e la scienza e soprattutto le donne che, come quelli, sono state assimilate da sempre alla natura, perché la nascita è una questione che riguarda la costruzione di un immaginario che investe la cultura e soprattutto la politica.

È stata Hannah Arendt a svelarci l'inganno, mostrandoci come dobbiamo imparare a considerare la nascita. Questa non è solamente un dato e un fatto –meccanico– che richiama una data, un tempo e una storia, la nascita è molto di più: è una categoria. Non solo, è una nuova categoria assolutamente non prevista dal pensiero tradizionale anzi, è la categoria centrale del pensiero politico: “La natalità e non la mortalità può essere la categoria centrale del pensiero politico in quanto si distingue da quello metafisico”⁴.

Con questa affermazione spiazzante Arendt smontava il meccanismo e nel 1958 insegnava quello che potrebbe essere considerato un paradosso: è a partire dalla politica che bisogna ripensare la filosofia.

E lo faceva a partire dalla nascita. Un nuovo immaginario era stato avviato.

Tra dolore e risorsa. La nascita strumentale

A metà del '900 Arendt, dunque, scompaginava il modo di leggere la filosofia e la politica e ne svelava il trucco. Il suo non era soltanto un rivolgimento nelle categorie e negli strumenti per pensare e leggere il reale, era una rivoluzione sostanziale che apriva alla considerazione della politica non come organizzazione istituzionalizzata ma come ciò che vien fuori (nasce) dall'essere insieme, e che si manifesta non come tornaconto ma come *interesse* che, nella sua nuova accezione semantica, con lei diventava *essere tra, stare tra*. L'essere in relazione attiva veniva così indicato come ciò che costituisce e realizza lo spazio autentico della politica.

⁴ Hannah Arendt, Hannah, *The Human Condition*, trad. it. *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1989, p.8.

La politica, persino nella sua connessione con la legge, si apriva con Arendt a un'altra misura e non aveva più bisogno di essere considerata in base alla categoria dell'utilità e del numero, come era avvenuto da Platone a Hobbes. Platone ne *La Repubblica*, libro I- per voce di Trasimaco, aveva indicato giustizia e diritto come l'utile del più forte: "è il più forte a dettare legge secondo i propri interessi, e quindi a essere felice". Per Trasimaco la prima e prioritaria mossa per essere felici era riposta nel fare i propri interessi, assicurando l'egoismo politico contro ogni forma e possibilità di riconoscimento di istanze altrui o di nascite di altrui desideri e bisogni.

A Hobbes l'unica nascita che interessava era la nascita dello Stato. Nel Leviatano il potere non viene da Dio ma dai sudditi che hanno rinunciato alla propria libertà in cambio della sicurezza di una vita senza conflitti e desideri, e perciò definita pacifica, in realtà resa completamente sterile e atrofizzata.

Nell'immaginario del filosofo di fronte alla nascita di qualcosa di nuovo bisogna per forza cancellare qualcosa altro. Perché per la filosofia tradizionale la nascita o porta dolore e sacrificio, anche nella forma della rinuncia che è un'abdicazione e un farsi da parte, oppure è cosa buona per accrescere le risorse, per fare un patto o un contratto e - da quello sociale a quello economico (lavoro), alla PMA (procreazione medicalmente assistita) - tutto si derubrica nella formula dello scambio: dove però è già presente il primo trucco del capitale, perché lo scambio non è pari, tra Denaro che compra una Merce ma, come nel *1° libro del Capitale*, tra Denaro che compra una Merce che a sua volta genera Denaro (D') diverso e accresciuto rispetto al primo. Con un suo di più.

Infatti, la nascita nella nostra cultura occidentale è stata percepita o come fonte di dolore o come fonte di interesse economico. Dal *partorirai con dolore* all' *Homo non sibi se soli natum esse meminerit, sed patriae, sed suis* (l'uomo ricordi di non essere nato solo per se stesso, ma per la patria, per la sua gente, i suoi), nella nostra cultura la nascita è stata sempre considerata o condanna o risorsa economica.

Risorsa economica perché l'incremento delle nascite, legato a produzione e consumo, è stato letto come *problema demografico* da incrementare o da risolvere; la nascita è stata inoltre vista anche come risorsa politica, ossia occasione di salvezza per quella idea di madre-patria che ha avuto sempre bisogno di essere garantita dal buon numero dei suoi figli-cittadini-soldati. Un immaginario politico in cui la dimensione strumentale ha sostanzialmente svalutato la nascita e le donne, fingendo di riconoscere a loro un valore maggiore.

