

Giancarlo Galeazzi

Le donne tra pensiero e testimonianza

Incontri filosofici promossi dal Comune di Camerata Picena 2015-2018





QUADERNI DEL CONSIGLIO REGIONALE DELLE MARCHE

GIANCARLO GALEAZZI

Le donne tra pensiero e testimonianza

INCONTRI FILOSOFICI
promossi dal Comune di Camerata Picena
2015-2018



QUADERNI DEL CONSIGLIO REGIONALE DELLE MARCHE



Finalizzato a documentare una originale iniziativa culturale è il presente *Quaderno*, che raccoglie le relazioni tenute dal prof. Giancarlo Galeazzi su “Le donne tra pensiero e testimonianza”, una rassegna articolata in due filoni: quello sul rapporto uomo-donna tra umanesimo e femminismo, e quello sulla presenza delle donne nella filosofia, nella teologia, nella scienza e nella società. Ne emerge un quadro interessante, che ha un carattere non solo informativo, ma anche valutativo, che aggiorna su una questione oggi nodale, quella antropologica. Risulta infatti che umanesimo e femminismo si stanno aprendo al post-umanesimo e al post-femminismo, per il fatto che, per un verso, viene meno nell’umanesimo il carattere antropocentrico o, addirittura, androcentrico, e, per altro verso, viene meno nel femminismo una tonalità antimaschile e antisistema; tutto ciò dischiude un nuovo orizzonte, cui richiamano diversi orientamenti del pensiero contemporaneo, impegnati sia a superare ogni forma o residuo di misoginia, sia a promuovere forme collaborative di genere.

Appare ormai necessario che uomini e donne ripensino il senso del loro essere persone e, in questo contesto, il senso del loro genere, in modo da realizzare una inedita alleanza, che permetta di superare quella fratellanza inquieta e inquietante che finora ha contrassegnato i loro rapporti. Nella nuova impostazione il maschile e il femminile sono visti come aspetti dell’umano, e come fattori di umanizzazione. Le conquiste operate dai movimenti femministi e le consapevolezze acquisite dal mondo maschile, gli sviluppi del pensiero femminile e di quello maschile e i cambiamenti sociali a livello politico e culturale,

tutto ciò comporta una revisione profonda della condizione femminile e della condizione maschile. Torna, dunque, opportuno anche a livello locale mettere a tema tale problematica, ripercorrendo i principali momenti e orientamenti e sostando sulla odierna riflessione e discussione: si tratta di una operazione culturale importante, perché contribuisce a eliminare i pregiudizi e a rinnovare la mentalità, aprendola a una concezione di genere all'insegna della pariteticità e della diversità, della specificazione e della collaborazione.

La pubblicazione di questo *Quaderno* vuole contribuire ad andare in questa direzione, offrendo uno strumento che alimenti la sensibilità e il confronto su questi temi, nella convinzione che rientri nei compiti dei *Quaderni del Consiglio regionale delle Marche* la valorizzazione di esperienze culturali promosse da amministrazioni comunali. Quella di Camerata ha, sotto questo profilo, una bella tradizione, ricca di molteplici iniziative: letterarie e artistiche, filosofiche e scientifiche, poetiche e musicali, e con il prof. Galeazzi si è fatta promotrice di una rassegna filosofica, durata un quinquennio e documentata in un *Quaderno* dal titolo *Conversazioni filosofiche al Castello*. Ora questo nuovo *Quaderno* rende conto di un'ulteriore iniziativa, realizzata nell'ultimo quadriennio e dedicata a "Le donne tra pensiero e testimonianza", per cui ai tradizionali incontri al Castello del Cassero nella notte di San Lorenzo (10 agosto) si sono aggiunti gli incontri nella Sala consiliare del Comune nel pomeriggio della festa patronale di Santa Caterina di Alessandria (25 novembre). La scelta del tema si lega al fatto che questa data è la stessa della celebrazione della Giornata internazionale per la eliminazione della violenza sulle donne e segue alla celebrazione (nel terzo giovedì di novembre) della Giornata mondiale della filosofia. Tale collocazione ha portato a realizzare una serie di conferenze sulla presenza femminile nella cultura da un punto di vista storico; a queste si sono aggiunte, per completare il quadro, le conversazioni della sera di San Lorenzo dedicate al rapporto uomo-donna affrontato da un punto di vista teoretico. Così i due cicli di conversazioni - qui riunite

in volume - hanno perseguito e conseguito un unico scopo: quello di favorire la conoscenza della condizione femminile, per contribuire a stigmatizzare la violenza sulle donne e ad aprire a una inedita relazionalità tra maschile e femminile, su cui un numero crescente di studiosi e operatori si sta applicando per indicarne traduzioni concrete.

A questo vuol contribuire anche il presente *Quaderno*, con cui si propone un esercizio del pensiero filosofico in termini sollecitanti e accessibili su questioni disputate, che sono oggi di rilievo e alle quali il Consiglio regionale delle Marche intende dare rilievo, al fine di accrescere la sensibilità e la dialogicità nei confronti della questione femminile nel contesto di una rinnovata visione dell'antropologia.

Antonio Mastrovincenzo

Presidente dell'Assemblea Legislativa delle Marche

PREFAZIONE

A partire dal 2010 il Comune di Camerata Picena ha arricchito la sua offerta culturale con una originale iniziativa a carattere interdisciplinare: gli incontri, denominati programmaticamente “A confronto su...” e tenuti dal filosofo Giancarlo Galeazzi, si sono svolti nella corte del Castello del Cassero nella notte di San Lorenzo (10 agosto). Questa iniziativa, che ha riscosso vivo apprezzamento, è durata cinque anni (dal 2010 al 2014) e si trova documentata in un volume pubblicato nei *Quaderni del Consiglio regionale delle Marche* dal titolo *Conversazioni filosofiche al Castello*.

La positività di tale esperienza è stata tale che si è ritenuto di proseguire, rinnovando e potenziando l’iniziativa, che nell’ultimo quadriennio è stata strutturata in due giornate annuali: quella del 10 agosto festa di San Lorenzo, e quella del 25 novembre festa di Santa Caterina di Alessandria, patrona di Camerata. Proprio in riferimento alla Santa alessandrina si è pensato di articolare gli incontri sul tema: “le donne tra pensiero e testimonianza”, riservando il 10 agosto alla riflessione sul rapporto uomo-donna, e al 25 novembre la riflessione sulle donne nella storia.

Così il prof. Galeazzi il 10 agosto ha cercato di rispondere ad alcuni interrogativi: *Perché confrontarsi?*, *Femminismo e oltre?*, *Le virtù sono di genere?*, *Quale amore?* presentando rispettivamente una *filosofia del confronto dialogico, delle pari opportunità, dell’agire umano e del dono di sé*; e il 25 novembre ha puntato a illustrare la presenza delle donne in alcuni ambiti significativi: quelli della filosofia, della teologia, della scienza e della società, ripercorrendo le tappe del *crescente apporto dato da donne filosofe, teologhe, scienziate e intellettuali* da Santa Caterina di Alessandria ad oggi.

Da un punto di vista più teoretico nelle serate alla corte del Castello del Cassero e da un punto di vista più storico nei pomeriggi alla Sala

consiliare del Comune, è stato possibile esercitare il pensiero sulla *questione femminile* nel contesto della *questione antropologica*, mostrando cioè che, prima di una “questione di genere”, c’è una “questione di specie”, e che, quindi, l’essere persona è il fondamento di ogni specificazione, e questa deve essere sempre rispettosa della dignità di quella.

La ricognizione operata a livello filosofico, teologico, scientifico e sociale ha evidenziato che, a partire dal ’900, si realizza una vera e propria rivoluzione con l’ingresso sempre più diffuso e qualificato delle donne in ogni campo. Una conquista che indubbiamente è frutto delle tante battaglie portate avanti dai movimenti femministi e femminili, e che oggi - ecco la novità con cui bisogna misurarsi - si accompagna alla richiesta di andare oltre, per cui si parla di post-femminismo e di post-umanesimo, per esprimere l’esigenza di una antropologia che, incentrata sulla persona, sia il frutto di una inedita “alleanza” tra uomini e donne.

Come per gli incontri della prima serie “A confronto su...” anche per gli incontri della seconda serie “Le donne tra pensiero e testimonianza” si è chiesto al Consiglio regionale delle Marche di curare la relativa pubblicazione, della quale ringraziamo il presidente Antonio Mastrovincenzo. In tal modo si mette a disposizione uno strumento di conoscenza che aggiorna sulla questione antropologica e invita a confrontarsi su di essa alla luce della specificità dei generi e della modalità di relazionarsi tra loro pariteticamente.

Si tratta quindi di una operazione culturale, alla quale - come a numerose altre - il Comune di Camerata Picena presta attenzione, nella convinzione che *la cultura è l’anima di una comunità*, tanto più se la cultura si coniuga con il turismo. Per questa ragione, lungo tutto l’anno, l’Amministrazione comunale riserva attenzione a iniziative culturali, e in particolare nel periodo estivo, quando il *binomio turismo-cultura* acquista una rilevanza maggiore.

Il prof. Galeazzi - per trent’anni presidente della sezione provinciale della Società Filosofica Italiana di Ancona, di cui è oggi presidente

onorario - ha dato il suo contributo alla realizzazione della parte filosofica del programma culturale del Comune di Camerata Picena. In particolare, ha mostrato che *l'esercizio del pensiero* può costituire una esigenza diffusa, se le persone vengono coinvolte in una riflessione accessibile e organica, che prescinde dalle tecnicità della filosofia.

Piace ricordare che la rassegna filosofica curata da Giancarlo Galeazzi, s'inserisce in una articolata *politica culturale* alla quale l'Amministrazione comunale di Camerata Picena riserva da sempre un posto di prim'ordine, e che si è concretizzata nelle attività del "Laboratorio di recitazione" curato da Luca Violini, nel "Laboratorio di poesia" curato da Fabio M. Serpilli, nelle manifestazioni di "Arte a Castello" curate da Massimo Volponi seguite da Art Human Dream, ciclo artistico-culturale curato da Roberta Conti e William Vecchietti, e nella "Master Class" di alto perfezionamento musicale e di portata internazionale curata dalla grande violinista di fama mondiale, Yuzuko Horigome.

Con queste e altre iniziative (tra cui amiamo ricordare oltre alle numerose presentazioni di libri e di autori, la mostra MigrAZIONE, una serie di eventi, rappresentazioni teatrali, canzoni e musiche, il cui motivo dominante è stato l'azione per indagare le cause profonde ed ineluttabili che conducono agli spostamenti uomini, donne, bambini) il Comune di Camerata Picena ritiene di dare un significativo apporto culturale, non solo ai cittadini di Camerata Picena, ma all'intera regione, permettendo al nostro territorio di emergere e di interagire con interlocutori regionali, nazionali ed internazionali.

Paolo Tittarelli

sindaco di Camerata Picena

Agnese Tramonti

assessore alla cultura

LE DONNE TRA PENSIERO E TESTIMONIANZA

Nel 2010, per iniziativa dell'assessore alla cultura del Comune di Camerata Picena Agnese Tramonti, è stata avviata una serie di conversazioni nella notte di San Lorenzo alla corte del Castello del Cassero con lo scopo di mettere "a confronto" (questo il titolo della rassegna), nella convinzione che la capacità di confrontarsi sia essenziale per una corretta vita civile e per una autentica crescita culturale. La *prima serie*, che è documentata in un libro pubblicato nei *Quaderni del Consiglio regionale delle Marche* (n. 168), operò una serie di confronti interdisciplinari (tra filosofia, religione, scienza, e arte) su cinque temi in qualche modo collegati alla notte agostana, e precisamente: "Cielo" (2010), "Desiderio" (2011), "Stupore" (2012), "Memoria" (2013) e "Tempo" (2014). Dopo la pubblicazione del volume intitolato *Conversazioni filosofiche al Castello*, la formula fu rinnovata, spostando il confronto dal piano delle discipline, coinvolte sulle suddette questioni, al piano dell'antropologia sul versante della questione femminile: da qui il nuovo titolo "Le donne tra pensiero e testimonianza".

Questa *seconda serie* si è mossa su un doppio binario: gli incontri serali per il 10 agosto dedicati ad alcuni aspetti del rapporto uomo-donna, e gli incontri pomeridiani per il 25 novembre in occasione della festa patronale di Santa Caterina di Alessandria sulla presenza della donna in alcuni ambiti culturali.

La seconda serie di conversazioni filosofiche al Castello del Cassero si è aperta con la presentazione del citato *Quaderno*, ponendo il problema: "Confrontarsi: perché e come?" per una filosofia dell'incontro dialogico (2015); è proseguita interrogandosi su "Il femminismo e oltre?" per una filosofia delle pari opportunità (2016); è continuata con una riflessione su "Le virtù sono di genere?", per una filosofia dell'agire

umano (2017); e si è conclusa con la questione “Quale amore?” per una filosofia del dono di sé (2018).

A queste quattro conversazioni se ne sono aggiunte altrettante tenute nella Sala consiliare del Comune di Camerata Picena dove è stata operata una ricognizione riguardo alla presenza delle donne in vari campi; così si è riflettuto nel 2015 su “Le donne e la filosofia” (da Santa Caterina d’Alessandria a Edith Stein); nel 2016 su “Le donne e la teologia” (da Santa Caterina d’Alessandria a Adriana Zarri); nel 2017 su “Le donne e la scienza” (da Santa Caterina d’Alessandria a Rita Levi Montalcini); nel 2018 su “Le donne e la società” (da Santa Caterina a Santa Teresa di Calcutta): dunque a partire dalla Santa alessandrina per giungere fino ai giorni nostri con l’indicazione di figure rappresentative.

