

POLITICA E SIMBOLICA DELLA DIFFERENZA. SPUNTI DI RIFLESSIONE.

DOI: 10.7413/18281567137

di Fiammetta Ricci

Università degli Studi di Teramo

Politics and symbolics of the difference. Some considerations.

Abstract

The choice of a symbolic reading that allows to understand the deep grammar of relationships between equality and difference, is the opportunity to retrieve parched meanings and identify reasons and values of commonality, subtracting them from artificial social organization. And in this sense the symbolic dimension, which, by its nature, involves and unifies the components of collective life in the rational and psycho-emotional dimensions, shows itself as the key to ethical thinking about sexual difference and as care and unification of a link between donation and subtraction, between parts and the whole, between reality and creative imagination.

Keywords: Symbolic, Difference, Gender, Politics, Otherness.

Ripensare la *differenza* nelle sue varie accezioni (sessuale, politica, religiosa, antropologica, ecc.) implica, innanzitutto, non cercare di *de-finirla* ricorrendo ad una logica gerarchizzante. Piuttosto, occorre tener presente che essa presuppone e mette in luce tutti i molteplici significati della parola *differire*: la polisemia del differire chiama in sé un ripensamento dell'identico e dell'identità, ma anche l'irriducibilità della persona all'interno di processi plurimi e policontestuali¹. Ciò significa

¹ Nella simbolica della differenza, la *polisemia del differire* si presenta anche come una assenza, una mancanza che riflette una potenziale complementarità tra differenti principi generativi, ontologici e regolativi, come ad esempio tra un livello di superficialità e uno di profondità, tra un acuto e un grave, o, secondo la figura simbolica dell'*axis mundi*, tra cielo e terra. L'*axis mundi*, come paradigma simbolico, ci consente di avere consapevolezza delle strutture elementari del nostro percepire dotato di senso nel rapportarci al mondo: un processo di ermeneutica simbolica che mette in luce come esso sia

superare il modello dicotomico tipico della tradizione occidentale per cominciare a pensare la differenza, anche quella sessuale, come una prospettiva ed una visione di possibilità, di apertura, di digressione semantica e culturale, di transizione *verso*... e non di chiusura difensiva.

Una riflessione preliminare: con l'espressione *simbolica* della differenza, piuttosto che simbologia della differenza, si fa qui riferimento ad una scelta semantica che "si riferisce a manifestazioni del vissuto di origine liminare in entità identitarie definite come simboli²; la parola *simbologia*, invece, si adatta più appropriatamente ad indicare ciò che riguarda la conformazione esteriore, le fattezze specifiche dei simboli nelle loro forme e nelle loro proprietà manifeste, che differenziano ciascuno di essi da altri simboli, nonché lo studio di tali fattezze"³.

La simbolica ha quindi una funzione anche conoscitiva; anzi, come forma di conoscenza, il suo procedere logico e metodologico consente all'essere umano di mantenere in equilibrio, da un lato, una ragione rilevatrice, calcolante, regolatrice e funzionale; e l'immaginazione creativa, estetica, pulsionale, emozionale, dall'altro; proprio l'integrazione tra questi due livelli "è per l'individuo la sua *identità vitale*, e per una comunità il suo sentimento di *appartenenza*"⁴.

Per recuperare pienamente la valenza simbolica come riconfigurazione delle frammentarietà e donazione di un senso unitario alle parti differenti, - e talvolta persino contrapposte -, bisognerebbe rafforzare, quando non addirittura rifondare, una *educazione alla differenza*. Un programma di formazione della persona, ma anche della cultura qualora voglia dirsi *davvero* democratica, che porti

propriamente un paradigma archetipale per quel suo connettere un basso e un alto, cielo e terra, principio maschile e principio femminile. Ciò è importante per comprendere come il vissuto identitario di una società, di un popolo o di un individuo, abbia sviluppato i suoi centri di riferimento culturali, morali, politici, e quale vissuto identitario abbia caratterizzato o meno il rapporto tra sé e il gruppo, o tra il gruppo e il mondo di cui si è parte. Per un'analisi più approfondita, si veda G.M. CHIODI, *La coscienza liminare*, Franco Angeli, Milano, 2011, pp. 89-99.

² Non è superfluo ricordare che la parola *simbolo*, dal greco *symbolon*, derivato dal verbo *syballein*, esprime, per estensione, una avvenuta riunificazione, un "unire mediante un gesto unificante". Come precisa G.M. Chiodi, questo termine atteneva propriamente al congiungere "gli spezzoni di una tavoletta o le parti di un anello spezzato, di cui un frammento, in possesso di un messaggero, di un rappresentante, o di chi comunque dovesse essere individuato per un motivo preciso, fungeva da segno di riconoscimento per il possessore dell'altro frammento, o anche da attestazione di un accordo, di un vincolo giuridico o di amicizia". G. M. CHIODI, *Propedeutica alla simbolica politica I*, Franco Angeli, 2007, Milano, pp. 34-35.