Ulteriore svalutazione della nascita è stata data dall'orizzonte in cui sono stati iscritti gli umani, definiti, non soltanto nella cultura greca, come *i mortali* e come coloro la cui sorte finale è quella heideggerianamente segnata dal loro "essere per la morte".

Sino alle riflessioni arendtiane non sembrava davvero esserci posto per un immaginario politico dove la nascita non fosse strumentale, produttiva, funzionale a un progetto che considerava l'uomo e la sua stessa nascita come un dato e una cosa tra le altre, un oggetto da manipolare e svilire simbolicamente.

In questa prospettiva l'umano e la sua nascita sono stati visti come funzionali a essere prodotti, fabbricati, costruiti al pari delle altre cose; oppure esposti mostrati e esibiti e anche amati al pari di altri oggetti, o al contrario negati, interrotti, cestinati, scartati al pari di qualunque altro oggetto. La condizione umana, a cominciare dalla sua nascita, in questa prospettiva è stata comunque quella di essere soggetta a un uso, di essere usata per un fine, al pari di ogni altro oggetto d'uso.

Bariona: la libertà di mettersi contro

Uno degli esempi più significativi e più riassuntivi di tutto questo immaginario politico che ha utilizzato la nascita in modo strumentale riducendola a oggetto manipolabile per un fine e poi per uno scarto è rappresentato da un testo di Sartre scritto nel 1940 nello Stalag XII D di Treviri: *Bariona o il gioco del dolore e della speranza. Racconto di Natale per cristiani e non credenti*. Era Natale e i compagni di prigionia avevano chiesto a Sartre di rappresentare qualcosa per l'occasione. Il suo ateismo strutturale non gli impedì di mettersi in gioco senza rinnegare le sue ferme ragioni, riassunte nell'affermazione del protagonista: «Un dio uomo, un dio fatto della nostra carne umiliata, un dio che accetterebbe di conoscere il gusto di sale che abbiamo nelle nostre bocche quando il mondo intero ci abbandona, un dio che accetterebbe in anticipo di soffrire quello che io soffro. Andiamo è una follia»⁵.

In sintesi, la vicenda si sviluppa intorno a Bariona, che è il capo di un piccolo villaggio della colonia romana di Palestina e che di fronte all'ennesima richiesta di un aumento di tasse da parte del procuratore romano e sapendo che i suoi concittadini non avrebbero potuto pagare di più, trova la

⁵ Jean-Paul Sartre, *Bariona o il gioco del dolore e della speranza. Racconto di Natale per cristiani e non credenti*, trad. it, Marinotti, Milano 2019, p. 82.

soluzione economica più elementare e più radicale: “pagheremo l’imposta, ma nessuno dopo di noi pagherà più imposte in questo villaggio”, perché “non nascerà più nessuno”.

La nascita vietata è, come al solito, la prima soluzione economica. Vietare la nascita è impoverire il paese, desertificare il suo sviluppo, vietarne lo sfruttamento a beneficio di qualcun altro. Chi fa nascere qualcun altro è colpevole perché prolunga la pena del mondo: “Il villaggio è in agonia da quando i Romani sono entrati in Palestina e chi tra noi procrea è colpevole perché prolunga questa agonia”⁶.

Vietare la nascita equivarrà all’affrettare l’agonia del villaggio, decretando la morte di un paese da cui i Romani non avrebbero tratto più profitti: sarebbero rimasti padroni, ma di città deserte⁷. Quando Sarah, la moglie di Bariona, verrà a dirgli che è incinta e che il figlio che entrambi avevano tanto atteso nascerà, lui non sentirà ragioni. Nella versione del filosofo, Sarah - stereotipo del femminile - si autodichiara incapace di articolare parole e ragioni da opporre a quelle del marito⁸. Ragioni e parole che invece saranno prontamente espresse dal funzionario romano che motiva la nascita rubricandola nella più classica tradizione economica: occasione per dare buoni soldati a Roma - che si impegna tanto nel difendere il buon diritto. Più nascite significano sviluppo dell’industria e salari in aumento e crescita economica. La replica di Bariona sfiora una innovativa lettura della nascita: «un nuovo bambino è una nuova edizione del mondo»⁹, ma questa affermazione è immediatamente risucchiata nel vuoto del deduttivismo riduttivo e nell’assenza di senso che la filosofia ha assegnato alla nascita: «in un mondo sbagliato sarà sbagliato “tirare nuovi esemplari di questo mondo fallito»¹⁰.