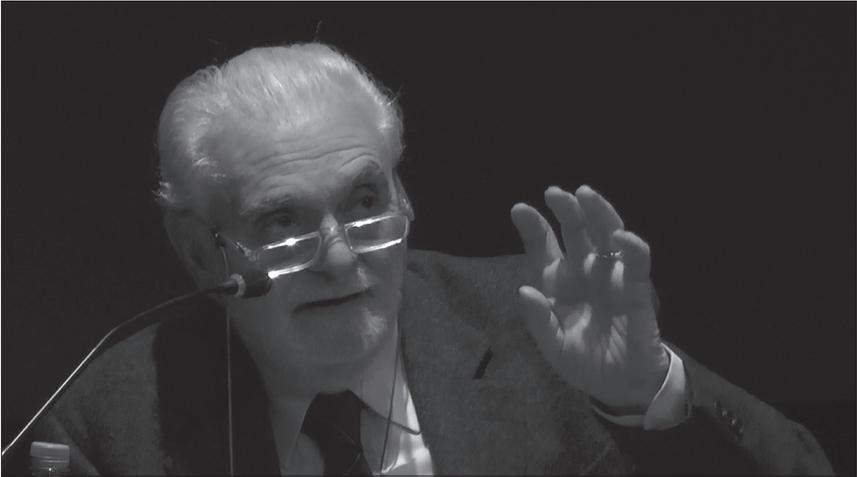
Come si diceva, gli appuntamenti, tenuti nel pomeriggio del 25 novembre, si sono collocati nell’ambito della festa patronale di Camerata Picena dedicata a Santa Caterina di Alessandria d’Egitto, una figura leggendaria fra il III e il IV secolo che può essere considerata come un’icona della sapienza femminile e della violenza sulle donne (è, tra l’altro, protettrice degli studi filosofici e teologici). La festa patronale cade in coincidenza con la Giornata internazionale per la eliminazione della violenza sulle donne indetta dall’ONU per il 25 novembre, ed è in prossimità della Giornata mondiale della filosofia indetta dall’UNESCO per il terzo giovedì di novembre; la contiguità della festa patronale con queste due Giornate è stata tenuta presente, evidenziando la filosoficità e l’attualità delle otto conversazioni: tanto nelle relazioni di novembre sulla presenza femminile dal punto di vista culturale e sociale, quanto in quelle di agosto sui movimenti femministi e femminili fino alle odierne tendenze del postumanesimo e del postfemminismo.

Così in estate e in autunno il Comune di Camerata Picena ha messo a disposizione della cittadinanza (ma hanno partecipato anche persone provenienti da fuori Comune) incontri aperti su alcune questioni meritevoli di attenzione, invitando a esercitare il pensiero in modo

pubblico e critico. Ebbene, coniugando insieme rigorosità e accessibilità, si sono operati “confronti” allo scopo di favorire la consapevolezza che il pensiero è plurale: per gli oggetti di cui si occupa e per i soggetti che se ne occupano, e di questo pluralismo bisogna avere contezza, se si vuole che costituisca motivo non di dispersione, bensì di arricchimento.

Ringrazio l'Amministrazione comunale di Camerata Picena nelle persone del sindaco Paolo Tittarelli e dell'assessore Agnese Tramonti per aver voluto riservare alla filosofia una specifica rassegna nell'ambito del programma culturale del Comune. Ringrazio l'Assemblea legislativa delle Marche nella persona del presidente Antonio Mastrovincenzo per aver deciso di ospitare nei “Quaderni del Consiglio regionale delle Marche” questo volume che riunisce i testi delle conversazioni tenute su un tema di viva attualità come “Le donne tra pensiero e testimonianza”. Ringrazio la redazione dei “Quaderni” nella persona di Maurizio Toccaceli per aver curato la presente pubblicazione con competenza e sollecitudine nei tempi ristretti imposti dal calendario della manifestazione. Ringrazio quanti hanno partecipato alla rassegna: non solo per l'interesse mostrato all'iniziativa, ma anche per il piacere e l'orgoglio con cui lo hanno accompagnato: è bello vedere persone che sono fiere di essere coinvolte in un esercizio pubblico del pensiero; verrebbe voglia di dire (con i versi di una poesia di Aldo Palazzeschi): “chi sa / se nemmeno ce l'ha / una grande città”.

G. G.



PARTE PRIMA

**FILOSOFIA
DEL RAPPORTO UOMO-DONNA**

ALCUNI INTERROGATIVI

*“Nascerà un’unione, tra l’uomo e la donna, molto più vera,
molto più forte, molto più degna di rispetto.
L’unione magnifica di due esseri uguali che si arricchiscono
reciprocamente poiché possiedono ricchezze distinte.”*

(Victoria Ocampo)

Premessa

LA QUESTIONE ANTROPOLOGICA

Questa parte comprende quattro conversazioni tenute al Castello del Cassero la notte dell'8 agosto dal 2015 al 2018: dopo l'incontro iniziale dedicato al tema del "confronto", che segna il collegamento con la precedente serie di conversazioni al Castello, nei successivi tre incontri vengono affrontate altrettante tematiche e precisamente: il femminismo, le virtù e l'amore. In tal modo si è inteso delineare rispettivamente una filosofia del dialogo, una filosofia delle pari opportunità, una filosofia delle relazioni umane e una filosofia del dono di sé.

L'obiettivo è quello offrire alcuni elementi di riflessione per ripensare la "questione antropologica", facendone emergere una peculiarità sulle altre, vale a dire il *pluralismo*; infatti, molteplici sono gli approcci con cui può essere affrontata e molteplici i paradigmi con cui può essere impostata. Si tratta di un pluralismo accentuato dalle problematiche suscitate da recenti dibattiti sul "gender". La trattazione dei diversi temi ha inteso - sulla base di aggiornati elementi di conoscenza - favorire un cambiamento di mentalità, in quanto la nuova questione antropologica comporta il superamento di vecchie e nuove impostazioni divisive (maschiliste o femministe che siano) a favore di inedite impostazioni collaborative. Queste devono essere tali da far uscire da una logica di contrapposizione più o meno giustificata e far adottare una logica di cooperazione in nome dell'umano quale condizione cui appartengono i due generi, e della umanizzazione quale processo cui concorrono i due generi.

Si tratta di una operazione certamente non facile, ma altrettanto certamente necessaria e che può essere aiutata dalla conoscenza del passato e del presente, senza la quale non si costruisce alcun futuro. Di fronte alla crescente "inumanità" individuale, "disumanizzazione"

sociale e “deumanizzazione” tecnologica, non ci si può attardare su posizioni ormai datate come quelle di un umanesimo antropocentrico sia nella sua versione tradizionale “androcentrica”, sia nella sua versione recente “ginecentrica”. Si sta rendendo chiaro che, se non si vuole rinunciare all’umanesimo, occorre riconfigurarlo, cioè configurarlo non più come “egocentrico” ma come “alterocentrico”: il che reclama una nuova logica che faccia giustizia di tante impostazioni (di genere e non solo di genere) che risultano ormai datate.

Allora, ripercorrere la “lunga marcia” delle donne nei suoi momenti e aspetti salienti (oggetto della prima parte) e negli ambiti filosofico, teologico, scientifico e sociale (oggetto della seconda parte) può essere un modo efficace per liberarsi da vecchie e nuove forme di misoginia palese o occulta. Ci si rende ormai conto di quanto fosse ingiusta la discriminazione della donna: non solo perché si è reso del tutto evidente la sua insostenibilità teoreticamente, ma anche perché è sotto gli occhi di tutti che praticamente la validità di una persona prescinde dal genere, tant’è che oggi si moltiplicano le eccellenze femminili anche in campi tradizionalmente riservati agli uomini. L’aver sostenuto la disegualianza di genere e averle attribuito una connotazione naturale appare oggi una imperdonabile sciocchezza, di cui finalmente ci siamo liberati, e ciò si deve alle lotte portate avanti soprattutto dalle donne.

Acquisita tale consapevolezza, il problema è quello di consolidarla e, nello stesso tempo, di dedicarsi a ripensare alle pur diverse identità, senza peraltro rigidità di appartenenze. Sotto questo profilo, un umanesimo può essere proposto a patto che sia rispettoso della nuova considerazione in cui sono da tenere le identità di genere e sono da attuare i relativi rapporti. Questi sono da impostare sempre in termini di *piena parità*, secondo una eguaglianza che non cancella le differenze, ma non le trasforma in disegualianze, anzi le valorizza secondo una logica integrativa e interattiva, per cui il rispetto si coniuga con la reciprocità, producendo una “*alleanza*”, che è molto più di un semplice accordo o di una facile intesa, in quanto sta a significare qualcosa di

strutturale e non di congiunturale e che, quindi, fa appello a ragioni non contingenti bensì cogenti.

Dunque, tanto gli incontri dedicati alla presenza femminile nell'ambito della filosofia, della teologia, della scienza e della società, quanto gli incontri dedicati alla evoluzione dei rapporti di genere dal punto di vista storico, teoretico ed etico hanno inteso porre la questione dell'*umanesimo* e del *femminismo* nel contesto della riflessione antropologica. Intesi come valorizzazione della persona umana si vanno connotando come *post-umanesimo* e *post-femminismo*, a indicare la necessità di andare oltre un umanesimo che (esplicitamente o implicitamente) privilegia il maschile e oltre un femminismo che (volontariamente o involontariamente) si chiude nella contestazione antimaschile.

Invece, il *nuovo umanesimo* apre le porte alle donne, e il *nuovo femminismo* apre le porte agli uomini, così che il maschile e il femminile appaiono coessenziali per una dichiarazione umanistica incentrata su una persona maschio o femmina che sia. Occorre, quindi, superare tanto un umanesimo "androcentrico", quanto un umanesimo "ginecentrico", per far posto a un umanesimo inedito che sia "personocentrico", perché è la persona l'orizzonte entro cui ha senso porre la questione di genere.

Una tale impostazione può anche considerarsi una espressione del *post-umanesimo*, ma a condizione di considerarlo (come vedremo) distinto dal *trans-umanesimo*, che è la dissoluzione dell'umano nell'artificiale, una posizione analoga a quelle che lo vogliono dissolvere nel naturale o nel culturale o nel mediale. Tutte queste concezioni ci sembrano caratterizzate dal riduttivismo, in quanto l'uomo è certamente parte del mondo naturale, storico, digitale e macchinico, ma pure lo eccede nel senso che secondo il neoumanesimo c'è nell'uomo qualcosa che ne costituisce la *specificità* e fa la *differenza*. Invece, il *transumanesimo* tende a superare proprio questa differenza di naturalità, di animalità, di genere; anche un estremo femminismo ha sposato le ragioni dell'organismo cibernetico (*cyborg*) asessuato, indifferenziato. Di con-

tro riteniamo che il superamento dell'opposizione di genere vada ottenuta rivendicando la dignità trascendente della persona umana, di cui partecipano uomini e donne che - ecco il programma inedito - sono chiamati a difenderla "insieme", ed è la loro sinergia a rappresentare la vera diga nei confronti del trans-umanesimo.

Si può, allora, dire che l'odierno *post-umanesimo* pone di fronte a un "bivio": da una parte un *trans-umanesimo* macchinico, e dall'altra parte un *neo-umanesimo* che è integrale in quanto integra il maschile e il femminile secondo l'impostazione genesiaca: "Dio creò l'uomo, e lo fece maschio e femmina" ovvero "Dio creò l'uomo e gli fece un aiuto simile a lui". Proprio la categoria di "somialianza" potrebbe aiutare a fuoriuscire da una impostazione alternativa e conflittuale, perché la somialianza è paradigma che permette di coniugare tanto l'uguaglianza di principio quanto la diversità di fatto, e sono queste le due condizioni per ripensare l'antropologia in modo integrale e integrante.

PERCHÉ CONFRONTARSI? *FILOSOFIA DELL'INCONTRO DIALOGICO*

Premessa

La presente riflessione si colloca a margine della recente *pubblicazione del volume "Conversazioni filosofiche al Castello"* in cui sono riuniti i testi delle cinque relazioni da me tenute in altrettanti incontri della rassegna "A confronto su..." che il Comune di Camerata Picena - sindaco Paolo Tittarelli - attraverso il suo assessorato alla cultura - assessore Agnese Tramonti - organizza dal 2010 nella sera del 10 agosto nella corte del Castello del Cassero. Con l'intento di offrire un esercizio di riflessione, le *conversazioni filosofiche al Castello*, svolte sotto il segno del *confronto*, nel corso di cinque edizioni hanno cercato di mostrare *come* il confronto possa avvenire con riferimento ad alcuni argomenti, tenendo presenti diversi approcci, che portano ad una logica di apertura al pluralismo.

Questo lavoro si trova ora documentato nel *Quaderno pubblicato dal Consiglio regionale delle Marche* n. 168. Il *filo rosso* che lega questi cinque interventi può essere rintracciato nella volontà di offrire una nuova occasione per esercitare la *curiosità*; ovviamente non si tratta della *curiosità banale*, bensì della *curiosità autentica*, quella che scaturisce dalla *meraviglia* e, quindi, si traduce nel bisogno di formulare dei "perché" (*cur*).

Con l'intento di implementare la "curiosità" (*curiositas*), l'imperativo sotteso agli incontri è stato quello di *interrogarsi*. Si tratta di disposizione e disponibilità tutt'altro che agevoli e frequenti in un mondo frettoloso e disincantato, dove siamo sempre più interessati alle *risposte* anziché alle *domande*, e siamo convinti che la tecnica abbia le risposte per tutto, per cui ciò che non può essere risolto dalla tecnica va dissol-

to o rimosso. Invece, fermo restando il valore della scienza e della tecnica, e l'apprezzamento per le loro soluzioni, è bene andare oltre i loro risultati, ed essere capaci di *interrogarsi* anche sulle conquiste scientifiche, di *meravigliarsi* e, conseguentemente, di *incuriosirsi*, aprendosi così a questioni che si collocano in orizzonti ulteriori rispetto a quelli della tecnoscienza.

Dunque, al Cassero si è svolta una originale iniziativa culturale per la notte di San Lorenzo che di anno in anno ha affrontato un argomento in qualche modo collegabile alla notte di 10 agosto (*cielo, desiderio, stupore, memoria, tempo*) e l'ha fatto con un taglio filosofico sulla base di un quadruplice approccio (scientifico, estetico, religioso ed etico), finalizzato a individuare alcuni caratteri di una *antropologia* che ne rinnovi il senso.