³ La simbolica a cui facciamo qui riferimento, studiando l'universo dei simboli, ne coglie sia la natura e la forma delle manifestazioni sensibili, ma anche quelle connesse all'immaginazione (nelle sue forme di immaginario, collettivo e individuale, e di immaginale), al rapporto conscio-inconscio e, in riferimento a ciò, agli "stati di coscienza liminare". Per un quadro complessivo, cfr. *ivi*, pp. 19-31 e *passim*. Si veda anche, ID., *La coscienza liminare*, *cit.*, p. 90 e *passim*.

⁴ G.M. CHIODI, *Propedeutica alla simbolica politica I*, *cit.*, p. 30.

all'approfondimento del valore della differenza come struttura e forma simbolica di dialogo, legame, attraversamento, transizione verso la ricerca di un nesso comune tra diverse componenti e che le riconnette ai propri orizzonti simbolici di senso. Un processo che è in se stesso un lavoro di autoriflessione, in grado di superare sia i monoculturalismi, sia la frammentazione pulviscolare dei relativismi culturali.

In questa chiave, la dimensione simbolica della differenza è una *ermeneutica delle differenze*, che attiene in maniera profonda e costitutiva alla natura della politica, intesa come *politeia*, ossia governo degli ognuno e dei diversi che formano, nonostante e in virtù del loro pluralismo differenziante, un corpo unitario sovrano. In questo senso la differenza, intesa come criterio regolativo dei rapporti politici e sociali tra individui, tiene aperta l'attenzione sul rapporto tra cittadinanza e differenze (sociali, economiche, politiche, di genere), coinvolto centralmente nell'attuale dibattito su società multiculturale e transizione verso una prospettiva (etica e politica) interculturale⁵.

In altre parole, la nozione di *differenza*, attraverso una restituzione simbolica del suo differire, rivela un nucleo tematico centrale in seno al problema della cittadinanza politica multietnica nelle democrazie multiculturali; e consente di affrontare, in maniera penetrante e significativa e non come retorica d'occasione, il rapporto uguaglianza/differenza senza cadere in dualismi oppositivi, ma aprendo dialettiche di complementarità concettuale e progettuale⁶.

Uno dei punti di torsione della *differenza* in politica è la messa in luce di una *disparità* che dovrebbe farsi *rivoluzione simbolica a partire da sé*, secondo il pensiero della differenza in Italia e che si inserisce in un dibattito internazionale ben più ampio⁷. A tal proposito, Luisa Muraro afferma che ancora bisogna lavorare per creare una coscienza politica della differenza come mediazione,

⁵ Sull'argomento si veda tra gli altri, C. VIGNA, E. BONAN (a cura di), *Multiculturalismo e interculturalità. L'etica in questione*, Vita&Pensiero, Milano, 2011.

⁶ D. IANNOTTA (a cura di), *Pensare la differenza. Incontri*, Effatà, Cantalupa (Torino), 2004. Nella presentazione, Angela Ales Bello riassume in modo efficace come il tema della differenza attraverso la riflessione filosofica e venga posto in evidenza dalle indagini delle scienze umane e dai mezzi reali e virtuali di comunicazione del nostro tempo: differenze di culture, di generi, di opinioni, ideologie, punti di vista, connessi ad una complessità crescente e ad una separazione-mescolanza di elementi sempre più acuta. Ivi, p. 7.

⁷ Si veda in proposito, tra gli altri, I.M. YOUNG, *Le politiche della differenza*, Feltrinelli, Milano, 1996; A. NYE, *Feminist Theory and the Philosophies of Man*, Routledge, New York-London, 1988; I. WHELEHAN, *Modern Feminist Thought. From The Second wave to "Post-Feminism"*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1996; M. FERGUSON e J. EVANS, *Feminist Theory Today. An Introduction to Second Wave Feminism*, Sage, London, 1995; S. OKIN MOLLER, *Women in Western Political Thought*, Princeton University Press, Princeton, 1979; P. BONO e S. KEMP, *Italian feminist Thought*, Blackwell, Oxford, 1991; T. MOI (a cura di), *French Feminist Theory*, Methuen, New York, 1985.

attraverso cui si possa salvare e dare aria al proprio desiderio contro le mediazioni che lo incanalano verso surrettizie rivendicazioni di genere⁸.

La simbolica della differenza si innesta in uno sguardo sulla differenza sessuale come dimensione politica e come domanda politica sul rapporto tra identità e differenza. E' un moto del pensiero che impone di ripensare la comunità umana e la sua struttura ontologica e antropologica, per tener conto delle identità multiple e delle stratificazioni della vita umana partecipata ed intersoggettiva attraverso il genere e al di là dei generi⁹. Ne deriva una topografia della relazionalità umana polimorfa, che però deve riconoscere la parzialità e la differenza di genere come ricerca di un senso relazionale di ogni soggetto della politica sessualmente e ontologicamente posizionato l'uno *di fronte* e *attraverso* l'altro. Un situarsi relazionale che può essere dialogale, oppure muto e assoggettante.