Il Natale e la nascita non hanno rendita per l’immaginario del filosofo e per il suo esistenzialismo ateo, e tuttavia possono essere utili se non a rinegoziare la fede a dare significato alla questione della resistenza, della libertà e anche della speranza. Ma la speranza non è l’annuncio o l’enunciato salvifico di un angelo (messo in scena come con “un povero scemo” che se ne va tutto abbagliato, come Lazzaro risuscitato) - dice Sartre senza svalutarlo

⁶ Ivi, p. 31.

⁷ Ivi, p. 34.

⁸ Ivi, p. 38.

⁹ Ivi, p. 39.

¹⁰ Ivi, p. 40.

ma evocando il filosofo della caverna di Platone. Perché, “un angelo, vedete, non deve mostrare volentieri le sue ali”¹¹.

Ciò che l’angelo prone è: “Attendete e fate silenzio... ancora non è accaduto nulla”. Il messaggio dell’angelo ai pastori è nella valorizzazione dell’attesa più che della nascita. La salvezza è nell’attesa, perché l’attesa permette di coltivare la speranza. Ma l’attendere non scalda perché, come il cielo, anche il corpo dell’angelo è freddo: “C’è nel mio corpo questo freddo, simile al freddo del cielo” e “il cielo interamente svuotato, simile a un grande buco, è vuoto”¹².

L’essere dell’angelo è freddo come freddo è l’essere – anche quello del cielo - nella propria compattezza. Solo l’essere per sé, ossia la coscienza, con la sua libertà, crea un grande buco in questa compattezza. Potrebbe sbucar fuori qualcosa di nuovo. Ma no! il filosofo fa un passo indietro, chiama a sé la tradizione e a quel *racconto di Natale per cristiani e non credenti* non resta che puntare sul *gioco del dolore e della speranza* che ogni vita porta con sé.

La condizione umana è letta infatti come una condizione di dolore, che dalla condanna del “partorirai con dolore” si rinnova nella condanna di ogni venire al mondo dell’umano. Anche se tutto potrà essere tamponato dalla libertà umana, si tratterà tuttavia sempre di una doppia condanna, perché anche la libertà per Sartre è condanna. Non dimentichiamo infatti che l’affermazione più esplicativa ma anche riassuntiva della filosofia e dell’impegno politico di Sartre è “siamo condannati a essere liberi”. Nessun conforto e nessuna speranza per l’uomo? No. Una risposta sarà data a Bariona, che in «quella bella notte d’inchiostro»¹³ è in cammino per tornare a casa e nel viaggio incontra pastori e magi.

Sarà una risposta filosofica, non politica, che verrà da uno dei magi, Baldassarre:

Cristo è venuto per mostrarvi come bisogna comportarsi con la sofferenza. Perché non si deve rimuginarla, né avvilitarsi, né tantomeno rassegnarsi. La sofferenza è una cosa naturale, comune, e bisogna accettarla come se fosse dovuta, ed è sconveniente parlarne troppo, anche con se stessi. Mettiti in regola con essa al più presto, riponila al caldo nel fondo del tuo cuore, come un cane disteso vicino alla casa. Non pensare nulla sulla sofferenza, solo che è qui come questa pietra posta sulla strada, come la notte che ci circonda [...] Allora scoprirai

¹¹ Ivi, p. 42.

¹² Ivi, p. 56.

¹³ Ivi, p. 111.

che tu non sei la tua sofferenza... Sei tu che le dai il suo significato e che la rendi quello che essa è [...] Essa ti radica su questa terra [...] Ma tu ti trovi oltre la tua personale sofferenza [...] Il mondo è te stesso Bariona, perché tu sei a te stesso un dono perpetuamente gratuito [...] in questo bel freddo, secco e duro, privo di pietà come una virtù, tutto questo ti appartiene¹⁴.