1. Per un umanesimo del confronto

1.1. Un nuovo umanesimo

Infatti, oggi l'*umanesimo* appare messo *in discussione*, per un verso, dal *naturalismo epistemologico* e, per altro verso, dal *biologismo ecologico*, forme di riduzionismo con cui si rifiuta l'idea di *superiorità* dell'uomo, ma con essa anche la sua *specificità*. Pertanto la battaglia contro l'*antropocentrismo* così come si è configurato modernamente, pur legittima alla luce degli esiti che sono sotto gli occhi di tutti, rischia di trasformarsi in un *antiumanesimo*, che trova espressione nella *tecnocrazia* (la tecnologia come nuovo Leviatano) e nell'*ecocentrismo* (la ecologia come ambientalismo radicale).

Ebbene, di fronte a queste ed altre forme di *antiumanesimo*, il rischio è quello di cassare l'idea stessa di *umanesimo*, mentre il problema dovrebbe essere quello di pensarlo alla luce delle nuove sfide, denunciando le "verità impazzite" dell'*antropocentrismo* prometeico e faustiano, ma senza rinunciare ai "guadagni storici" dell'*umanesimo classico e cristiano, rinascimentale e moderno*: una *valutazione* che chiede di

essere accompagnata da una seria *informazione* sullo stato dell'arte, un *nuovo umanesimo* pertanto richiede una *mentalità plurale*, per dire una impostazione che in ogni campo riconosca la legittimità di approcci e di paradigmi diversi, per cui si rende necessario *confrontarsi* con tali diversità, per avere conoscenze sempre più articolate.

Con ciò si favorisce una rilettura dell'*antropologia*, che è la questione nodale oggi, e che va affrontata non in termini di *ideologia* (palese o occulta), ma in termini di *multidisciplinarietà* (tenendo, cioè, presente l'apporto della scienza, della religione, dell'arte e dell'etica). Un *umanesimo "prismatico"* potrebbe essere definito l'umanesimo che ne scaturisce, per dire che il nuovo umanesimo deve essere non "unidimensionale", bensì "pluridimensionale".

Riteniamo che possano dare un contributo in questa direzione proprio *la teoria e la pratica del confronto*, in quanto aiutano a prendere coscienza che il *pluralismo* non è un dato congiunturale, bensì strutturale della persona in riferimento tanto al conoscere quanto all'agire. Detto questo, occorre però rilevare che "confronto" è parola che può essere usata in modo ambivalente, per cui si rende necessario intendersi sul significato che attribuiamo a questo termine; a tal fine torna utile operare una duplice distinzione.

Una *prima distinzione* da tenere presente è quella tra "*confronti*" e "*paragoni*": mentre i *confronti come paragoni* sono fatti per lusingare o disprezzare qualcuno o qualcosa, i *confronti come cognizioni* sono fatti per *conoscere meglio* qualcuno o qualcosa cogliendolo nella sua *complessità e specificità*, verso cui si è chiamati ad esercitare un atteggiamento di *rispetto*; in altri termini, una cosa sono i confronti comparativi o valutativi, un'altra cosa sono i confronti informativi o constatativi. A questi riconosciamo un valore positivo, mentre sugli altri concordiamo con la saggezza popolare e la scienza psicologica nel considerarli negativamente, trattandosi di confronti giudicati rispettivamente "divisivi" ("i confronti sono sempre odiosi" suona il proverbio, che in altre versioni precisa: "i paragoni sono sempre odiosi") e "ossessivi"

(generati o generatori da/di insufficienza di autostima): i confronti così intesi possono facilmente alimentare invidie e gelosie, e in ogni caso risultano stressanti.

Una *seconda distinzione* da tenere presente è quella tra “*confronti*” e “*polemiche*”, nel senso che il confronto può essere esercitato in termini *dialogici*, oppure in termini *polemici*: in questo secondo caso, il confronto ha carattere *concorrenziale* e *conflittuale*, mentre nel primo caso ha carattere *etico* e *complesso*. Dell’accezione negativa, si hanno esempi in particolare a livello sociale e mediatico, cioè dalla malapolitica alla televisione spazzatura. Il rifiuto di questo tipo di confronto (comparativo o polemico) non deve, tuttavia, portare a rifiutare il confronto *in toto*; la consapevolezza del possibile uso negativo del confronto dovrebbe invece portare a disinquinare la capacità di confrontarsi sulle questioni, acquisendo una crescente coscienza del carattere plurale del pensare e dell’agire e, quindi, della necessità di confrontare e confrontarsi come altra cosa dal paragonare e paragonarsi, ovvero dal sopraffare e scontrarsi.

L’*umanesimo del confronto* è, pertanto, da intendersi come la valorizzazione dell’uomo (*umanesimo*) attraverso l’esercizio del pluralismo conoscitivo e relazionale (*confronto*), che viene alla luce quando si mostrano i diversi approcci alle questioni e, al loro interno, i diversi paradigmi, per cui, affrontando una questione, si pone l’esigenza di metterci “a confronto” su di essa, tenendo conto dei diversi punti di vista. Ne segue una *cultura della conversazione*; un termine, questo, che esprime bene il carattere garbato e amichevole, dialogico e cooperativo di un rapporto interpersonale a livello comunicazionale.

1.2. All’insegna del pluralismo

Indubbiamente, un tale esercizio è ostacolato dal fatto che sempre più tendiamo alla settorializzazione del sapere, alla specializzazione delle competenze. La cosiddetta *società della conoscenza*, com’è stata definita la nostra società, rischia d’essere solo una *società delle cono-*

scienze. Si è cercato di riequilibrare questa linea di tendenza attraverso la cosiddetta *interdisciplinarietà* che, peraltro, nella sua forma più alta, produce *transdisciplinarietà*, quindi genera nuove discipline, per cui si rende evidente che, in ultima analisi, specializzazione genera specializzazione. Ne consegue che il problema non è di chiudersi nelle *specializzazioni*, bensì di guadagnare la *complessità del sapere*, vale a dire la convinzione che il sapere ha diversi “gradi” (Jacques Maritain) o, se si preferisce, ha diverse “forme” (Gianluigi Brena): è certamente *scienza*, pura e applicata, ma altrettanto certamente è anche *sapienza* filosofica e teologica ma anche - vorrei aggiungere -, *saggezza* morale e sociale, *sensibilità* artigianale e artistica, e *salvezza* mondana e religiosa.

Ci sembra quindi che l'imperativo sia quello di evitare la *riduzione*, che, valida nel campo scientifico, non lo è altrettanto al di fuori di esso, quando riduce il sapere a una sola forma; tale è, per esempio, lo *scientismo*, che apparentemente semplifica, ma a ben vedere restringe il campo della curiosità. Ciò che viene denunciato per la scienza può riguardare anche altri ambiti; infatti nel tempo si sono avute forme di *ontologismo* nel pensiero classico, *teologismo* in quello medievale, *scientismo* in quello moderno, e *tecnocrazia* in quello contemporaneo. Per questo occorre rifiutare (come ebbe ad avvertire Jacques Maritain) il *totalitarismo* o l'*imperialismo* conoscitivo (e pure quello culturale), secondo cui sarebbe da riconoscere il primato ad una forma conoscitiva (o culturale).

Di contro a queste impostazioni unilaterali e parziali si pone un atteggiamento che è stato definito della “*intelligenza multipla*” (Gardner) o del “*pensiero plurale*” (Arendt) o della “*ragione allargata*” (Benedetto XVI), per indicare una *ragione aperta su tanti fronti e capace di corretti confronti*; in grado di misurarsi con i problemi quanto di aprirsi al mistero, di ricercare significati quanto di interrogarsi sul senso. Insomma, una ragione dalla *logica plurale*, che pone le questioni secondo una pluralità di approcci e nella consapevolezza che ciascuno di essi va affrontato *juxta propria principia* e senza la pretesa che da solo

esaurisca il tema, e secondo una pluralità di paradigmi, perché anche all'interno degli approcci disciplinari esiste una diversità di indirizzi epistemologici ed ermeneutici. Potremmo (a voler usare un linguaggio mitologico) distinguere tra logica "polifemica" (monistica o riduttivista) e logica "argoica" (pluralistica o complessa); a questa e non a quella si richiama l'umanesimo del confronto.

Ad esso ci siamo richiamati nelle *conversazioni del Cassero*, mostrando la molteplicità degli approcci e dei paradigmi non come forme di relativismo, ma come ricchezza conoscitiva, che rinnova il senso stesso della verità, da considerare relativa nel senso di relazionale, da prendere cioè in considerazione relativamente a ogni campo e a ogni impostazione. Dunque, con uno spirito all'insegna del *pluralismo conoscitivo* è stata pensata questa rassegna culturale, articolata in cinque incontri su *cielo, desiderio, stupore, memoria e tempo*. Possiamo aggiungere che tutti gli incontri sono stati, in diverso modo, incentrati su una unica chiave di lettura, vale a dire la dicotomia "apertura" e "chiusura", utilizzata come criterio interpretativo che porta, ogni volta, a operare una scelta tra queste *due impostazioni*: ciò vale: per il *cielo*, che può chiudersi nello scientismo o nello spiritualismo, oppure aprirsi all'oltrepassamento e alla trascendenza; per il *desiderio*, che può chiudersi nel bisogno o nella incontentabilità, oppure aprirsi al trascendimento e alla utopia; per lo *stupore*, che può chiudersi nell'infantilismo o nell'inconcludenza, oppure aprirsi alla criticità e alla creatività; per la *memoria*, che può chiudersi nel tradizionalismo o nel passatismo, oppure aprirsi alla progettualità e alla creatività; per il *tempo* che può chiudersi nella dispersione e nel dissolvimento, oppure aprirsi alla libertà e al dono. Questo per dire che *pluralismo non significa indifferenza*, e che *le scelte vanno operate alla luce delle differenze*.

2. Confronto: come e perché

2.1. Aspetti del confronto

Quanto abbiamo detto riguarda alcune modalità (esemplificative e, per certi aspetti, esemplari) del confronto su argomenti affrontati in modo diversificato. A questo punto si pone l'interrogativo di fondo: *come e perché confrontarsi?*

Le *motivazioni* del confronto vanno rintracciate nella struttura della persona, che è insieme individuale e relazionale. E' infatti la *relazionalità* intrinseca all'essere persona a richiedere di confrontarsi. Il confronto così contestualizzato costituisce strumento di conoscenza che permette di diventare consapevoli che su una qualsiasi tematica molteplici sono *i punti di vista, gli approcci disciplinari, i paradigmi epistemologici e i modelli culturali*. Pur senza concessioni al relativismo, il confronto evidenzia l'inevitabile carattere relazionale della conoscenza in termini di pluralismo conoscitivo, per cui si può parlare di un "*prospettivismo*" *oggettivo* (degli approcci e dei paradigmi) e *soggettivo* (degli individui e delle collettività). Confrontarsi su questioni è, dunque, operazione sempre arricchente, in quanto dilata gli orizzonti relazionali, epistemologici e culturali, sottolineando la necessità di rapporti comunicazionali e interpersonali, interdisciplinari e interculturali.

Se queste sono le finalità del confrontarsi e del confrontare, quali sono le *condizioni* che li rendono possibile o li favoriscono? Ne indicherei quattro: due oggettive e due soggettive. In primo luogo, la consapevolezza della *relatività* della conoscenza, nel senso della limitatezza del conoscere in generale e delle specializzazioni in particolare. In secondo luogo, il riconoscimento della *rivedibilità* della conoscenza, nel senso che la crescita della conoscenza umana è conseguente anche a crisi e cambiamenti. In terzo luogo, l'esercizio della *fiducia*, nel senso di nutrire nei riguardi dell'altro la convinzione che da lui si possa imparare e a lui si possa insegnare. In quarto luogo, l'accettazione della propria *fallibilità*, nel senso di essere capaci di modificare le proprie concezioni e, conseguentemente, i propri comportamenti.

Si tratta di quattro condizioni, che reclamano principalmente quattro *capacità*: l'umiltà, il coraggio, l'onestà e l'apertura da parte di chi vuole veramente confrontarsi: l'*umiltà conoscitiva* si traduce nel "sapere di non sapere" e nel "ricercare senza fine"; il *coraggio etico* nel riconoscere l'altro e nel misurarsi con l'inedito, di cui è portatore; l'*onestà intellettuale* nel portare avanti le proprie idee o di abbandonarle, se ritenute superate, l'*apertura culturale* per evitare ogni forma di pregiudizio, a cominciare dall'etnocentrismo. In ogni caso, il *confronto* non è mai un *affronto*, e tuttavia il *confrontare* implica sempre l'*affrontare*.

Fatte queste precisazioni, vanno individuati gli *ostacoli* al confronto. Anzitutto, può essere la *rigidità* che porta a una inesatta idea di coerenza come staticità, per cui, in nome di una presunta fedeltà, ci si sottrae al confronto, chiudendosi in se stessi o facendo ghetto con gli altri che la pensano allo stesso modo o condividono la stessa competenza o provenienza; a causa di una tale difesa delle proprie posizioni, non al *confronto* ci si apre, ma nel *rispecchiamento* ci si chiude. Altro ostacolo può essere conseguente alla *pigrizia*, per cui si rimane nel proprio guscio in quanto più rassicurante e, tra l'altro, non impegna a ripensare le questioni e i rapporti. Così tra narcisismo e inettitudine si scade in una ripetitività escludente e inconcludente. Invece, il confronto permette di rinnovare noi e gli altri, non meno che la relazione tra noi e gli altri. E questo si rende anche più evidente se dal "confronto su..." (relativamente a questioni come quelle dei cinque incontri avvenuti su *cielo, desiderio, stupore, memoria e tempo*) passiamo al "confronto con..." (relativamente a questioni come quelle che affronteremo nei prossimi incontri sul *rapporto uomo-donna*).