La simbolica della differenza sessuale non esprime, di suo, la superiorità di un sesso rispetto all'altro. È stata piuttosto introdotta, potremo dire, già dalle società arcaiche, proprio per dare un ordine sociale alla convivenza. Qui la differenza tra sessualità e genitalità andrebbe ben rimarcata, almeno considerando che spesso i due termini sono stati fatti coincidere, perdendo i rispettivi differenti campi di significazione di ordine simbolico dei significati e dei ruoli. La potenza creatrice del corpo femminile, ossia di quel corpo che genera la vita, è l'unico elemento gerarchizzante di questa differenza.

Pertanto, bisogna chiedersi quale sia quel linguaggio che possa esprimere e dare parola ad una differenza che sia luogo di narrazione e interpretazione delle differenze. Un processo di comprensione del mondo e degli altri che comincia dal sé ma percorre un "cammino verso l'infinito", in cui

⁸ R. FANCIULLACCI, *Rileggere le tre lezioni*, in L. MURARO, *Tre lezioni sulla differenza sessuale e altri scritti*, Ortothes, 2013, p. 16.

⁹ Nei confronti della nozione di *genere*, la differenza può essere considerata un criterio ermeneutico della realtà sociale e politica, in stretta correlazione con questioni inerenti la giustizia, l'uguaglianza, l'inclusione; ma impone di chiederci anche che relazione esista tra il concetto di genere e la differenza sessuale. Attraverso il concetto e la categoria di "genere" sono stati elaborati degli indici di sviluppo umano e indici di attribuzione di potere correlato al genere per misurare le disparità esistenti appunto tra i generi maschile e femminile in campo economico. Tuttavia dobbiamo aggiungere che il genere si definisce anche come costruito sociale e culturale, perchè rispetto alla nozione di differenza rappresenta una delle tipologie in cui si presenta una diversità di condizioni che può diventare socialmente e politicamente discriminante ed escludente. Si veda, P. DONADI, *Generi. Differenze nelle identità*, Franco Angeli, Milano, 2000. Riguardo agli studi sulla rappresentanza di genere, per uno sguardo complessivo, F. RESCIGNO (a cura di), *Percorsi di ugaglianza*, Giappichelli, Torino, 2016; A. DAL RE, V. LONGO, L. PERINI, *I confini della cittadinanza. Genere, partecipazione e vita politica*, Franco Angeli, Milano, 2010; L. CEDRONI, *Rappresentare la differenza. La donna nelle istituzioni elettive*, Lithos, Como, 2001.

rischiamo di perdere noi stessi, o di perdere l'altro. "La parola allora avrà un altro statuto. Non si tratterà più semplicemente di discutere con l'altro su di un dire già proferito, o ancora da proferire, nell'orizzonte di un presunto mondo comune. E nemmeno si tratterà di mostrarsi l'uno all'altro. Ciò che abbiamo da parlarci, da dirci, è ancora indeterminato e indeterminabile"¹⁰; è piuttosto uno spazio di silenzio come apertura di una *soglia* che lasci avanzare l'altro e noi verso di lui, rinunciando alla definitoria dei segni e alla precostituzione degli eventi di parola.

Solo il ritorno alla parola come luogo di quella trascendentale prossimità dell'altro apre la estraneità della differenza: "l'altro sfugge al mio sguardo"; ma, al tempo stesso, apre un cammino che lo sguardo può intraprendere per scoprire quella parte di verità di cui l'altro è portatore. Dunque, un'analisi *simbolica della differenza* si riflette, in un gioco di specularità significativa, in una *differenza simbolica* che è autocoscienza e pensiero autoriflessivo.

Pertanto, bisogna chiedersi: possiamo considerare l'ermenutica simbolica di cui parliamo come una rivoluzione culturale, in cui la presa in carico del valore della differenza sessuale diventa *forma* del sapere, entrando nel linguaggio e nella nostra interpretazione del mondo? E con questa consapevolezza, è possibile ritematizzare in chiave simbolica ogni altra forma di differenza?

Il pensiero filosofico occidentale è stato in grado di declinare la differenza attraverso un ampio paradigma lessicale che ne raccoglie le tonalità semantiche e le "aperture feconde del senso": alterità, estraneità, diversità, infinitezza d'Altri, prossimità trascendente, ecc.; e basti pensare ad alcune esemplari tematizzazioni che ne hanno dato filosofi come E. Husserl in seno alla costruzione dell'intersoggettività, e M. Heidegger con la sua elaborazione della differenza ontologica. In ogni caso, da Heidegger a Lévinas, da Ricoeur a Buber, Gadamer, Jaspers, Panikkar e in molti altri filosofi e maestri del pensiero, la trattazione della differenza si coniuga con la ricerca e la domanda sull'altro, e dunque percorre le vie di ricerca del sé attraverso l'altro, nelle sue varie connotazioni ontologiche ed antropologiche.