Il Natale di Cristo, come ogni nascita, è per il filosofo nascita di sofferenza. A lui interessa mostrare come bisogna comportarsi nella sofferenza, che non solo non va ostacolata ma se accettata ha un suo di più per l'uomo, che è sempre "altrove". Questo essere "altrove", il suo non essere definibile, è la sua trascendenza, tutta piena di terra, ma anche la sua alienazione costante. Baldassarre continua:

Lascia che il tuo bambino nasca: È vero che dovrà soffrire: Ma questo non ti riguarda: Non avere pietà delle sue sofferenze, non ne hai il diritto. Soltanto lui avrà a che fare con esse e ne farà quello che vorrà. Perché sarà libero. [...] Una nuova libertà sta per alzarsi verso il cielo come una grande colonna di bronzo e avrai il cuore di impedirlo? Il Cristo è nato per tutti i bambini del mondo¹⁵.

Scoprendo la propria libertà, frutto della propria volontà, il filosofo scopre il senso dell'esistenza che è la cosa più importante, per lui. Perché con la propria volontà si è dato libertà e con essa la vita e quindi il senso di sé. Tutto da solo.

"L'esistenza precede l'essenza" scriveva Sartre, sostenendo la tesi secondo la quale l'uomo si fa da solo, senza che un Dio creatore o una madre intervenga al suo posto, e quindi anche senza che alcuna relazione lo preceda. La libertà è in situazione, e la dignità dell'uomo, per il filosofo, è nel voler superare ciò che appare inevitabile (la necessità), assumendolo come il negativo.

Il cane accucciato della sofferenza che fedele non ci lascia, è il negativo, che bisogna assumere per quello che è, e la nostra libertà è farne ciò che vogliamo. Possiamo sempre, senza tenere conto degli altri e di altro, fare ciò che vogliamo di noi nella solitudine e nella sofferenza. Questo è l'immaginario del capitalismo mascherato, truccato di libertà. Se vogliamo soffochiamo, ma se vogliamo non ci lasciamo coinvolgere, se vogliamo ci compriamo quello che vogliamo, nascite comprese; oppure ci opponiamo, ci

¹⁴ Ivi, p. 110.

¹⁵ Ivi, p. 112.

mettiamo contro. Sartre propone in sostanza la volontà come mezzo per attivare il distacco e il superamento dello spessore oscuro della congiuntura e della situazione. Con un passo che sempre si oppone, che va oltre quello che viene prima e lo cancella, è possibile superare la situazione, opponendovisi, cancellando e andando oltre. È l'avventura della dialettica.

La libertà del filosofo, paradossalmente proprio come quella del capitale, è di sorpassare le motivazioni più che mettersi contro, annientare i pretesti e vincere. Ma il dominio ancora astratto dalla storia, che è dominio, reale come l'immaginario, incombe, e, come la materialità inorganica si chiude sulla molteplicità degli uomini trasformando i produttori nei loro prodotti, li consegna alla serialità. La necessità, come limite nel seno della libertà, come evidenza accecante diventa momento del rovesciamento della *praxis* in attività *pratico-inerte*. Libertà è volere sempre questa nientificazione attivando il conflitto per poter superare la situazione. Sartre era marxista e si dichiarava filosofo impegnato, ma il trucco che metteva in atto nei confronti della nascita e anche del negativo era lo stesso che ha usato da sempre il capitale: trarre profitto dalla situazione, mettersi contro, attivare il conflitto per superare la situazione, oppure scambiare, senza bisogno di alcuna relazione, qualche cosa con qualcosa di altro, ma avente un suo di più. Denaro-Merce-Denaro, ma con denaro in più.

Una nuova lettura: tra Arendt e Collin

Per Arendt invece la libertà è nello stare insieme e mettersi al passo dei fatti che accadono, è assunzione della situazione, è un “fare con”, un fare nella molteplicità di quello che è dato, dei fatti, non per restare indietro nello *status quo ante* ma per dare inizio a qualcosa di assolutamente nuovo: nascere e rinascere ogni volta. Il dono (anche quello della nascita) non è il dono dell'uomo a se stesso (Sartre), o al figlio che nasce a nuova vita, ma dono è politicamente: scegliere, giudicare, decidere liberamente. Costitutivamente politico è, infatti, il *per-dono* (per = attraverso, come nel titolo di una scuola estiva 2007: *Per amore, per forza per-dono. Donne, lavoro e politica*)¹⁶. Anche per Arendt il perdono non ha niente a che fare con la bontà cristiana ma è considerato ciò che interrompe il meccanicismo deterministico e la catena delle cause che producono sempre i medesimi effetti. Il perdono è infatti elemento politico e rivoluzionario, è il contrario di ogni mettersi contro