2. 2. Il rapporto tra confronto e dialogo

In ogni caso il confronto, se esercitato correttamente, costituisce un'*apertura al dialogo*, fornendo elementi di conoscenza che lo rendono più solido; risulta esso stesso *una forma di dialogo*, caratterizzato com'è dalla dimensione interattiva nell'ambito dei saperi e dei rapporti, delle culture e dei valori; e si connota come *una parte del dialogo*,

quella relativa alla teoria, mentre sul piano pratico si può andare oltre il confronto per una concreta collaborazione.

In primo luogo, il confronto può essere considerato come una impegnativa introduzione al dialogo, un efficace *avviamento al dialogo*, una auspicabile propedeutica al dialogo, nel senso che mostra come per dialogare torni opportuno disporre di conoscenze specifiche sulle questioni oggetto di dialogo; il che può aiutare a non far scadere il dialogo in un *pour parler* inconcludente o in una somma di monologhi escludenti.

In secondo luogo, il confronto può essere considerato una *forma di dialogo*, inteso non come *confutazione*, *argomentazione* o *comunicazione*, bensì come *cognizione*, *informazione* o *comprensione*; in questa ottica il dialogo ha una connotazione non tanto *dialettica* quanto *epistemologica*, per dire che è la conoscenza dei diversi *ambiti e apporti* ad essere essenziale: tale è, appunto, il confronto, per cui si potrebbe anche dire che il confronto è la configurazione del dialogo in termini di pluralismo conoscitivo, nel senso che *mette di fronte* a qualcosa o a qualcuno per favorire la conoscenza della *complessità* dell'uno o dell'altro. Così il confronto -come "confronto su" e come "confronto con"- si connota diversamente da altre modalità relazionali e comunicazionali, con cui pure è apparentato ma con cui non dovrebbe essere confuso.

Ebbene, le *conversazioni filosofiche al Castello* nella loro versione *live* e nella loro redazione scritta non sono dispute, né diatribe, né discussioni; sono invece dei confronti (ieri "su" temi come cielo, desiderio, stupore, memoria e tempo, e domani "con" l'alterità delle relazioni interpersonali in particolare di genere) finalizzati a *presentare posizioni diverse* (dal punto di vista epistemologico ed etico) su una stessa questione, in modo da favorire il dialogo nella consapevolezza che il pluralismo è arricchente, in quanto non è escludente bensì includente in termini di *conoscenza e coscienza*. In ogni caso, ciò è avvenuto all'insegna dello *stare insieme per pensare* e dello *stare per pensare insieme*: ecco il *confronto*, che ha una duplice valenza: teoretica, come *disposizione gnoseologica*, ed etica come *disponibilità morale*.

In questo senso, si potrebbe dire che il “confronto” così inteso contribuisce a fare del dialogo “*la volontà morale di capire gli altri e di rendersi comprensibili agli altri*” (di cui parlava Guido Calogero). In tal modo, il confronto può ben considerarsi come una *forma di dialogo*, diversa da altre forme dialogiche come le menzionate dispute, diatribe, discussioni, e che tuttavia condivide i *caratteri* distintivi del dialogo, che (come abbiamo chiarito in altre sedi) deve essere *obbedienziale* (cioè all’insegna dell’ascolto e dell’empatia), *interlocutorio* (cioè all’insegna della interlocuzione e della interlocutorietà), *responsoriale* (cioè all’insegna di risposte e di responsabilità) e *performativo* (cioè all’insegna di scelte e di comportamenti).

Pertanto il confronto potrebbe essere definito una *modalità dialogica*, che si differenzia da altre forme di dialogo, rispetto alle quali ha una sua *specificità*, che consiste nella *propensione pluralistica*, dal momento che il confronto tende ad evidenziare la molteplicità dei significati per un verso delle questioni (*confrontarsi su*), e per altro verso delle relazioni (*confrontarsi con*). In questa ottica, si potrebbe sostenere che, dei quattro caratteri del dialogo, il confronto privilegia la capacità dell’*ascolto*, nel senso che richiede di saper ascoltare, di mettersi in ascolto, di essere all’ascolto; infatti il confronto chiede prima di tutto e soprattutto la presentazione delle diverse concezioni e posizioni su una questione sia essa oggettuale (a confronto su) o relazionale (a confronto con).

Nel concreto delle *conversazioni al Castello*, ciò ha comportato mostrare come su alcune questioni (quali *cielo, desiderio, stupore, memoria e tempo*) fosse necessario esercitare molteplici approcci (scientifico, religioso, estetico ed etico) per non tradire la ricchezza dei temi affrontati. Tale complessità si rende anche più evidente quando dal “confronto su” si passa al “confronto con”, perché in questo caso sono coinvolte non solo dimensioni *epistemologiche*, per cui ne va della nostra conoscenza, ma pure dimensioni *assiologiche*, per cui ne va del senso della nostra esistenza.

In terzo luogo, il confronto può essere considerato come una *parte del dialogo*, nel senso chiarito da Jacques Maritain, secondo il quale bisogna distinguere nel dialogo il versante teoretico e il versante pratico: il che porta a parlare rispettivamente di “*confronto*”, che obbedisce alla giustizia intellettuale, e di “*cooperazione*”, che obbedisce invece alla amicizia fraterna. Pertanto il confronto riguarda la diversità di impostazioni, che sono diverse e tali rimangono, mentre la cooperazione si realizza come incontro operativo anche tra chi ha impostazioni diverse.

In un mondo diviso è importante conoscere e rispettare le diverse teorie, e non meno importante è aprirsi a possibilità di cooperazione pratica, che mette tra parentesi le diversità dottrinali, per trovare forme concrete di feconda collaborazione. Così il dialogo può dar luogo a onesti confronti (teorici) e a fruttuose cooperazioni (pratiche): in diverso modo sono essenziali tanto gli quanto le altre.

2. 3. Epistemologia ed etica del confronto

Dunque, alla domanda *perché confrontarsi?* possiamo rispondere: per non perdere il *gusto della conoscenza* (il “confronto su” porta al prospettivismo noetico, grazie al quale si è aiutati a fuoriuscire dal monismo epistemologico) e il *piacere dell’alterità* (il “confronto con” porta al pluralismo relazionale, grazie al quale si è aiutati a fuoriuscire da “egolandia”). In tutti i casi, il confronto contribuisce a far prendere coscienza che le questioni (tematiche o relazionali) sono *multidisciplinari* e quindi hanno bisogno di essere riguardate confrontando quanto hanno da dire scienza, religione, arte e morale.

Non è un guadagno da poco questa *consapevolezza epistemologica ed etica*, specialmente nel *mondo attuale* che, per un verso, è caratterizzato da *specializzazione e individualismo*, e, per altro verso, è caratterizzato da *multiculturalità e conflittualità*. Il confronto appare allora una strada da privilegiare, perché “confrontarsi su” e “confrontarsi con” chiede *identità e coerenza*, non meno che *apertura e disponibilità*.

Così i *fronti* del sapere e dell’agire possono essere luoghi di *con-*

fronti, cioè fronti in cui ritrovarsi insieme per sviluppare conoscenza teoretica e coscienza etica. Diversamente, anziché “incontri” ci saranno “scontri” (ideologici o confessionali che siano), e i *fronti* diventeranno *frontiere divisive*, luoghi di lotta per il sopravvento di qualcuno o di qualcosa su qualcun altro o qualcos'altro. Nelle nostre *conversazioni al Castello*, abbiamo costantemente evidenziato la *impostazione pluralistica*; in termini di alternativa a un preteso *rigore* monisticamente inteso.

Una *riflessione epistemologica ed etica sul confronto* porta a quella che chiameremo la “*cultura delle 4 r*”, per dire che di *rigore*, come anche di *responsabilità* (sono facce della stessa medaglia), non si dovrebbe parlare in modo assoluto, ma in modo relativo, cioè relativamente alla specificità dei “confronti su” e dei “confronti con”, per cui il confronto chiede consapevolezza della *relatività* dei diversi ambiti, che vanno approcciati ciascuno in modo *rigoroso e responsabile*, perché diversi sono, e diverse quindi devono essere le proceduralità: da qui il *rispetto* per i diversi ambiti e per i diversi apporti.

Questa è la non trascurabile lezione che possiamo trarre dall'esercizio del confronto, che dunque educa, in particolare, al *rispetto*, un rispetto che nei riguardi delle questioni vuol dire *rigore*, e nei riguardi delle relazioni vuol dire *responsabilità*. Potremmo allora definire il confronto come un *mettere di fronte* alle questioni evidenziando il *carattere plurale* delle questioni e delle relazioni, senza tendere ad alcuna *reductio ad unum*, ma mantenendo la *molteplicità dei punti di vista* in senso procedurale e valoriale, nozionale e culturale.

Pertanto si potrebbe sostenere che *la specificità del confronto* sta nel suo accettare, anzi rivendicare il *pluralismo* come valore, e che quindi non va usato strumentalmente per superarlo, ma va riconosciuto come ineliminabile e, insieme, arricchente sul piano antropologico, epistemologico e assiologico; tutto ciò va in direzione di un *incremento di umanità*, tanto più necessario oggi che siamo in presenza di un *deficit di umanità* (nella politica, nella economia, nella giustizia, nella sanità, nella formazione, ecc.), e siamo diventati consapevoli che l'*umanesimo*

rischia di essere un esercizio di retorica e di moralismo, quando non si nutre di concreta *umanità*, intesa come denominazione comune delle persone, ciascuna legittimamente diversa dalle altre.

2. 4. Filosofia e pedagogia del confronto

Da quanto detto risulta che il *pluralismo* è costitutivo del confronto, che pertanto si configura come una modalità relazionale particolarmente efficace in una *società plurale*, che ha strutturalmente bisogno di *confrontarsi nel pluralismo e per il pluralismo*, cioè senza nascondersi d'essere al plurale e senza cercare di sottrarsi al plurale.

Tutto questo non comporta - dal punto di vista logico ed etico - alcun cedimento al *relativismo*, dal momento che la consapevolezza del pluralismo non esime dal prendere posizione, dal mantenere una posizione, ma ciò va fatto salvaguardando il *pluralismo*, avendo a cuore il pluralismo, facendo in modo di "abitare il pluralismo", di farne un *ethos* per una convivenza basata sul confronto: sulla *conoscenza delle diversità*, sul *riconoscimento delle diversità*, e, addirittura, sulla *riconoscenza per le diversità*.

È evidente che tutto ciò richiede un'opera di *istruzione e educazione*, in modo tale da conoscere e condividere tale impostazione. Al riguardo, famiglia e scuola si rivelano luoghi privilegiati del confronto, ma occorrerà evitarne la configurazione comparativa e valutativa a favore di quella conoscitiva e partecipativa, per cui *il confronto è solidale e sinergico o non è confronto*; in tal caso produce non incontri ma scontri: tra gli individui e finanche tra le civiltà.

Una istruzione e una educazione in tema di confronto chiedono un tipo di intervento indiretto, nel senso che non si tratta di trattare astrattamente di confronto, quanto di favorire per un verso il decondizionamento di comportamenti *aggressivi, autarchici, autoritari*, e per altro verso la promozione di atteggiamenti di *apertura, di accoglienza, di ascolto*.

Dunque, duplice la strada, che si dovrebbe percorrere: quella di una

filosofia del confronto, finalizzata a chiarire l'epistemologia e l'etica del confronto, e quella di una pedagogia del confronto, finalizzata a chiarire il confronto come oggetto di istruzione e di educazione; quindi, per un verso, si tratta di essere consapevoli che il confronto risponde a una esigenza relazionale della persona e della società, e, per altro verso, si tratta di abituarci ad esercitarlo correttamente e concretamente. Al riguardo, però, si vorrebbero fare due osservazioni.

La prima osservazione è che la filosofia non ha prestato e non presta grande attenzione al "confronto", non ne ha fatto oggetto di uno specifico studio (l'Enciclopedia filosofica dell'editore Bompiani non dedica al "confronto" alcuna voce). Eppure tanto all'interno della trattazione sul pluralismo, quanto di quella sul dialogo al confronto dovrebbe essere riconosciuto uno specifico spazio, in particolare nell'ambito della riflessione cristiana, quando specialmente con Agostino d'Ippona s'inaugura il metodo del confronto fondato sulla relazione con se stesso ("interiorità") e con Dio ("trascendenza"); nell'ambito della riflessione moderna, che a partire da Cartesio inaugura il metodo del confronto fondato su "obiezioni e risposte"; nell'ambito della riflessione contemporanea, che per tanta parte è incentrata sulla alterità, per cui - da Buber a Levinas, da Ricoeur a Jonas - il metodo del confronto risulta fondato sulla categoria di "responsabilità".

La seconda osservazione è che pure la pedagogia sembra aver trascurato la questione (anche l'Enciclopedia pedagogica dell'editrice La Scuola non dedica al "confronto" alcuna voce), o quando l'ha tenuta in considerazione è stato sul versante discutibile del confronto-paragone: sia sul piano delle valutazioni, sia sul piano delle conoscenze; riguardo a queste, i cosiddetti confronti tra autori e tra opere possono avere una qualche utilità didattica, riguardo a quelle l'impostazione rischia di essere negativa, perché fomenta atteggiamenti competitivi e concorrenziali, esasperando l'emulazione.

L'autentico confronto è invece apertura alle diversità, loro accettazione e loro accoglimento, per cui una pedagogia del confronto consiste nell'istruire e educare proprio al pluralismo, con il pluralismo e nel plu-

ralismo; e questo appare di particolare urgenza oggi in presenza di un conoscenza sempre più multidisciplinare, di un'etica sempre più multivaloriale, di una società sempre più multiculturale e multireligiosa.

Proprio un serio esercizio del confrontare permette di apprezzare il pluralismo, evitandone sia il rifiuto che proviene dal riduzionismo, sia la degenerazione che produce il relativismo. Ma -ribadiamo- occorre distinguere il confronto autentico da quello spurio; confrontare non è paragonare e non è polemizzare, ma è dialogare: una forma di dialogo che non tende all'unità e alla universalità, ma che conserva la molteplicità e la particolarità, cioè conserva e valorizza il pluralismo, come esigenza strutturale della persona e della società, e come esigenza congiunturale dell'odierna società.