La relazione d'alterità nella simbolica del differire sottende, ma anche fonda in sé, un'etica relazionale, un'etica della differenza che riconosce nella diversità un duplice snodo: verso il riconoscimento del valore dell'altro-differente e verso il riconoscimento di sé in relazione e attraverso

¹⁰ L. IRIGARAY, *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano, 1985, p. 35.

ciò da cui differisce. Ciò non significa che tale relazione sia nell'immediatezza acconfittuale, ma apre alla possibilità di una dialogica rapportuale nel mantenimento di identità differenziate.

In questo campo di analisi hanno una certa rilevanza gli studi sul corpo, inteso come corpo sessuato e come luogo simbolico di relazione tra cultura e natura, che porta a considerare la corporeità sia come punto di concentrazione di forze e di poteri nel governo delle vite, sia come centro di irradiazione simbolica, individuale e collettiva¹¹.

Prendere coscienza di ciò significa anche che la dimensione della corporeità manifesta sempre il *non tutto* della persona stessa. Questo darsi e tenersi a distanza, allo stesso tempo, è forse il senso di quella *trasgressione percettiva* che rinvia al significato della persona come *apertura sull'universale*, e che fa del corpo quell'intreccio fenomenologico tra piano di immanenza e piano di trascendenza¹².

Intesa come luogo/progetto di relazioni, non si può trascurare la questione di una corporeità differente, come suggeriscono i lavori di Judith Butler¹³, ma anche gli studi di Seyla Benhabib su corporeità, femminismo e cittadinanza di genere nelle società multiculturali: "Le donne e il loro corpo sono la sede simbolico-culturale in cui le società umane inscrivono il proprio sistema morale. Grazie alla loro capacità di generare, le donne mediano tra natura e cultura, tra la specie animale cui noi tutti apparteniamo e l'ordine simbolico che ci rende esseri culturali"¹⁴.

Viene qui da fare un richiamo alla domanda posta da Susan Moller Okin, se il multiculturalismo sia un male per le donne¹⁵, poiché tale problematizzazione intende richiamare l'attenzione sul perché

¹¹ Di fatto, l'azzeramento della differenza primaria, differenza implicante una relazione con un corpo altro che è sempre corpo sessuato, inficia alla radice la possibilità di un rapporto interumano imperniato sul rispetto, appunto perché ciò che si nega è la condizione di relazionalità e dunque di un'effettiva esperienza dell'altro.

¹² Cfr. M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani Milano, 2003, pp. 270-271. Secondo Merleau-Ponty il reale è da descrivere più che da analizzare o costruire: l'uomo è nel mondo, e "il corpo proprio è nel mondo come il cuore nell'organismo, mantiene continuamente in vita lo spettacolo visibile, lo alimenta e lo alimenta internamente, forma con esso un sistema" (cfr. *ivi*, p. 277 e *passim*). Sul rapporto di reversibilità e non di opposizione tra il qui e l'altrove, tra presenza e assenza, tipicamente qualificanti il nostro "essere carnale", si veda anche, ID., *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano, 1969.

¹³ Si veda, tra le opere di J. BUTLER, *La disfatta del genere*, Meltemi, Roma, 2006; ID., *Bodies That Matter. On the discursive Limits of "Sex"*, Routledge, New York, 2014; ID., *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione della identità*, Laterza, Roma-Bari, 2017.

¹⁴ S. BENHABIB, *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*, il Mulino, 2005, Bologna, p. 119.

¹⁵ S. MOLLER OKIN, *Is the Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton University Press, Princeton, 1999; ID. *Diritti delle donne e multiculturalismo*, Raffaello Cortina, Milano, 2007.

nelle società multiculturali i compromessi giuridici operino a svantaggio delle donne, spesso sottomesse ai loro mariti, padri, fratelli, capi spirituali, che le espongono all'oppressione ritirando la tutela giuridica alla quale avrebbero diritto se non fossero considerate membri di minoranze culturali¹⁶. Ciò riapre la questione di una problematica conciliazione tra diritti universali e diritti culturali, di cui, però, sembrano pagare il costo più alto le condizioni umane di vulnerabilità, per dirla con le parole di Martha Nussbaum. Non so se sia sostenibile che le perplessità sollevate dalla Okin, condivise anche dalla Nussbaum, siano condizionate da quello che Azizah Y. Al-Hibri ha definito “un femminismo patriarcale occidentale”¹⁷, poichè interpretare fenomeni e processi con le categorie culturali e storiche di appartenenza non rende nessuno immune da questo rischio, neppure la stessa A. Y. Al-Hibri e coloro le cui posizioni contestano quelle della Okin e della Nussbaum considerandole troppo eurocentriche e viziate di femminismo patriarcale.

Il punto è trovare un modo per garantire sia le aspirazioni liberali alla parità e all'uguaglianza delle donne e di altre categorie vulnerabili, sia dare spazio e tutela alle istanze della pluralità delle culture. Raggiungere questo equilibrio comporta un impegno ed un processo lungo e costante che esige disponibilità, mutualità, “rispetto universale e reciprocità egualitaria”, apertura dialogica e accoglienza della diversità e delle differenze.