¹⁶ Cfr. Marisa Forcina (a cura di), *Per amore per forza per dono. Donne lavoro e politica*, Milella, Lecce 2008.

e cancellare. Il perdono non cancella il misfatto, arresta e interrompe il meccanicismo con cui a offesa si risponde con offesa. L'interruzione permette che ancora qualcosa di nuovo nasca. Il perdono è rivoluzionario, ma rivoluzionario non nel senso che riafferma il tradizionale moto della violenza rivoluzionaria creatrice e distruttrice, lo è invece perché va alla radice per ritrovare quell'accordo che proprio all'inizio, alla nascita, è stato inseparabile dalla libertà, e che ha permesso per primo la nascita di qualcosa di nuovo. Perché è solamente in questo accordo che la libertà può esercitarsi. Rivoluzionario infatti non è chi va violentemente contro qualcuno o qualcosa affermando un nuovo potere di segno diverso, ma chi è in grado di far nascere qualcosa di autenticamente nuovo e autenticamente in accordo con la propria origine e con il proprio nucleo fondativo. Chi è capace di riconoscerlo e accoglierlo.

A fare della nascita un nuovo paradigma del pensiero, con le sue categorie e i suoi strumenti concettuali, a riconoscerne e farne esplodere la portata innovativa anche nel pensiero di Arendt, è stata Françoise Collin che nel 1984 organizzò a Parigi un convegno che contribuì a sdoganare il pensiero arendtiano dalle letture liberali e tradizionaliste che ne erano state fatte. Fu grazie a lei che si cominciò a riconoscere Arendt come fonte di un pensiero indispensabile per il presente e il futuro. Fu infatti dopo quel convegno che la sinistra cominciò a leggerla con l'attenzione che meritava. Perché, come scriveva Collin nella prefazione del numero monografico de *Les Cahiers du Grif* dedicato interamente a Arendt nel 1986¹⁷, quello era un pensiero attuale che chiariva perfettamente la spaccatura e il passo indietro che il pensiero politico stava facendo nel momento in cui erano venute meno le ideologie che avevano mosso i grandi movimenti sociali. E tuttavia il merito di Collin nei confronti di Arendt è stato soprattutto quello di aver identificato il pensiero della filosofa ebrea con la capacità di far nascere un nuovo sguardo sulle cose e sul mondo, un nuovo immaginario politico. Nuovo non perché inventato, e immaginario non perché immaginato, ma perché nato ogni volta dall'esperienza reale, dai fatti letti con sguardo politico e non rubricati come questione sociale. Nel senso che il sociale acquisisce e comprende gli uomini in quanto gruppi, generi, specie, classi, sessi, mossi da una sorta di volontà

¹⁷ Nel n. 33 de *Les Cahiers du Grif* dedicato interamente a Arendt, Collin presenta un testo molto interessante dal titolo *Du privé et du publique*, (pp. 47-68). Centrale nel testo è il paragrafo intitolato: *Entre privé et publique: la natalité*. L'altra interprete arendtiana che ha posto la nascita come elemento centrale per la propria lettura è stata Adriana Cavarero. Cfr. Adriana Cavarero, *Dire la nascita*, in *Diotima, Mettere al mondo il mondo. Oggetto e oggettività alla luce della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano 1990.

generale insita in essi, che si oppone alla volontà di tutti (somma delle singole volontà isolate, le volontà di ciascuno ridotte a espressione di bisogni) e così il popolo o le masse si sostituiscono alle vite singolari che sono sempre eccezionali (lo sono nel duplice senso di eccezione rispetto alla regola e di raro e prezioso, di unico, semplicemente perché nato una volta e non rubricato, fatto e rifatto). Dando valore alla nascita e riprendendo Arendt, Collin sosteneva che l'insieme di queste nascite concrete costituisce il mondo comune.

Ma la nascita, nell'interpretazione arendtiana di Collin, non aveva solo valore anagrafico, diventava questione di metodo, paradigma per pensare. Quando insieme ascoltavamo conversazioni sul femminismo o su presunte letture femministe di qualche tema sociale, Françoise Collin applicando questo metodo commentava, sempre quasi brontolando:

Dov'è il nuovo che nasce in quello che si sta dicendo? E perché lo passano per femminista? Qual è la nuova luce che, sulla base dell'esperienza di donna, là si accende? Da dove nasce ciò che dice? Nasce soltanto dalla tradizione? Contro la tradizione? Oppure sulla base della sua esperienza sta cercando di dire qualcosa di nuovo e che fa nascere nuove considerazioni?.