In proposito, si potrebbero parafrasare due motti latini: *navigare necesse est, vivere non necesse* (l'incitazione che Plutarco mette in bocca a Pompeo, per incitare i suoi marinai che non volevano imbarcarsi per il cattivo tempo), e *primum vivere deinde philosophari* (il proverbio latino ripreso da Hobbes per rivendicare il primato del vivere e del sopravvivere); si potrebbe allora dire che confrontare *necesse est*, e *primum* confrontare, nel senso che il confronto è indispensabile, addirittura inevitabile per la nostra tendenza relazionale (naturale o culturale che sia), la quale oggi è accentuata dalla crescente multiculturalità.

Il prendere coscienza di questa umanità del confronto dovrebbe peraltro rendere avvertiti che il confronto va gestito in modo coerente con le istanze della persona e della società, cioè del vivere e del convivere, facendo attenzione a un esercizio del confronto che eviti i paragoni e le polemiche, cui invece ci sta abituando (per esempio) tanta televisione ("cattiva maestra" la possiamo definire con Popper o "tv spazzatura", almeno quando alimenta in campi diversi un comune atteggiamento livoroso e rissoso, odioso e litigioso: un atteggiamento che del confronto non ha proprio ciò che ne è la specificità, vale a dire il riconoscimento delle diverse posizioni e la riconoscenza per poterle esprimere.

3. Elogio dell'indugio

Per concludere, si può aggiungere che confrontarsi in generale vuol dire soprattutto non sottrarsi al *confronto con il proprio tempo*, con il quale occorre misurarsi, per esserne abitatori consapevoli. Ed è entro questo orizzonte che vanno collocate le diverse espressioni del “confronto su” e del “confronto con”, configurabili come primo passo del dialogo, intendendo il confronto come *presentazione* di diverse posizioni e il dialogo vero e proprio come *interazione* tra di esse.

In questa ottica, si vorrebbe fare *l'elogio dell'indugio*, nel senso che il confronto obbliga a riflettere, a ponderare, prima di operare delle scelte, e sempre con la consapevolezza che una scelta non ne esclude altre. Come è stato ricordato da Laura Paoletti, parlando della specifica temporalità del modo d'essere dell'uomo, il problema della scelta ci fa indugiare, perché essa non è mai immediata, neppure nel caso di decisioni avventate o abitudinarie; per questo l'uomo è essenzialmente “un animale che indugia”. E se l'indugiare costituisce una operazione squisitamente umana sempre, essa lo è in particolare quando favorisce il ponderare, il soppesare, cioè il pensare, i diversi punti di vista su una questione.

Ebbene, il confronto rappresenta proprio una volontaria forma di indugio, in quanto porta l'uomo a *porsi di fronte* alla pluralità di approcci e paradigmi e ad *affrontare* poi la responsabilità delle scelte. Dunque, “*elogio dell'indugio*”; non come indecisione o insicurezza, bensì come consapevolezza della complessità, come disponibilità al molteplice. In breve, *elogio dell'indugio* sia come specifica dimensione della temporalità umana (la libertà), sia come condizione del pensare e dello scegliere (a ragion veduta), sia come situazione propria del confronto (come confrontare e confrontarsi), per cui si potrebbe arrivare a dire che confrontare è indugiare, cioè non tanto “*prendere tempo*” e men che mai “*perdere tempo*”, ma “*darsi tempo*”, in modo da “*distinguere*” approcci e apporti, paradigmi e modelli, “*per unirli*” in una conoscenza solidale e sinergica.

BIBLIOGRAFIA

Aa. Vv., *Il problema del dialogo nella società contemporanea*, Ateneo, Roma 1971; Aa. Vv., *Interpretazione e dialogo*, Marietti, Torino 1983; Aa. Vv., *La filosofia del dialogo. Da Buber a Levinas*, a c. di Mario Martini, Cittadella, Assisi 1995; Aa. Vv., *L'uomo e la parola. Pensiero dialogico e filosofia contemporanea*, a c. di Massimiliano Spano e Daniele Vinci, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2007.

Stelio Zeppi, *Il problema del dialogo nel pensiero italiano contemporaneo*. La Nuova Italia, Firenze 1960; Adriano Fabris, *Introduzione al pensiero dialogico*, ETS, Pisa 1995; Silvano Zucal, *Lineamenti di pensiero dialogico*, Morcelliana, Brescia 2004

Martin Buber, *Il principio dialogico*, Comunità, Milano 1959; Id., *Il principio dialogico. E altri saggi*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993; Roger Garaudy, *Dall'anatema al dialogo*, Queriniana, Brescia 1969; Jacques Maritain, *Il filosofo nella società*, Morcelliana, Brescia 1977; Guido Calogero, *Filosofia del dialogo*, Comunità, Milano 1962; Ugo Spirito - Guido Calogero, *Ideale del dialogo o ideale della scienza*, Ateneo, Roma 1966; Giulio Bonafede, *Il dialogo*, CELUP, Palermo 1967; Pier Paolo Ottonello, *Dialogo e silenzio*, Marzorati, Milano 1967; Maria Lizzio, *Dialettica e dialogo*, Edigraf, Catania 1968; Emilio Baccarini, *La soggettività dialogica*, Aracne, Roma 2003.

Gilbert Leroy, *Il dialogo nell'educazione*, Paoline, Roma 1972; Theresia Hauser, *Dialogo di gruppo nella comunità*, Paoline, Roma 1972; Martha C. Nussbaum, *Coltivare l'umanità., I classici, il multiculturalismo, l'educazione contemporanea*, Carocci, Roma 1999.

Corrado Gneo, *Educazione al dialogo*, Città Nuova, Roma 1980; Laura Paoletti, *Uomo e tempo. Saggio di antropologia filosofica*, Armando, Roma 1999.

FEMMINISMO E OLTRE? *FILOSOFIA DELLE PARI OPPORTUNITÀ*

1. Due forme di pensiero al femminile

Una filosofia del rapporto uomo-donna reclama oggi una riflessione previa sul rinnovamento filosofico operato dalle donne singolarmente o collettivamente. Prendiamo qui in considerazione le donne in quanto *pensatrici nel nostro tempo* e, come tali, esse hanno una duplice configurazione: sono ascrivibili specificamente alla *storia del femminismo* ovvero partecipano in generale alla *storia della filosofia*. Nel primo caso il *pensiero delle donne* si caratterizza come un *pensiero sulla donna* a livello di identità e vocazione, di dignità e diritti, di rivendicazioni individuali e sociali; nel secondo caso il *pensiero delle donne* si connota come *pensiero tout court*, nel senso che la loro riflessione si colloca nell'ambito di antichi e nuovi problemi della filosofia, quegli stessi problemi affrontati tradizionalmente dai pensatori. Nel primo caso, c'è una *specificità oggettuale*, in quanto le pensatrici pongono a tema la natura e la condizione femminili: vi riflettono per chiarirne i significati e il senso; nel secondo caso, invece, la specificità non sta nell'oggetto (il femminile), ma nel *soggetto che esercita il pensiero* (la filosofa): in questo caso, quindi, la specificità è data dal fatto che sono donne, senza che questo sia, però, tematizzato; i problemi affrontati sono gli stessi di quelli affrontati dai filosofi, e tuttavia la trattazione da parte delle donne ha pur sempre una sua originalità, dal momento che permette di scoprire nuovi aspetti e di esplicitare nuovi caratteri della riflessione.

Dunque, si potrebbe operare la distinzione (da prendere, però, con cautela, per evitare eccessive semplificazioni) tra un *pensiero sulla donna* (che, pur in modi diversi, riguarda la condizione femminile e l'essere persona della donna) e un *pensiero delle donne* (che della condizione

femminile non si occupa, anche se, in qualche modo, la riflette nelle questioni filosofiche che affronta). Ebbene, è certamente da riconoscere il valore (anche filosofico) del *femminismo*, che è una forma di pensiero o, se si vuole, un orientamento filosofico che racchiude varie espressioni (a partire da quelle di pre-femminismo, proto-femminismo, femminismi, e postfemminismo), ed altrettanto certamente è da riconoscere che il valore del pensiero delle donne non si esaurisce nel *pensiero femminista* (più o meno rivendicazionista in nome di diversi principi: eguaglianza, differenza, reciprocità e somiglianza) ma trova espressione (e non meno rilevante, anzi anche più significativa) in un pensiero che, esercitato da donne, risente di ciò in termini che integrano il quadro del *pensiero filosofico*, che, senza questo specifico apporto, risulterebbe meno ricco e articolato.

È evidente che, nel caso del *pensiero sulla donna*, il *confronto* avviene tra le diverse *concezioni diversamente femministe o femminili*, mentre nel caso del *pensiero delle donne*, questo viene confrontato con le *teorie filosofiche contemporanee*. Ciò significa che il pensiero femminista (nelle sue differenti declinazioni storiche e teoriche) finisce per essere confinato (e confinarsi) in un ambito che si caratterizza come “settoriale” e che non rifluisce o influisce pienamente nello sviluppo del pensiero. Invece il pensiero delle donne, che si misurano con le tradizionali questioni filosofiche o che ne pongono di nuove interpella i filosofi e s’inserisce anche autorevolmente nel dibattito filosofico.

Per esemplificare quanto finora detto, si potrebbe fare riferimento ad *alcune pensatrici* considerate emblematiche del pensiero sulla donna e del pensiero delle donne (ma - ripetiamo - è solo una distinzione di comodo, perché è evidente che il pensiero sulla donna è anche un pensiero delle donne, e che il pensiero delle donne è sempre anche, almeno indirettamente, un pensiero sulla donna). Simone de Beauvoir, Judith Butler e Luce Irigaray possono rappresentare il pensiero femminista sulla donna, mentre Simone Weil, Edith Stein e Hanna Arendt possono essere considerate pensatrici a prescindere dalla questione fem-

minile, che pure possono aver affrontato, ma non come esponenti di un movimento femminista (così per esempio la Stein). Analogamente si può dire di pensatrici italiane come Carla Lonzi e altre femministe degli anni '70 con i loro contributi ristretti al femminismo, e come la sempre più numerosa schiera di filosofe (da Roberta de Monticelli a Laura Boella) che si occupano di questioni morali e politiche, epistemologiche ed etiche. Al riguardo vorrei fare un duplice riferimento, tratto dal panorama filosofico italiano, dove troviamo Luisa Muraro e Adriana Cavarero, le quali con i loro libri femministi hanno certamente dato un contributo filosofico rilevante al femminismo, mentre con i loro libri filosofici *tout court* hanno dilatato il senso della loro presenza filosofica, senza peraltro rinunciare al loro essere pensatrici e al loro essere femministe (o femminili).

2. Il femminismo

A voler ripercorrere la *storia del "femminismo"* (dando a questo termine non il significato specifico di movimento del '900, ma di tendenza femminile in termini individuali o collettivi diversamente configurata nel tempo in ottica di contestazione o di rivendicazione), se ne potrebbero individuare quattro momenti.

2. 1. Prefemminismo

La *prima* espressione, che si potrebbe denominare "*prefemminismo*", caratterizza l'età antica, medievale e moderna ed è contrassegnata per un verso dall'esercizio del pensiero secondo le diverse "correnti filosofiche" e, per altro verso, da "antimisoginia", nel senso che viene denunciata la misoginia diffusa, contro la quale alcune donne "intellettuali" s'impegnano in una battaglia che è prevalentemente letteraria: esse non mettono in discussione la posizione subordinata delle donne in rapporto agli uomini, ma ne rifiutano gli atteggiamenti misogini: di disprezzo, di sarcasmo, di derisione e di rifiuto.

2. 2. Protofemminismo

La *seconda* tappa, che si potrebbe denominare “*protofemminismo*”, si colloca nell’età moderna, a partire dalla rivoluzione francese, e si traduce nella rivendicazione dei diritti della donna. Ricordiamo almeno due figure: *Olympe de Gouges* (1748-1793) con la sua *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina* (1791) e *Mary Wollstonecraft* (1759-1797) con la sua *Rivendicazione dei diritti della donna* (1792). Anche se non avranno immediatamente seguito, tuttavia questa impostazione sarà ripresa dalle ideologie ottocentesche, per cui si può parlare di un primo femminismo di stampo liberale (John Stuart Mill con il volume *L’asservimento delle donne* del 1869), socialista (Friedrich Engels con l’opera su *L’origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato* del 1884), libertario (Charles Fourier), rappresentato da alcune figure femminili come la liberale *Harriet Taylor* (1808-1858) con il libro *L’emancipazione delle donne* (1851) e l’anarchica *Emma Goldman* (1869-1940).

Giungiamo così alla *terza* fase che è quella del “*femminismo*” propriamente detto, che si afferma nel ’900, tanto che questo secolo potrebbe essere definito anche “il secolo delle donne”, in quanto femministe (pensatrici), e in quanto pensatrici (femministe e non). Con specifico riferimento al femminismo novecentesco, si può dire che esso si articola in tre “ondate” fondamentali.

2. 3. Femminismo di primo ’900

Tra la fine dell’800 e i primi del ’900 si colloca il movimento che rivendica la eguaglianza giuridica; ne sono protagoniste le cosiddette “*suffragette*”, così denominate perché si battevano per il suffragio universale: al 1897 risale la fondazione dell’Unione nazionale per il diritto alle donne, al 1905 l’arresto di alcune militanti, e al 1913, l’uccisione da parte della polizia di *Emily Wilding Davison* mentre manifestava per il diritto di voto.

Un periodo di riflusso si ebbe tra la prima e la seconda guerra mon-

diale. Tuttavia, una figura significativa (e influente sul femminismo successivo) fu quella di *Virginia Woolf* (1882-1941), in particolare con il libro *Le tre ghinee*.

2. 4. Femminismo di metà '900

Dopo le due guerre arriva la *prima ondata*, che si colloca intorno alla metà del '900 (anni '40 e '60) ed è all'insegna della denuncia della disegualianza tra il primo e il secondo sesso: *Simone de Beauvoir* (1908-1986) con l'omonima opera del 1949, e *Betty Friedan* (1921-2006) con il volume su *La mistica della femminilità* del 1963 rappresentano bene questa duplice operazione di "demitizzazione" della femminilità e di "emancipazione" della donna.