Sembra un impegno troppo lontano dagli obiettivi finora in campo.

Ma forse, tale progetto può trovare compimento se comincia *a due*, come suggerisce Luce Irigaray. La filosofa e psicanalista belga esprime chiaramente la convinzione che bisogna ripartire dalla relazione duale come centro per irradiarsi in più direzioni¹⁸. E fa riferimento ad una nuova possibilità di ri-creazione del mondo e della convivenza, cioè ad una “nuova *poietica*” che coinvolga una vera e propria rivoluzione etica e del pensiero: “Coltivare la nostra sensibilità, anche corporea, per entrare in relazione con l'altro differente, è anche un modo per decidere della verità umana che possiamo e vogliamo essere in questa relazione”¹⁹.

¹⁶ Cfr. S. BENHABIB, *La rivendicazione dell'identità culturale*, cit., pp. 139-140.

¹⁷ A.Y. AL-HIBRI, *Il femminismo patriarcale dell'Occidente giova alle donne del terzo mondo e delle minoranze?*, in J. COHEN, M. HOWARD, M. NUSSBAUM (a cura di), Raffaello Cortina, Milano, 2007, pp. 41-48.

¹⁸ In *Etica della differenza sessuale*, l'autrice parte proprio dal considerare la questione della differenza sessuale come il problema del nostro tempo: “La differenza sessuale sarebbe l'orizzonte di mondi di una fecondità ancora non avvenuta”. L. IRIGARAY, *Etica della differenza sessuale*, cit., p. 11.

¹⁹ L. IRIGARAY, *Condividere il mondo*, Bollati Boringhieri, Torino, 2008, pp. 130-131.

In questo assunto c'è anche un invito rivolto alle donne al fine di colmare la mancanza di un pensiero proprio su sé stesse e sul mondo, dotandosi di uno strumento conoscitivo che riconsegna loro quella capacità autocomprensiva ed autoriflessiva per il recupero o il rafforzamento di una dignità relazionale.

Secondo la Irigaray ciò può avvenire se si coopera per un lavoro di ri-costituzione simbolica delle relazioni sessuate e attraverso una impietosa indagine genealogica del femminile nella storia del pensiero occidentale²⁰. Ecco perché la pratica genealogica nel femminismo è sia un impegno che un metodo per decostruire quel complesso sistema di significati e di poteri che il pensiero della differenza definisce ordine simbolico patriarcale²¹. Analizzare e recuperare i legami genealogici, da una parte serve a simbolizzare quello che passa, ad esempio, tra madre e figlia, facendo superare il regime patriarcale dell'indifferenziazione e della rivalità fra donne; dall'altra, apre la dimensione di un guadagno di segno femminile nella dimensione simbolica delle relazioni tra i generi, affinché la donna possa separarsi da quel mondo che le è imposto come unico, e possa trovare da se stessa ciò che garantisce al suo mondo una base trascendentale.

Questo è l'invito ad una rilettura della differenza non solo in chiave simbolica, ma in quanto *forma simbolica*, al fine di reintegrare l'essere umano, uomo e donna, in una relazione umana autenticamente dialogante e mutuale. E che da qui si possa ritessere una rete intersoggettiva in cui la presa in carico della realtà sia appunto un *condividere il mondo*, attraverso una prima evidenza che è quella dell'*io, tu, noi*, come recitano i titoli di due opere (*Io, tu noi*, 1992) e (*Condividere il mondo*, 2008) di Luce Irigaray.

La "cultura della differenza" che viene tematizzata in quest'ultima opera, affronta centralmente la questione dell'identità sessuale attraverso la *soglia* dell'alterità. La tesi che "il reale umano è composto da due soggetti irriducibili l'uno all'altro", significa che il gesto trascendentale della relazione con l'altro proietta la sua irriducibilità su un mondo ed un orizzonte non escludente. E, a

²⁰ Mi permetto qui di far riferimento al mio F. RICCI, *Elena di Troia: corpo dell'incanto, corpo del reato*. In Euripide e Isocrate, in F. RICCI (a cura di), *Corpo, politica e territorio*, Nuova Cultura, Roma, 2010, pp. 351-381; ID., (a cura di), *Il corpo nell'immaginario. Simboliche politiche e del sacro*, Nuova Cultura, Roma, 2012.

²¹ A. CAVARERO, *Il pensiero femminista. Un approccio teorico*, in *Le filosofie femministe*, Paravia, Torino, 1999, pp. 116-117: "Nell'ordine simbolico patriarcale, la differenza sessuale non viene perciò intesa come una differenza che divide gli esseri umani in uomini e donne, bensì come una differenza che fa differire le donne dagli uomini. Visto che sugli uomini – anzi sull'Uomo che tende a sostanziarli in un concetto universale – si modella l'essere umano per eccellenza, il differire delle donne dagli uomini diventa una differenza che corrisponde ad una mancanza o inferiorità" (ibidem).

sua volta, questo porta in sé l'idea che non esista un mondo da condividere, ma un cammino da percorrere insieme verso un obiettivo comune, poiché ciò è anteriore a qualsiasi rappresentazione, giudizio, sentimento comune, persino a qualunque possibile parola.