Le domande di Françoise andavano sempre nella individuazione dell'immaginario che sosteneva ogni presa di parola.

Va detto che alla fine degli anni sessanta il femminismo fu il primo a smarcare la concezione socioeconomica marxista della rivoluzione per sostituirla con una più strettamente politica. Perché ciò che ha mosso le donne a insorgere non è stata la miseria economica ma l'assenza di diritti in uno stato di diritto, l'esclusione dal mondo comune, la negazione della parola che facesse riferimento, tradizione. Accade ancora oggi che se uno cita Kant o Hegel o Weber (è il centenario del sociologo) è un grande studioso o un esperto di... Al contrario se una di noi studia o cita ad es. Zambrano, le vien detto che lo fa perché affascinata da...

Arendt era affascinata dall'affermazione agostiniana: "io voglio che tu sia" e sosteneva che quella espressione non ha affermato un generico messaggio di amore, ma la possibilità di una nuova nascita, che dà inizio a qualcosa di nuovo. Trovava lì quello che lei chiamava "il miracolo" della rinascita. Ri-nascita perché porta con sé la traccia dell'altra e di altro da cui nasce altro ancora.

Invece la filosofia, dal cogito di Cartesio a Sartre, si è sempre assunta il compito di eclissare la traccia di altro nella sua volontà di autocostituzione.

In un discorso tutto ripiegato sul soggetto, in filosofia la volontà coincide con la libertà. La morale è stata dunque il grande orizzonte in cui è stata iscritta la libertà. Ne è seguito che la nascita non ha mai fatto parte della dimensione politica, è stata invece centrale nel tema della cultura. Alla cultura infatti e non alla politica sarà affidata la possibilità di consolare dal dolore di eliminarlo e combatterlo (vedi Vittorini e il Politecnico, proprio come Sartre). Alla cultura spetterà di elaborare sempre nuove utopie e nuove energie politiche. Mi domando: basterà una cultura? Basterà l'intellettuale *engagé* a lottare contro la fame e le sofferenze? Non è forse necessaria a costituzione di un nuovo immaginario politico? In che relazione la cultura, l'intellettuale, si pone con il potere? Vuole far nascere un nuovo tipo di potere o un nuovo mondo? Quale è la sua libertà?

Arendt come si sa poneva una differenza fondamentale tra libertà e liberazione. La liberazione è liberazione da qualche cosa, e da qualche forma di controllo, da un nemico o un oppressore, ma non è ancora libertà. La liberazione può essere soltanto la "precondizione" per la "vera libertà", che non ha niente a che fare con la volontà (come nella tradizione filosofica espressa al massimo grado dalla volontà generale di Rousseau, dove i tutti sono riuniti nella volontà unica, unitaria e, in definitiva, di quell'uno collettivo, o correttivo, che si autodetermina).

La libertà invece è ciò che nasce e si manifesta nella relazione plurale degli umani che si riuniscono nello spazio pubblico e costruiscono ogni volta il mondo comune.

Il pensiero di Sartre (come quello di quasi tutti i filosofi), resterà, attraverso e malgrado il suo rapporto con il materialismo storico marxista, un pensiero da soggetto-guida-padrone della tradizione e dei sentieri interrotti dalla modernità. Come per *Bariona*, per Sartre e per la filosofia tradizionale l'uomo non nasce, ma pone se stesso in una sorta di autodeterminazione che svaluta completamente il *nascere da un'altra* e riconoscerlo. Negando la nascita il soggetto postmoderno ha pensato di potersi autodeterminare, ossia potersi porre nella posizione di assoluto controllo degli avvenimenti.

Il senso dell'immaginario nel patriarcato è proprio qui: controllare, padroneggiare ciò che avviene, ciò che nasce e ciò che cambia. Nel 1977 Françoise Collin scriveva nei *Cahiers du Grif* (n. 17-18) che la figura pubblica della madre, la sua "messa in piazza", era un'invenzione, un trucco del patriarcato per mantenere la propria perennità. Nella madre del patriarcato la donna era imbavagliata, ridotta al silenzio, resa inoffensiva, «poi la si fa