A partire dagli anni Settanta si manifesta la *seconda ondata*. Quando *Germaine Greer* pubblica *L'eunuco femmina* nel 1970 siamo al cosiddetto *femminismo radicale* con *Kate Millett* con *La politica del sesso* (1970), *Anne Koedt* con *Il mito dell'orgasmo vaginale*, e *Shulamith Firestone*, autrice de *La dialettica dei sessi*, il saggio nel quale si sostiene che nemica della donna è la natura, che le ha create schiave, mentre loro alleate sono la scienza e la tecnologia, per cui solo la cultura renderà libere le donne; tutto viene messo in discussione: sesso, maternità, matrimonio, e nel nuovo contesto il corpo acquisisce un ruolo strategico, come strumento di emancipazione e come spazio violato, aggredito, contrattato, per cui le questioni dibattute sono quelle relative al controllo delle nascite e all'aborto, nonché all'analisi e all'identificazione dei modelli femminili.

Questo *femminismo radicale* è un femminismo politico, impegnato in una lotta di liberazione; ad esso si accompagnano molteplici altre forme di protesta (dal femminismo lesbico al femminismo nero). Ma, filosoficamente, l'espressione più interessante è il cosiddetto "*pensiero della differenza*" che, senza rinunciare alla conquista della "egualianza", rivendica la "differenza" dell'essere donna: principale rappresentante di questo orientamento è *Luce Irigaray* a partire dal libro *Specu-*

lum. Dell'altro in quanto donna del 1974. In Italia, il dibattito trova in *Carla Lonzi* (1931-1982) una personalità significativa, che con altre elaborò il *Manifesto di rivolta femminile*. Di rilevante significato è la costituzione della cosiddetta “*Comunità di Diotima*”, una organizzazione rappresentativa e combattiva sul piano del pensiero e dell'azione, dello studio e delle pubblicazioni. Agli anni Settanta risale dal punto di vista legislativo l'approvazione della legge sul divorzio (1970), e della legge che consente l'interruzione volontaria di gravidanza (1978).

In parallelo a questo *femminismo laico*, viene elaborato un *femminismo cattolico*, che traduce la rivendicazione della eguaglianza e della differenza nelle categorie di “reciprocità” o “complementarietà”: così, per esempio, *Maria Paola Di Nicola* con il volume *Uguaglianza e differenza. La reciprocità uomo-donna* del 1998.

2. 5. Femminismo di fine '900

Negli anni Ottanta si assiste a un certo riflusso, ma non mancano tuttavia contributi importanti nell'ambito del femminismo accademico con *Carol Gilligan* e il suo libro *Con voce di donna* del 1982; del cyberfemminismo con *Donna Haraway* con il suo *Manifesto Cyborg* del 1985; e della teoria del genere con *Judith Butler* e l'opera *Il problema del genere* del 1990. In Italia tra le figure della menzionata comunità di Diotima ci limitiamo a segnalare *Luisa Muraro* a partire dal volume *L'ordine simbolico della madre* del 1991.

Ma è un libro di *Susan Faludi* pubblicato nel 1991 che segna un passaggio fin dal titolo: *Contrattacco. La guerra non dichiarata contro le donne* che segna l'avvio della cosiddetta *terza ondata*: sono gli anni nei quali si raccolgono i frutti di quello che è stato un vero e proprio *attacco* alle conquiste delle donne, messo in atto surrettiziamente nel *precedente decennio*, quando si era insinuato il sospetto che la liberazione femminile portasse con sé una *perdita di femminilità*. Secondo la Faludi, è arrivato il momento di *contrattaccare*: è così che si inasprisce il conflitto, si *sfuocano le identità maschili e femminili* secondo

le definizioni tradizionali. Entra in crisi il maschio, si dice, e da questa crisi nasce una *recrudescenza di irrazionalità*, che comprende rabbia e violenza, e forse non è casuale che si moltiplicano i cosiddetti *femminicidi*, cioè l'uccisione di donne per mano di loro uomini che non sopportano l'idea di essere lasciati e le *uccidono ferocemente* o addirittura le *bruciano*, rivelando dietro la violenza una *fragilità esistenziale*, conseguente alla crisi identitaria che essi stanno attraversando, tant'è che al femminicidio si accompagna spesso il suicidio di chi lo ha commesso.

3. Oltre il femminismo

3. 1. Un nuovo femminismo

A questa crisi risponde quello che *Kira Cochran* identifica come *quarta ondata* del femminismo. Nel suo libro *All the Rebel Women*, la giornalista britannica sostiene che il fronte dei diritti, deve essere allargato fino a comprendere qualsiasi minoranza intersecabile con il femminile e in attesa di vedersi riconosciuta: lesbiche, transessuali, nere. Un esempio di questa tendenza è il movimento *One billion rising*, promosso da *Eve Ensler*, l'autrice dei *Monologhi della vagina* si propone di unire donne di ogni parte del pianeta, decise a ottenere giustizia su vari fronti.

Non solo: il nuovo femminismo, per un verso, cresce intorno alla rete (con alcuni siti strategici) e, per altro verso, ne evidenzia le forzature e i pericoli (per esempio, le immagini rubate che finiscono esposte sul web). Ma soprattutto si evidenzia che il problema della donna è anche *il problema dell'identità dell'uomo*, e *Christian Raimo* (su "Europa") osserva che mancano i modelli maschili utili, c'è un spostamento dello scontro dal pubblico al privato, ma soprattutto è saltata la capacità di simbolizzare la rabbia e il conflitto, per cui il fallimento è sia sul piano pratico che su quello linguistico.

3. 2. Postfemminismo

Pertanto in questa nuova fase, che possiamo configurare come un "*oltre il femminismo*" o "*postfemminismo*", si pone una novità sostan-

ziale, quella di superare il separatismo a favore della inclusività, nel senso che c'è bisogno di ridefinire termini e questioni. Ecco, il nuovo femminismo è all'insegna della *inclusione*, che riguarda tanto le donne quanto gli uomini. Secondo Kira Cochrane, di fronte alla sessualizzazione dei messaggi mediatici e all'incremento della violenza sulle donne, nuove battaglie sono da ingaggiare: riguardano, per esempio, quella contro il *femminicidio* o quella sul rapporto tra *sex* e *genere*.

C'è allora necessità di affrontare questi temi all'insegna della inclusione, per cui donne e uomini si ritrovano accanto e insieme per cercare di chiarirli con il contributo di tutti. Altrettanto deve dirsi a proposito dei maschi, chiamati a imparare a loro volta ad essere inclusivi su temi ritenuti fino a oggi inspiegabilmente solo maschili. Si tratta allora di inaugurare una nuova stagione caratterizzata dalla *inclusione* e dalla *reciprocità*,

Dunque, il femminismo di *quarta ondata* (o *quarta generazione*), dovrà abbandonare il *principio del separatismo*, teorizzato intorno agli anni Ottanta come pratica necessaria alla riflessione libera delle donne, a favore del *principio della inclusione*, in quanto le nuove battaglie si combattono da entrambi i lati (femminile e maschile), e l'appoggio degli uomini appare indispensabile. In breve, le due novità del femminismo di ultima generazione consistono nell'essere inclusivo e collaborativo, cioè aperto anche agli uomini e ad altri gruppi.

Un tale pluralismo si rintraccia anche dal punto di vista etico con il passaggio *dalla differenza alle differenze*. Mentre inizialmente la riflessione femminista si era interrogata sulla *uguaglianza* e sulla *differenza* (dalla Beauvoir alla Friedan, dalla Irigaray alla Gilian, dalla Muraro alla Cavarero, dalla Butler alla Braidotti alla Haraway), con l'*etica della vulnerabilità* delle *avanguardie femministe*, i soggetti accettano la loro costitutiva dipendenza reciproca, assumendo criticamente il patto di coesistenza con l'altro.

Pertanto le donne reclamano la possibilità di partire da sé per pensarsi, per pensare il mondo e per occupare un posto per nulla somigliante a quello tradizionalmente attribuito loro; proprio l'esigenza

di partire da sé, una volta acquisito alle donne lo statuto di agenti responsabili, di soggetti morali autonomi, motiva la ricerca di modelli etici capaci di dare spazio, senso e soggettività a tutta una serie di esperienze diverse da quelle della sessualità riproduttiva e dell'oblatività, con esiti eversivi rispetto alle strutture concettuali e al sistema di valori dominante, fondati in funzione di una parte dell'umanità, non solo maschile ma ricca, bianca e occidentale, come denunciato dal postcolonialismo.

Così il pensiero filosofico femminista è approdato ad una *visione del soggetto* incarnato, sessuato e relazionale, e ha progressivamente allargato la riflessione *dalla differenza alle differenze*, non solo di sesso, ma di etnia, cultura, religione, classe ecc., aspirando a dare rappresentazione a tutta la variabilità umana. La questione etica di fondo non è più l'accesso delle donne al mondo degli uomini, ma la messa in discussione di quel mondo, la necessità di schemi interpretativi plurali, diversi ma correlati tra loro, piuttosto che un'ottica con criteri universali, che vanno ripensati per tutti gli esseri umani con tutte le loro differenze

In questo progetto di fondazione di una *nuova etica e politica, pensate in funzione della variabilità umana, il pensiero femminista rappresenta uno dei percorsi dell'odierno pluralismo filosofico e culturale*, un punto di riferimento per il dibattito sulla filosofia contemporanea. Anche questo comporta un confronto con le teorie etiche contemporanee e con i pensatori che le rappresentano, su cui insiste Claudia Mancina parlando di *postfemminismo*, ove esprime la necessità che la riflessione sviluppata dalle donne in modo autonomo, riesca a inserirsi nel dibattito pubblico, diventando patrimonio comune.

BIBLIOGRAFIA

Donne filosofe

Tra le storie si vedano i seguenti volumi: Gilles Ménage, *Storia delle donne filosofe*, prefaz. di Chiara Zamboni, Ombre Corte, Verona 2005, 2016; Adriana Cavarero, *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*, Ombre Corte, Verona 1990, 2009; Sandra Plastina, *Filosofe della modernità. Il pensiero delle donne dal Rinascimento all'Illuminismo*, Carocci, Roma 2011; Giulio De Martino - Marina Bruzzese, *Le filosofe. Le donne protagoniste nella storia del pensiero*, Liguori, Napoli 1994; Marc Sautet, *Dell'emancipazione delle donne. Dieci interviste impossibile*, Ponte alle Grazie, Milano 1999; Wanda Tommasi, *I filosofi e le donne*, Tre Lune, Mantova 2001.

Tra le monografie si vedano le seguenti: Angela Ales Bello, *Fenomenologia dell'essere umano. Lineamenti di una filosofia al femminile*, Città Nuova, Roma 1992; Nadia Fusini, *Uomini e donne. Una fratellanza inquieta*, Donzelli, Roma 1995; Chiara Zamboni, *La filosofia donna*, Demetra, Verona 1997; Laura Boella, *Cuori pensanti*, Tre Lune, Mantova 1998; Maria Camilla Briganti, *Amo dunque sono. L'esperienza femminile tra filosofia e testimonianza*, Angeli, Milano 2002.

Tra i volumi collettanei si vedano i seguenti: Aa. Vv., *Il pensiero della differenza sessuale*, Diotima, Verona 1987; Aa. Vv., *Mettere al mondo il mondo*, Diotima 1990; Aa. Vv., *Autorità scientifica, autorità femminile*, Ipazia - Editori Riuniti, Roma 1992; Aa. Vv., *Filosofia, donne, filosofie*, atti del convegno internazionale (aprile 1992), a cura di Marisa Forcina et al., Milella, Lecce 1994; Aa. Vv., *Filosofia, ritratti. Corrispondenze*, a c. di Francesca de Vecchi, Tre Lune, Mantova 2001; Aa. Vv., *La sentinella di Seir. Intellettuali nel '900*, a c. di Paola Ricci Sindona, Studium, Roma 2004; Aa. Vv., *Filosofia delle donne*, a c. di Nicla Vassallo e Pieranna Garavaso, Laterza, Roma-Bari 2007; Aa. Vv., *Sensibili guerriere. Sulla forza femminile*, a c. di Federica Giardini, Jacobelli, Roma 2011.

Prefemminismo

Si vedano gli storici contributi di: Olimpe de Gouges, *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2007; Mary Wollstonecraft, *Rivendicazione dei diritti della donna*, Caravan, Roma 2013

Protofemminismo

Si veda l'autobiografia: Emmeline Pankhurst, *Suffragette. La mia storia*, Castelvecchi, Roma 2015.

Si veda anche: Annie Goldmann, *Le donne entrano in scena. Dalle suffragette alle femministe*, Giunti, Firenze 1996.

Femminismo del '900

Tra le antologie si vedano le seguenti: Graziella Morselli, *L'altra della filosofia. Antologia del pensiero delle donne*, A. Armando, Roma 2003; Adriana Cavarero - Franco Restaino, *Le filosofie femministe*, B. Mondadori, Milano 2002; Eleonora Missana (a cura di), *Antologia del pensiero femminista*, Feltrinelli, Milano 2014.

Tra i saggi si veda: Paolo Ercolani, *La filosofia delle donne: uguaglianza, differenza, in-differenza*, in "Il rasoio di Occam" (Micromega), 2013

Tra le principali esponenti, segnaliamo almeno:

Simone de Beauvoir, *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano 1961, pref. di Julia Kristeva, postfaz. di Liliana Rampello; *Quando tutte le donne del mondo*, Einaudi, Torino 2006; *Per una morale dell'ambiguità*, Garzanti Milano 1975

Betty Friedan, *La mistica della femminilità*, Comunità Milano 1964.

Luce Irigaray, *Speculum. Dell'altro in quanto donna, Il tempo della differenza. Diritti e doveri civili per i due sessi. Per una rivoluzione pacifica*, Editori Riuniti, Roma 1989; *La via dell'amore*, Bollati Boringhieri, Torino 2008; *Amo a te*, Bollati Boringhieri, Torino 1993; *L'ospitalità del femminile*, Il Melangolo, Genova 2014; *Condividere il mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 1993; *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano 1985; *La democrazia comincia a due*, Bollati Boringhieri, Torino 1993; *In tutto il mondo siamo sempre in due. Chiavi per una convivenza universale*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2006.