E forse proprio da questo pensiero della differenza bisognerebbe ripartire per comprendere ogni autentico significato di democraticità: ogni democrazia, come ogni ordine che governi la vita comune, comincia e pulsa attraverso una relazione duale che si determina attraverso la differenza sessuale. In altre parole, la Irigaray intende mostrare che la democrazia è geneticamente duale. La formazione alla cittadinanza è una educazione all'*infra* come relazione d'amore²². Ma non solo. Entra in gioco anche il linguaggio del dialogo tra identità e differenze per costruire una cultura civile che ripensi seriamente la cittadinanza europea come opportunità per una cittadinanza paritaria e tesa a preservare l'identità umana.

La *democrazia è amore*: una affermazione della Irigaray apparentemente sorprendente, ma neanche troppo se pensiamo che il non assoggettamento dell'altro, il riconoscimento di autonomia e libertà di scelta, il vivere e il pensare al plurale senza uniformare l'altro a sé e senza disattendere i bisogni e le speranze, sono solo alcuni dei tratti impressi nel codice genetico di una cultura realmente democratica; che, a sua volta, sottende che la convivenza comunitaria non può realizzarsi senza la tutela di ciascun individuo che la compone attraverso un'identità civile propria, della quale è responsabile sia nei confronti di se stesso che nei confronti della comunità²³.

Dunque, secondo Luce Irigaray bisogna cercare di capire cosa accade al valore della differenza passando da un ordine etico tra donne ad un ordine etico di donne e uomini insieme. Senza una polarità attrattiva e circolare, come accade tra il polo + e quello – in fisica, ognuno dei due poli/sexi è come situato in un movimento senza “luogo proprio”. Verrebbe, così, a mancare quella mutualità di attrazione e sussistenza che “esclude la disintegrazione o il rigetto, l'attrazione e la scomposizione, nel luogo di quella separazione che scandisce l'incontro, gli incontri, e permette la parola, la promessa, l'alleanza”²⁴.

²² Cfr. L. IRIGARAY, *La democrazia è amore*, in *La democrazia comincia a due*, Bollati Boringhieri, Torino, 1994, pp. 97-107.

²³ *Ivi*, p. 65.

²⁴ L. IRIGARAY, *Etica della differenza sessuale*, cit., p. 14.

E allora, “come praticare un rapporto a due che non si riduca all’appropriazione o al consumo reificante dell’alterità, ma che comporti invece un ritorno a sé per percepire e contemplare chi è l’altro, e anche per sentirsi sé stessa(o) oltre all’attrazione per l’altro”?

La simbolica della differenza offre alla riflessione il *differire* significante tra donare e *donar-si*, una modalità di relazione intersoggettiva che tesse e ritesse l’azione per sé e per altri in una intenzionalità comune tra donatore e donatario, accomunata dal medio simbolico del *donar-si*, che è una speciale qualità della relazione stessa²⁵. E questo modo della relazione umana *nella* differenza, secondo la Irigaray potrebbe e dovrebbe diventare il modello mondiale di dialogo democratico, poiché la convivenza fra culture comincia con la convivenza tra i sessi, le generazioni, le razze, le tradizioni²⁶. E’ questa una educazione alla cittadinanza come educazione al rispetto di se stessi e di ogni altro, simile e diverso; un’educazione alla vita civile come educazione all’essere *con* e non solo *fra* altri: “la differenza sessuale rappresenta forse il cammino più difficile, ma anche la chiave, per raggiungere la coesistenza civile fra le altre diversità”²⁷.

Una posizione che potremmo leggere come prospettiva interculturale nella coesistenza tra individualità umane, poste tra loro in una relazione anche corporea e sessuata²⁸.

Martha Nussbaum, attenta studiosa della civiltà greca e del pensiero filosofico dell’antichità, ci ricorda che già prima del periodo ellenistico la filosofia greca aveva fatto suo il concetto e il metodo di analisi interculturale, come testimoniano i dibattiti e i testi dei filosofi, che consideravano l’interculturalità come un presupposto necessario per intendere correttamente la cittadinanza politica ed il rapporto tra cittadini e ordinamenti politici²⁹. Del resto, diventare cittadini del mondo non

²⁵ Come scrive Susy Zanardo, “appartiene al genere dell’offrire e del ricevere accogliendo”. S. ZANARDO, *Il dono dell’ospitalità come etica interculturale*, in C. VIGNA, E. BONAN (a cura di), *Multiculturalismo e interculturalità. L’etica in questione*, cit., pp. 207-209.

²⁶ L. IRIGARAY, *La democrazia comincia a due*, cit., p. 15.

²⁷ Ivi, p. 17.