parlare da ventriloqua - diceva Collin - con un linguaggio che non è il suo, ripetere, annunciare»¹⁸. Questa madre, che Collin chiamava “*mpère*”, che non ha sesso, vergine e madre, madre-della-patria, è la conferma di un patriarcato che le ha cucito addosso la mitologia melensa di famiglia-lavoro-patria che, al servizio del padre, gli permette che la guerra duri. Odiosa e rispettabile, accucciata, occupata, la madre del/nel patriarcato è la kapò di un campo che opprime; i suoi figli sono nati morti, commentava Collin. I figli delle donne sono invece bambini umani e ciò che fa vivere un bambino non è la *mpère*, la madre del patriarcato, ma la donna che canta dietro la parete, per se stessa. Le donne che vivono “*en femme*”, con vite di donne, le femministe, hanno un compito: mostrare che sotto la madre c’è una donna. Cercare in ogni madre, a cominciare dalla propria, la donna e farla venire fuori, - Collin non dice ancora, come dirà poi Muraro¹⁹, imparare ad amarla, - è il compito del femminismo.

L’articolo chiudeva con un N.B. “pericolo per il movimento delle donne (noi): rifare la *mpère*, invece di vivere *en soeurs*, *en femme*”.

Vivre en femmes è vivere finalmente una vita da donne, una vita che corrisponde alle nostre esperienze più radicali e ai nostri desideri, in un altro immaginario.

Da Arendt a Irigaray

Facendo leva su un nuovo immaginario della nascita la filosofia femminile del Novecento, e Arendt in questa direzione ha indubbiamente una funzione inaugurale, insegna a pensare nella relazione e persino nella dipendenza dagli avvenimenti. Come nella nascita, dove il venire al mondo è venire dipendenti e senza mezzi, nella relazione e nella dipendenza siamo capaci di affidamento senza riserve. È questo un pensiero del dato iniziale, sul quale si innesta l’agire. La questione della nascita diventa allora centrale per il pensare e per il fare. E non ha niente a che fare con la volontà. Come quando nasciamo non siamo certo noi a volerlo, non siamo però nemmeno “gettati nel mondo” ma, come diceva suor Luciana in una Scuola Estiva della differenza” di molti anni fa, c’è una culla di parole ad accoglierci. Per questo se non dobbiamo

¹⁸ Françoise Collin, *Des enfants de femmes ou assez mômiifié, Mères /Femmes*, “Les Cahiers du Grif”, n. 17/18 (1977), Bruxelles, ripubblicato in *Les enfants des femmes*, Éditions Complexe, p. 81.

¹⁹ L’analisi di Muraro sul nascere al linguaggio e al rapporto con il simbolico merita una analisi accurata da sviluppare in altra sede.

assumere la nostra condizione umana come se fosse frutto della nostra volontà, non la dobbiamo nemmeno respingere come se – heideggerianamente – fossimo stati gettati nel mondo.

Da Arendt a Irigaray la nascita, come la parola e l'azione, non sono la negazione del dato e dei fatti, ma la loro assunzione e racconto.

Là dove la filosofia, da Hegel in poi, dialetticamente ma con una posizione sostanzialmente dicotomica, aveva definito il dato e la situazione e la nascita come una condanna, una caduta, un ostacolo da superare e non come un alimento, da Arendt a Irigaray la nascita è davvero un atto inaugurale che sospende la catena causale degli eventi e richiede e insegna una pratica e una necessità di affidamento, di fiducia in quello che c'è, in quello che ci è realmente vicino. Il bambino che nasce non sceglie per sé un'altra mamma o un'altra ostetrica. Per crescere si affida e si fida del corpo della sua mamma. Fidarsi non crea dipendenza, promuove risposta e impegno, e innesca assunzione di responsabilità. Il latte si forma se il bambino si attacca; scorre sino a che il bambino succhiando ha fiducia che scenderà.

Irigaray in uno degli ultimi suoi testi *Nascere*²⁰, ha indicato il primo e più radicale fallimento della nostra cultura nel fatto che abbia voluto ogni volta prendere avvio dall'essere umano in quanto tale. La filosofa sostiene che questo essere umano non corrisponde a un essere vivente, ma a un'idea o a un'entità costruita; l'essere umano della cultura occidentale non è infatti un nato, incarnato, ma è un'idea e una presa di posizione; un essere chiuso totalmente in se stesso e bucato soltanto dalla coscienza, definita appunto buco nell'essere perché quando la coscienza si attiva per sé, si attiva e attiva la libertà. Invece, dice Irigaray, dobbiamo avventurarci e fare esperienza di ciò che accade per raggiungere questo potenziale di essere. E farlo non soltanto a livello di pensiero.