Carol Gilligan, *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, Feltrinelli, Milano 1987; *La virtù della resistenza. Resistere, prendersi cura, non cedere*, Moretti & Vitali, Bergamo 2014.

Rosi Braidotti, *Soggetto nomade. Femminismo e crisi della modernità*, Donzelli, Roma 1995; *Il postumano. La vita oltre il sé, oltre la specie, oltre la morte*, a c. di Angela Balzano, Derive/Approdi, Roma 2014.

Donna Haraway, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche*, a c. di Liana Borghi, intr. di Rosi Braidotti, Feltrinelli, Milano 1995

Judith Butler, *Vite precarie*, Meltemi, Roma 2004; *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Laterza, Roma-Bari 2013; *Fare e disfare il genere*, a c. di F. Zappino, Mimesis, Milano 2014; *La disfatta del genere*, Booklet, Milano 2015.

Françoise Collin: *La differenza dei sessi nella filosofia. Nodi teorici e problemi politici*, Milella, Lecce 1997, con Marisa Forcina.

Sul femminismo in Italia: Fiamma Lussana, Il movimento femminista in Italia. Esperienze, storia, memorie, Carocci, Roma 2012.

Tra le principali esponenti, segnaliamo almeno:

Luisa Muraro, *Diotima: oltre l'eguaglianza. La radice femminile dell'autorità*, Li-guori, Napoli 1994; *L'ordine simbolico della madre, Dio è violent*, Nottetempo, Milano 2012; *Non è da tutti. L'indicibile fortuna di nascere donna*, Carocci, Roma 2011.

Adriana Cavarero, *Il femminile negato La radice greca della violenza occidentale*, Pazzini, Rimini 2007; *Orrorismo. Ovvero della violenza sull'inerme*, Feltrinelli, Milano 2007; *Inclinazioni. Critica della rettitudine*, R. Cortina, Milano 2014; *Le filosofie femministe*, B. Mondadori, Milano 2002, con Franco Restaino.

Marisa Forcina, *Dalla ragione non totalitaria al pensiero della differenza. Interventi sul dibattito etico contemporaneo*, Capone, Cavallino di Lecce 1990; *Ironia e saperi femminili. Relazioni nella differenza* (1995), *Soggette: corpo, politica, filosofia, percorsi nella differenza* (2000), *Una cittadinanza di altro genere. Discorso su un'idea politica e la sua storia* (2003), *Rappresentazioni politiche della differenza* (2009), Angeli, Milano.

Giulia Paola Di Nicola, *Uguaglianza e differenza. La reciprocità uomo-donna*, Città Nuova, Roma 1998.

Postfemminismo

Si vedano i volumi: Aa. Vv., *Manifesto per un nuovo femminismo*, a cura di Maria Grazia Turri, Mimesis, Milano 2013; Maria Grazia Turri, *Femen. La nuova rivoluzione femminista*, Mimesis, Milano 2013; Paolo Ercolani, *Contro le donne. Storia critica del più antico pregiudizio*, Marsilio, Venezia 2016; Umberto Galimberti, *I miti del nostro tempo*, Feltrinelli, Milano 2009.

LE VIRTÙ SONO DI GENERE? *FILOSOFIA DELL'AGIRE UMANO*

1. Un interrogativo radicale

Una *filosofia del rapporto uomo-donna* chiama in causa numerosi aspetti di carattere antropologico ed etico, politico e pedagogico, aspetti che sono accomunati da una storia che vede per millenni dominante il “maschilismo”, che è stato contestato in misura crescente dal “femminismo”. Molteplici sono state le forme assunte dal “*maschilismo*”: esplicitamente formulato o ammantato da universalità, in ogni caso era escludente, in quanto la nozione di uomo era identificata con quella di maschio e quindi escludeva la donna, e deridente in quanto caratterizzato da una misoginia più o meno esplicita. Dal canto suo, il “*femminismo*”, che come movimento caratterizza il '900 (anche se era stato anticipato da singole figure di donne), assume - pur nell'unica rivendicazione paritaria - molteplici forme: si va (semplificando) dal femminismo della uguaglianza al femminismo della differenza, al femminismo delle differenze.

Che il maschilismo abbia certamente fatto il suo tempo è ormai un dato acquisito, almeno a livello di principio; occorre peraltro aggiungere che il femminismo, almeno per certi aspetti, risulta datato, per cui sembra maturo il tempo per andare non solo “oltre il maschilismo” ma anche “oltre il femminismo”, a favore di una antropologia e di un'etica fondate sul “*personalismo*”, che rivendichi in modo prioritario e primario il valore dell'umanità sia come appartenenza alla specie umana, sia come valenza di tipo umanitario.

In questa sede ci limiteremo a prendere in considerazione la problematica etica e specificamente quella relativa alle virtù, chiedendoci *se le virtù abbiano un carattere universale ovvero si diversifichino su base*

temperamentale, sociale o sessuale. In altri termini: nelle scelte etiche e nell'esercizio delle virtù conta la peculiarità individuale di personalità, per cui le virtù sarebbero da distinguere in forti e deboli? ovvero conta l'appartenenza a una classe sociale, per cui le virtù sarebbero da distinguere in borghesi e proletarie? ovvero conta la differenza di genere, per cui le virtù sarebbero da distinguere in maschili e femminili? A quest'ultimo interrogativo, che è radicale, perché porta alla radice dell'antropologia, cercheremo di rispondere nella presente relazione, che prende in considerazione prima l'idea di virtù, poi il rinnovamento etico che è richiesto e che comporta un nuovo rapporto uomo-donna.

2. La risposta tradizionale: le virtù sono di genere

2. 1. Il pensiero classico

Muoviamo dalla *etimologia* della parola "virtù". Con il termine latino *virtus*, ci troviamo di fronte a due interpretazioni: secondo l'etimologia errata, ma peraltro diffusa (e la cosa è significativa) la virtù è per definizione la capacità propria dell'uomo (*vir*), per cui s'identifica con la "maschilità", con la "virilità" (del *vir* e non semplicemente dell'*homo*); secondo la etimologia corretta, *virtus* non deriva da *vir* bensì dalla radice indoeuropea *wer-*, da cui il greco *ergon*, per cui si fa riferimento non tanto alla "virilità" quanto alla "operatività": degli uomini e delle donne, una operatività che di fatto è diversa. Invece, con il termine greco *areté*, la virtù è intesa come la realizzazione di ciascun essere secondo la sua natura, e, siccome ogni essere ha la sua natura, le virtù sono necessariamente diverse, e siccome anche tra uomo e donna c'è differenza - essendo uno destinato alla produzione razionale, e l'altra alla riproduzione animale - è evidente che la nozione di virtù risulta diversa tra uomo e donna. In quanto "animale razionale", è l'uomo in grado di coltivare le virtù della conoscenza (*dianoetiche*) e le virtù dell'agire (*etiche*); dunque, le virtù hanno, a ben vedere, una connotazione maschile.

Più precisamente, in Aristotele (il filosofo che ha codificato l'etica delle virtù) la virtù si configura come scelta del giusto mezzo tra due estremi viziosi: uno per eccesso e l'altro per difetto (il coraggio è virtuoso, mentre la temerarietà e la vigliaccheria non lo sono). La scelta del giusto mezzo è possibile solo sulla base del ragionamento, e per quanto il sillogismo etico sia diverso (precisava Aristotele) dal sillogismo scientifico, il modo di procedere è pur sempre sillogistico, e quindi possibile solo esercitando la ragione, seppure intesa in questo caso non come razionalità teoretica, bensì come ragionevolezza pratica, grazie alla quale è possibile operare la scelta razionale della medietà (*in medio stat virtus*). Nell'ambito delle virtù etiche, quattro sono - a partire da Platone - quelle principali: temperanza o moderazione, forza o coraggio, saggezza o prudenza, giustizia o equilibrio.

2. 2. Il pensiero cristiano

Il *pensiero cristiano* riprenderà tale impostazione e definirà queste virtù come "virtù cardinali": così sant'Ambrogio, il quale insisterà pure sulla specificità delle virtù femminili. Ma il pensiero cristiano alle virtù naturali, *in primis* quelle cardinali, ne aggiungerà altre tre: le "virtù teologiche", cioè fede, speranza e carità. Questa etica teologica costituisce una novità del cristianesimo, che apre le virtù al piano soprannaturale oltre che naturale, secondo il principio che il soprannaturale porta a compimento il naturale. Ma la novità del cristianesimo (che qui interessa) consiste nella rivendicazione della uguaglianza tra le persone, per cui non contano le differenze sessuali, sociali, nazionali: così san Paolo, il quale tuttavia caratterizza in modo specifico uomini e donne e queste tornano in qualche modo a essere penalizzate.

Successivamente l'atteggiamento della *Chiesa* nei confronti della donna è caratterizzato dalla accentuazione delle "virtù specificamente femminili", e tra tutte una è considerata fondamentale: l'*onestà*. Al riguardo è emblematico un testo di cinquecento anni or sono: il *De institutione foeminae christianae* dello spagnolo Juan Luis Vives (1524)

che il veneziano Lodovico Dolce rimaneggiò liberamente nel *Dialogo della institution delle donne* (1545). Ebbene, l'onestà - virtù principe delle donne - è da intendersi in senso sessuale, cioè come verginità, castità, purezza, continenza (a seconda dei casi) e viene additato il "modello dell'ermellino", perché il piccolo animale preferisce morire piuttosto che infangare il suo manto candido. Così si perpetua l'idea di una *specificità etica al femminile*. Occorre aggiungere che tale specificità può essere positiva o negativa, a seconda che le virtù siano quelle delle "madonne" ovvero quelle delle "streghe".

2. 3. Il pensiero moderno

A parte ciò, la specificità etica delle donne si configura pur sempre come una "minorità", pur diversamente valutata. Al riguardo, per un verso, si potrebbe citare Erasmo da Rotterdam e il suo *Elogio della pazzia*, della quale le donne sono - secondo il noto umanista - una espressione esistenzialmente significativa; per altro verso, si potrebbe ricordare Olimpe de Gouges con la sua *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina* che non troverà accoglimento da parte della Rivoluzione francese del 1789. Così si perpetuò lungo la *modernità* (dal Rinascimento all'Illuminismo) un atteggiamento che - pur con eccezioni significative ma isolate - non riconoscerà alle donne le stesse virtù dell'uomo o non considererà positive le capacità proprie delle donne.

Anzi, è da aggiungere che - dall'antichità alla modernità - le "capacità" delle donne sono state fatte oggetto di scherno e di derisione. Infatti, la *misoginia* costituisce - come è stato scritto - "il pregiudizio più antico": affonda le sue radici nella tradizione biblica, torna nella classicità e non riesce a essere sradicato nemmeno nella modernità, come ha mostrato recentemente Paolo Ercolani nel libro intitolato *Contro le donne* e pubblicato da Marsilio nel 2016.

Certamente non c'è stato solo un atteggiamento *negativo* nei confronti delle donne; c'è stato anche un atteggiamento *positivo*, finalizza-

to a valorizzarle, pur sempre però nel contesto di una loro specificità, fino ad arrivare a Giovanni Paolo II, il quale parla di “*genio femminile*” nella lettera apostolica del 1988 *Mulieris dignitatem*. Tuttavia alcune teologhe (per esempio, Benedetta Selene Zorzi) rivendicano la necessità di andare “*al di là del genio femminile*”, come suona il titolo del libro che la docente dell’Istituto teologico marchigiano ha pubblicato da Carocci nel 2014.

È con il *femminismo* come movimento che viene operata una vera e propria *rivoluzione culturale*, ed è in nome della eguaglianza che viene rivendicata alla donna la parità - anche etica - con l’uomo. Ma tale uguaglianza sembra annullare ogni specificità femminile, che, invece, un *successivo femminismo* riterrà necessario salvaguardare: così, senza rinunciare alla *pariteticità*, si rivendica *la differenza sessuale*, evidenziando come questa sia portatrice di valori che non sono solo femminili, bensì propriamente umani: si tratta di *valori di umanità* che possono essere condivisi da tutti, per cui virtù che, finora erano considerate proprie (ed esclusive) delle donne, sono invece da considerare come valori paradigmatici su cui tutti - uomini e donne - sono chiamati a coniugare il loro agire, pur incarnandoli nelle specificità individuali e situazionali.

3. Una nuova risposta: le virtù non sono di genere ma di specie **3. 1. Oltre la dicotomia maschile e femminile**

Occorre pertanto non insistere sulla contrapposizione tra *virtù maschili* e *virtù femminili* identificate rispettivamente con le *virtù forti* e le *virtù deboli*: si tratta di una contrapposizione tale da far ritenere che, se le virtù deboli erano rintracciate in un uomo, questo era considerato un “effeminato”; se le virtù forti erano rintracciate in una donna, questa era considerata una “virago”. Una tale impostazione ha fatto il suo tempo: oggi il problema non è quello di distinguere le virtù in femminili o maschili, ma quello di considerare virtù che favorisca ciò che ostacola la *umanizzazione della persona*. E qualsiasi virtù può

essere coltivata da uomini e donne per umanizzare se stessi e gli altri. Ne consegue che non si devono esaltare o svalutare le virtù in base a criteri maschilisti, ma che le virtù si devono apprezzare solo sulla base della loro capacità di coltivare l'umano e di farlo fruttificare. Può allora accadere che certe virtù apprezzate ieri vadano ridimensionate oggi, e che certe altre disprezzate ieri vadano invece valorizzate oggi.