²⁸ Considerare il nesso tra generi sessuati e ordine politico, consente non solo di poter verificare la posizione ed il riconoscimento delle donne al suo interno, ma anche e soprattutto di interrogarsi sulla validità del modello di cittadinanza e di inclusione delle differenze. Sul rapporto tra donne e cittadinanza, si veda M. L. BOCCIA, *La differenza politica*, Il Saggiatore, Milano, 2002.

²⁹ La Nussbaum precisa che, ad esempio, il termine “cittadini del mondo” è stato coniato dal filosofo greco Diogene il Cinico, ed esprime l’idea di colui che si considera straniero in patria, acquisendo la capacità di esaminare con distacco le nostre abitudini per confrontarle con chi è distante da esse, e per mostrare come è possibile organizzare la vita e i modi di convivenza tra uomini liberi. Cfr. M. NUSSBAUM, *Coltivare l’umanità*, cit., p. 74.

equivale a rinnegare radici e luoghi di riconoscimento identitario, ma implica cercare di conoscere al di là delle differenze i punti o le problematiche condivise o da poter condividere.

La nozione nussbaniana di vulnerabilità e la teoria delle *capability*³⁰ consente di far luce su alcuni snodi profondi del rapporto tra differenza e disuguaglianze sociali e politiche, che intersecano centralmente la categoria di disabilità e la differenza di genere nel contesto delle attuali società multiculturali³¹.

Secondo la Nussbaum la discriminazione nasce in quanto esiste una differenza intrinseca nei rapporti di forza nel momento in cui si riconosce la *diversità*, generatrice di *diritti differenti* per le persone più vulnerabili³². L'autrice ritiene che il femminismo sia il fattore discriminatorio che più ha caratterizzato la storia dell'uomo, che ha modellato la società così come è strutturata oggi e che sarà il fenomeno discriminatorio più difficilmente estirpabile, avendo costruito nel tempo e nella storia una stratificazione di immagini simboliche, stereotipi e ruoli sociali, affettivi, politici, dominati da una gerarchizzazione di genere³³.

A quella che definisce la *politica del disgusto*, la Nussbaum contrappone la *politica dell'umanità*³⁴, che ha come base l'uguale rispetto per ciascun individuo, cosa resa assai complessa dal fatto che talvolta individui appartenenti a culture differenti sono stati presentati come qualcosa da temere, e dai quali essere disgustati perché fonti di contaminazioni e di impurità³⁵.

La permeabilità della nozione di *vulnerabilità* si rivela il collante che unisce le "categorie" di disuguaglianza, al fine di mostrare come le differenze tra diverse fasce sociali non siano altro che

³⁰ L. ROBEYNS, *The Capability Approach*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2016 Edition), a cura di E. N. Zalta, prima pubblicazione aprile 2011, p. 3.

³¹ Cfr. J. COHEN, M. HOWARD, M. NUSSBAUM, (ed. by), *Is a Multiculturalism Bad for Women?*, op. cit.

³² Cfr. M. C. NUSSBAUM, *Nascondere l'umanità. Il disgusto, la vergogna, la legge*, Roma, Carocci, 2007, p. 119.

³³ L. THOMAS, *Sexism and Racism: Some Conceptual Differences*, in «Ethics», 90 (2), 1980, pp. 239-250. SI VEDA ANCHE, S. PROTASI, *Interview: Martha Nussbaum*, in «Making Sense of Gender, Sex, Race and the Family», a cura di E. CASSETTA e V. TRIPODI, Humana.Mente, Issue 22 – September 2012, pp. 233-242.

³⁴ Cfr. M. C. NUSSBAUM, *Dal disgusto all'umanità. L'orientamento sessuale di fronte alla legge*, Il Saggiatore, Milano, 2011, p. 44.

³⁵ S. PROTASI, *Interview: Martha Nussbaum*, in «Making Sense of Gender, Sex, Race and the Family», a cura di E. CASSETTA e V. TRIPODI, Humana.Mente, Issue 22 – September 2012, pp. 233-242; tr. it. a cura di V. GIARDINO, *Conversazione con Martha Nussbaum*, in «APhEx. Portale italiano di Filosofia analitica. Giornale di Filosofia», 10, giugno 2014, pp. 223-238.

differenti declinazioni dello stato di perenne vulnerabilità, caratteristica essenziale dell'essere umano in quanto tale³⁶.

Se la vulnerabilità emerge dalla nostra corporeità, dalla sfera sociale e relazionale, per le quali i nostri bisogni comprendono anche una serie di relazioni interpersonali, la dipendenza è una forma di vulnerabilità che richiede la cura di una o più persone per il raggiungimento dell'autonomia e per lo sviluppo dell'individuo vulnerabile³⁷.

Martha Nussbaum intende la relazione di cura come *prendere in cura*, sottolineando in tal modo il destinatario delle cure come il soggetto che detta le "modalità" della cura stessa. L'etica della cura si fonde così con la teoria del bene, o, per meglio dire, con la teoria "dei beni", e viene a costruirsi una concezione della relazione di cura che non può non tenere conto dei bisogni e delle capacità della persona vulnerabile destinataria delle cure, che sono diversi a seconda del soggetto che abbiamo di fronte, affinché tale relazione si compia in un gesto che sia realmente utile allo sviluppo personale, di un singolo o di un gruppo particolare di individui³⁸.