Irigaray, va detto, fu già nel 1974 tra le prime collaboratrici de *Les Cahiers du Grif*. Per capire la novità di questa impresa, di cui Françoise Collin era stata la grande animatrice oltre che direttrice responsabile, basterà ricordare a cosa si opponeva il progetto della prima rivista femminista. Si opponeva radicalmente a quella concezione di Marx del *Primo Libro* del *Capitale* (settima sezione, cap. 24) che aveva considerato la storia come storia di lotta di classe e che aveva connotato la violenza come l'ostetrica della storia: “la violenza è la levatrice di ogni vecchia società, gravida di una nuova società”.

²⁰ Luce Irigaray, *Nascere. Genesi di un nuovo essere umano*, tr. it., Bollati Boringhieri, Milano 2019.

Anche Irigaray nei suoi interventi²¹ ne *Les Cahiers du Grif* aveva letto la maternità, e la questione della riproduzione, come esito di una cultura che opprime le donne, le utilizza, le monetizza senza che alla fine le donne possano trarre alcun vantaggio.

Ma è soprattutto nei suoi ultimi testi che Irigaray torna con insistenza alla nascita e alla questione dell'origine e della *genesi di un nuovo essere umano*, che comprende anche la figura materna. Se l'origine e la nascita sono state sino a ora occultate in una tautologia di parole in cui il maestro e il discepolo si sono riparati per poter raddoppiare nel medesimo la propria nascita e la propria crescita, ora è tempo di trovare il modo libero di dare nascita a se stessi e a se stesse. Il gesto del raddoppiamento del sé maschile, che Irigaray non nomina come trucco del patriarcato ma mostra come in sostanza lo sia perché “prepara una morte per soffocamento, spossatezza, isolamento conflitto e, infine distruzione di lei – natura, donna o Dea-. Lei svanisce in una cultura fondata sul medesimo, al di là della quale si estende e della quale è testimonianza la nostalgia di alcuni maestri verso un aldilà totalmente rassicurante”²². La direzione in cui si è mossa Irigaray è nota: disconoscendo la nascita e l'origine l'uomo ha preferito, invece di diventare ciò che è, ha voluto diventare ciò che non è, e così ha negato il valore della singolarità e della differenza. Ancora una volta l'invito della filosofa è quello di incarnare il negativo ma non alla maniera hegeliana, ossia per andare contro e farne occasione di superamento nell'unità più alta o più rassicurante di un unico mondo o di un unico modello identitario, e per superare la scissione al fine di arrivare all'unità. L'ultima proposta di Irigaray che lega la nascita al cammino di costruzione di identità è quella di farne un percorso che non abolisce né l'uno né l'altro ma impone attraverso il maschile e il femminile il rispetto per la vita e per l'ordine cosmico. Un nuovo immaginario che, a partire dalla nascita invece del conflitto e della negazione dell'altro contribuisce a costruire rispetto e attenzione.

È così che il nascere apre anche a un'altra questione e a un altro immaginario: non soltanto quello delle relazioni tra il maschile e il femminile, come nella filosofia di Irigaray, ma quella dell'appartenenza sessuata, che non può essere provata tramite altro, né compiersi tramite l'accoppiamento e la riproduzione. Il senso vero della differenza non è infatti nel nascere in questa

²¹ Luce Irigaray, 1974, *Ce sexe qui n'est pas un*, “Les Cahiers du Grif”, n. 4 (1974); *Les femmes font la fête, font la grève*, in *Les corps des femmes*, “Les Cahiers du Grif”, n.5 (1992), pp. 54-58, Éditions Complexe, Paris 1992.

²² Luce Irigaray, *All'inizio, Lei era*, Bollati Boringhieri, Milano 2013.

opposizione tra maschile e femminile, è nel divenire di una identità sessuata, dove il nostro corpo è la prima dimora particolare, la cui architettura e morfologia avviano liberamente ciò che costituisce la comunità dei corpi viventi, ossia l'incontro con l'altro e l'altra gli altri le altre.

Allora, davvero, venire al mondo e vivere comportano un continuo divenire non per riaffermare un dato identitario ma per avventurarci oltre la rappresentazione, nella differenza. Che è la rinuncia a ogni rappresentazione data verso la costruzione di un nuovo immaginario.