La relazione di cura come etica della cura apre all'ipotesi di presa in carico della differenza come appello di responsabilità tra essere umano ed ogni altra organizzazione vivente, ontologicamente insita nella vita dell'uomo in un unico atto vitale che è l'essere-nel-mondo³⁹.

³⁶ In modo particolare Nussbaum si riferisce al tema della vulnerabilità declinandolo in due modalità: la prima, parlando di "vulnerabilità della vita buona", di come cioè la vita morale dell'uomo sia spesso soggetta alla vulnerabilità, alla fortuna; la seconda, invece, parlando della condizione generale di bisogno dell'uomo e, di conseguenza, del rapporto che esiste tra vulnerabilità e bisogno di cura e dei soggetti maggiormente vulnerabili.

³⁷ "Certi valori umani – scrive la Nussbaum - compaiono e sono di gran valore soltanto in un contesto di rischio e di limitazione materiale. Una vita divina o illimitata non potrebbe godere degli stessi valori, di quelle cose buone. (...) Un essere solitario ed autosufficiente non potrebbe condividere, come noi esseri umani, la conoscenza e la comunicazione di valori etici fondamentali. (...) Ciò che per noi ha valore dipende essenzialmente dai nostri bisogni e dalle nostre limitazioni. La bontà e la bellezza del valore umano non possono essere considerate e comprese fuori da quel contesto". M.C. NUSSBAUM, *La fragilità del bene*, Il Mulino, Bologna, 2011, p. 617.

³⁸ Come scrive E. Baglioni, "Questa costante attenzione al bene umano e al suo senso finito, iscritto nella corporeità e, quindi, mortale, caratterizza il pensiero della Nussbaum e ne rivela la profonda tensione che lo anima: è la sua un'attenzione alla materialità che non si semplifica in un realismo acritico, ma che comporta sempre l'aspirazione profondamente umana a trascendere l'umanità. Una trascendenza che però è tale proprio perché resta interna all'uomo, non lo illude con speranze divine o extramondane, ma lo colloca nella sua giusta dimensione di essere umano finito e, proprio per questo, bisognoso, dove il bisogno si rivela come la cifra dell'andar oltre, del superare i propri confini spaziali per includervi, senza con questo annullare in una tensione cannibalica e autoriproduttiva, gli altri da sé, siano essi oggetti materiali o relazioni socio-affettive". E. BAGLIONI, *Sulla rilevanza pubblica del corpo. Il ripensamento del liberalismo in Martha Nussbaum*, in F. RICCI (a cura di), *Corpo, politica e territorio*, Nuova Cultura, Roma, 2010, p. 21.

³⁹ Si pensi alla narrazione mitologica di Cura, nella quale questa figura mito-simbolica viene presentata come ciò che tiene uniti terra e spirito, corporeità e spiritualità, e forma ontologicamente l'uomo in stretta relazione con la sua vulnerabilità di essere vivente. Cfr. IGINO, detto l'Astronomo, (in latino Hyginus, I sec. d.C.) *Fabulae*, CXX; ora in

Attraverso questa via prende forza l'esigenza di interrogarsi più seriamente su come l'istanza etica di una simbolica della differenza, possa, o debba, tradursi nella ricerca di (nuovi?) linguaggi di giustizia e di politiche di promozione culturale, per rivitalizzare un immaginario collettivo che sia autolegislatore e capace di conferire sentimenti di appartenenza e contemporaneamente di apertura a tutte le altre comunità e in direzione di un bene universale.

Insomma, la scelta di una lettura simbolica, che dia possibilità di comprendere la grammatica profonda dei rapporti tra differenti, è l'occasione di recuperare significati inariditi e individuare motivi e valori di comunanza, sottraendoli alla nullificazione operata da logiche artificiali e procedurali. E in questo senso la dimensione simbolica, che per sua natura coinvolge ed unifica le componenti del vissuto collettivo nelle loro dimensioni razionali e psico-affettive, si rivela come chiave di volta per un pensare etico che sia in sé ricostituzione di un legame tra donazione e sottrazione, tra parti e tutto, tra realtà e immaginazione creativa.

Pertanto, mi chiedo se la riqualificazione simbolica della differenza nelle sue implicazioni etiche, politiche e culturali, non possa restituire tensione emozionale, forza patica, senso di coappartenenza e contribuire alla formazione di un sentire collettivo condiviso e autonormante per la *cura* e il *prendersi cura* dell'altro, e di ogni alterità.

IGINO, *Miti*, a cura di G. Guidorizzi, Adelphi, Milano, 2000, p. 136. La narrazione del mito di Cura viene ripreso da M. Heidegger in *Essere e tempo*, Longanesi, Milano, 1976, pp. 246-247.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19



& Ass. AlboVersorio Edizioni
Senago (MI)
via Martiri di Belfiore, 11

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione-NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.