Sotto questo profilo può essere interessante ricordare quanto scrive Adriana Cavarero nel volume intitolato *Inclinazioni* e sottotitolato *critica della rettitudine*, dove l'elogio della inclinazione posturale ha una valenza etica come elogio della cura, e la critica della rettitudine posturale simboleggia la critica del distacco: la *postura inclinata* come metafora della soggettività premurosa, e la *postura retta* come metafora della oggettività rigorosa, possono essere rispettivamente simboleggiate dalla *madre* (o, più in generale dalla donna) e dal *militare* (o, più in generale nell'uomo). Mentre in passato tale distinzione ha dato luogo a una vera e propria *contrapposizione di genere*, reputata come "naturale", oggi si ritiene che la distinzione abbia una connotazione "culturale", così il fatto che l'atteggiamento di "cura" sia stato declinato al femminile e l'atteggiamento di "distacco" al maschile, non significa che i due atteggiamenti siano prerogativa rispettivamente della donna e dell'uomo.

Anzi, l'odierna situazione sociale porta a evidenziare che l'atteggiamento di *cura* è virtuoso ed è virtuoso per tutti: uomini e donne; pertanto la virtù della cura non è da lasciare alle donne, ma va esercitata anche dagli uomini: questi e quelle potranno incarnarla in modo diverso, ma nella consapevolezza che si tratta di una virtù non di genere, bensì di specie: è l'umanità, comune a uomini e donne, a richiedere l'esercizio della cura e delle virtù ad essa collegate: la *fratellanza* tra uomini e donne viene allora riconosciuta come la piattaforma su cui porre la differenza di genere e di personalità. È pertanto necessario ritrovare quella "fratellanza inquieta" di cui parla nel libro omonimo la Fusini, la quale scrive: "camminano insieme con gli uomini anche le

donne. Ma con passo diverso”. Ciò significa andare *oltre il maschilismo e oltre il femminismo*, per trovare una *unità antropologica* che non annulla le differenze, ma non le trasforma in diseguaglianze, non fa cioè delle differenze motivo di antagonismo reciprocamente escludente.

3. 2. *Virtù “meticce”*

Allora si potrebbe dire che è da rivendicare una *universalità* di virtù, le quali, però, non sono nascostamente *appannaggio di un genere o dell'altro* (tanto meno di un genere contro l'altro), ma che costituiscono un *patrimonio etico comune*, un'etica condivisa da uomini e donne, consapevoli della loro comune fratellanza, per cui le virtù hanno finalmente una portata veramente universale. Quindi, non si tratta di passare dalle “*virtù forti*” (maschili) alle “*virtù deboli*” (femminili): il problema è invece quello di *coniugarle insieme*. È, questa, la condizione nuova che occorre inaugurare adottando un *paradigma etico*, secondo cui le virtù sono tali se - a prescindere dal genere che le ha finora incarnate - sono *umane e umanizzanti*, cioè esprimono e potenziano l'umanità della persona. Invece, è solo apparentemente virtuoso un comportamento che, pur in nome delle virtù, direttamente o indirettamente giustifica e incentiva la disumanità.

Per questo possiamo dire che oggi *le virtù non sono di genere* (maschile e femminile), *ma di specie* (umana), e questo diciamo senza dimenticare che le virtù sono state originariamente alcune maschili e altre femminili, ovvero coltivate maggiormente dagli uomini alcune e dalle donne altre. Questa è una constatazione storica, che non porta però ad alcuna giustificazione teoretica.

Quindi la consapevolezza che si va facendo strada è che c'è bisogno di praticare *virtù “meticce”*, per dire che le virtù devono essere “*virtù miscuglio*”, in cui cioè si mescolano valori che sono stati (all'origine fino al passato recente) privilegiati da uomini oppure da donne, e che ora perdono questa connotazione escludente o alternativa, per configurarsi come comportamenti che sono semplicemente umani e uma-

nizzanti. Perciò tanto gli uomini quanto le donne sono chiamati a coltivarli, magari colorandoli in modo differente sulla base di specificità di genere, di generazioni e di genealogie o sulla base di particolarità individuali, culturali e confessionali.

Ne consegue che, diversamente dal *maschilismo*, che rivendica come “universali” virtù che a ben vedere rispondono a un’idea di uomo al maschile, e diversamente dal *femminismo* che a quella “universalità” si adegua (come copia al modello) ovvero a quella universalità si oppone in nome della “differenza” femminile, la nuova impostazione va (almeno in campo etico) “*oltre il maschile e il femminile*”, per promuovere comportamenti all’insegna di virtù che sono insieme forti e deboli, razionali ed emozionali, cognitive e affettive.

3. 3. Ragione e sentimento

Tutto ciò richiede una adeguata *teoria dei sentimenti*: al riguardo risulta interessante quanto Agnes Heller (nell’omonimo libro, pubblicato da Castelvecchi quest’anno) ha detto sul rapporto tra sentimento e pensiero. In una recente intervista questa filosofa ha sintetizzato la sua posizione dicendo: “non condivido la tradizionale separazione fra ragione e sentimento”, perché “la cognizione è integrata in qualsiasi sentimento”, e non c’è il pericolo di una caduta nell’irrazionalismo, giacché “nessun sentimento in quanto tale è irrazionale, solo l’occasione che s’innesca su di esso può renderlo tale”.

A prescindere dalla teoria della Heller, potremmo parlare di un’etica all’insegna di *ragione e sentimento*, per usare il titolo di una autrice, Jane Austin, che letterariamente è tornata di moda; quel titolo ci serve qui per segnalare non due opzioni alternative, ma un binomio inscindibile dal punto di vista etico, e per esprimere ancora una volta la necessità di un’etica che sia *umana e umanizzante*, e che valorizzi l’istanza razionale e quella emozionale, evitando rispettivamente l’intellettualismo e l’irrazionalismo.

Dopo quanto detto, si può sostenere che le virtù sono da considera-

re come comportamenti di ragione e di sentimento. Comportamenti dettati dalla *ragione*: non nel senso della razionalità scientifica, bensì (come già aveva avvertito Aristotele) nel senso della ragionevolezza pratica; così le virtù si possono ancora identificare con la scelta del “giusto mezzo”, ma avvertendo che tale capacità è dell’essere umano maschile e femminile diversamente dalla classicità, secondo cui le “virtù etiche”, per quanto dichiarate universali, avevano una sottesa originaria connotazione maschile (l’animale razionale era l’animale politico, cioè l’uomo). Comportamenti ispirati al *sentimento*: non nel senso sentimentalistico, ma nel senso esistenziale, proprio di quelle virtù che erano state attribuite specificamente alla condizione femminile o, più in generale, alle persone deboli (e deboli per antonomasia erano considerate le donne, popolarmente definite “sesso debole”), virtù considerate minori, deboli o liquide; quest’ultima definizione aiuta a chiarire che si tratta di virtù che si caratterizzano per il rifiuto della “rigidità” e si richiamano invece alla “fluidità”, e proprio l’adattabilità deve caratterizzare l’etica perché abbia un carattere umanistico.

Dunque, la *novità etica* sta nella consapevolezza da acquisire oggi che le virtù devono coniugare insieme “vicinanza” e “distanza”, perché - come ha osservato Massimo Recalcati in altro contesto - la sola vicinanza produrrebbe un eccesso di empatia, e la sola distanza un eccesso di estraneità. Tenendole collegate, entrambe sono comportamenti a carattere universale, praticabili sia da donne sia da uomini, pur con diversa caratterizzazione individuale e situazionale. E si tratta di una vera e propria urgenza quella di tenere unite la “vicinanza” e la “distanza”, in modo che la “empatia” non annulli la “alterità”, e questa non diventi “estraneità”. Una virtù diventa allora esemplare, quella di “cura”, che è poi una costellazione di virtù che tutti (uomini e donne) possono e debbono praticare o, quanto meno, a cui tutti (uomini e donne) possono e debbono ispirarsi.

4. Le virtù devono essere umane e umanizzanti

4. 1. *Virtù forti e virtù deboli per coltivare l'umano*

In ogni caso, si tratta di superare la tradizionale distinzione tra virtù maschili (razionali o virili) e virtù femminili (muliebri o materne) che ha finito per dar luogo a una contrapposizione, caratterizzata dal carattere “forte” attribuito alle prime e dal carattere “debole” attribuito alle seconde. Invece, senza “snaturare” la differenza tra uomo e donna (differenza che non inficia la pariteticità, conseguente alla comune dignità umana), è da riconoscere che le cosiddette *virtù deboli* non sono dei deboli e non vanno quindi disprezzate come virtù inferiori, proprie di qualcuno che le eserciterebbe per genere o per temperamento o per cetò. Il fatto che queste virtù si siano legate in passato a tali distinzioni non deve più portare a dare loro una connotazione di tipo sessuale o caratteriale o sociale, perché quanto è avvenuto storicamente non comporta una legittimazione dal punto di vista ontologico e antropologico.

La portata di ogni virtù va, quindi, commisurata non a condizioni particolari o contingenti, bensì alla sua *valenza umana e umanizzante*. In tale ottica, il criterio classico della “medietà etica” (*in medio stat virtus*) va integrato con un altro criterio, quello della “individualità esistenziale”, che chiama in causa non solo la ragione ma anche il sentimento, non solo la ragionevolezza, ma anche l’affettività. Non si tratta, ovviamente, di cedere ad atteggiamenti “viscerali”, bensì di coniugare insieme *mente e cuore* con la sola preoccupazione di *coltivare l'umano nell'uomo*, tenendo presente l’affermazione di Terenzio (ripresa da Marx), secondo cui “nulla di ciò che è umano mi è estraneo”. In etica, questa è una consapevolezza irrinunciabile: pertanto, se non si vuole mortificare l’umano, occorre non uniformarsi a una “ragione” astrattamente valutativa, ma far posto a “ragioni” concretamente esistenziali.

Ciò comporta che le cosiddette *virtù “forti”*, a partire da quelle cardinali, non sono certamente da superare, piuttosto occorre fare at-

tenzione a non isolarle o assolutizzarle; sono invece da correlare alle cosiddette *virtù “deboli”*: in tal modo l’universalità delle prime guadagna la necessaria concretezza, e la concretezza delle seconde si apre a una inedita universalità. Per chiarire il senso di questa operazione si potrebbe fare riferimento a due virtù: quella “forte” della *giustizia* e quella “debole” della *mitezza*, per dire che oggi si fa strada la convinzione che le due virtù non devono essere viste in alternativa, bensì in interazione, nel senso che c’è bisogno di una “giustizia mite”, dove la qualificazione “mite” salva la giustizia dal rischio di diventare ingiusta; pertanto la mitezza non snatura la giustizia, bensì la rende veramente giusta, in quanto umanistica; in altre parole, un approccio mite alla giustizia è meno incentrato sulla norma e più sulla sua buona (e concreta) attuazione.

Ne deriva che solo ciò che è *umanizzante*, è veramente etico, e ciò che *non è umanizzante*, non è veramente etico, per quanto si appelli a norme e leggi: vale insomma l’ammonimento che *non l’uomo è per la legge, bensì la legge è per l’uomo*. Una tale impostazione comporta il riconoscimento delle cosiddette “virtù deboli” non come virtù di carattere (degli individui deboli) o di genere (del sesso debole) o di classe (dei cittadini deboli), ma come virtù che hanno una valenza universale in un duplice significato: fanno appello all’appartenenza alla “umanità” (come specie) e al diritto alla “umanità” (come valore).

4. 2. Principio umanità

In questo modo si può parlare di una “etica” rinnovata che supera il tradizionale “ethos”. In base all’*ethos tradizionale* si distinguono due tipologie di virtù: le *virtù maschili* (implicitamente o esplicitamente maschili) sono caratterizzate in senso razionale, e si configurano come virtù forti, e le *virtù femminili* sono caratterizzate in senso emozionale, e si configurano come virtù deboli. Invece, in base ad un’*etica rinnovata* le virtù sono caratterizzate in senso razionale ed emozionale, cognitivo e affettivo, e alle virtù deboli si riconosce un ruolo inedito, perché sono virtù a pieno titolo in se stesse, perché rinnovano il senso delle

virtù forti, e perché sono espressioni di persone tutt'altro che deboli.

Per usare una metafora, potremmo dire che ragione e sentimento non costituiscono due “*compartimenti stagni*” (ognuno dei quali procede *juxta propria principia*) ma costituiscono due “*vasi comunicanti*”, ed è proprio tale comunicazione a rinnovare il senso dell'etica, e la considerazione in cui tenere le virtù. Il cambiamento di paradigma etico finisce per rendere evidente la necessità di rinnovare l'approccio antropologico e in particolare il *rapporto uomo-donna* da non configurare in ottica maschilista né in ottica femminista, bensì in ottica umanistica, cioè sulla base del “*principio umanità*”, per cui si rivendica (ribadiamolo) in modo prioritario e primario il valore dell'umanità sia come *appartenenza umana*, sia come *scelta umanitaria*. In questa ottica, si fa appello (per così dire) prima alla “specie” e poi al “genere”.

Da questo punto di vista, alcune virtù, finora considerate minori e confinate nell'ambito delle buone maniere o delle attitudini psicologiche, possono invece considerarsi esemplari; pensiamo a *tenerezza, dolcezza, delicatezza, gentilezza, cortesia, mitezza, umiltà, pazienza, cordialità, affabilità, premura, pudore, gratitudine, benevolenza, compassione*, e sopra tutte *misericordia* (intesa oltre che come proprietà di Dio e suo comandamento agli uomini, anche come attitudine esistenziale e virtù civile).

Qui, per esemplificare, ci limitiamo a segnalarne sei, scelte tra le più quotidiane, e su cui hanno richiamato l'attenzione e il magistero di papa Francesco e il pensiero filosofico e scientifico, sottolineando che non si tratta semplicemente di buoni sentimenti, ma propriamente di sentimenti buoni, cioè etici (così, per esempio tenerezza e mitezza), non si tratta semplicemente di buone maniere, ma propriamente di maniere buone, cioè etiche (così, per esempio, gentilezza e cortesia), non si tratta semplicemente di buoni atteggiamenti, ma propriamente di atteggiamenti buoni, cioè etici (così, per esempio, pazienza e umiltà): il fatto che non siano di moda non è motivo per non prestare loro attenzione, tanto più che si rende sempre più evidente che *rozzezza e grettezza* non favoriscono l'esercizio di nessuna forma di virtù.

5. Sei virtù per esemplificare

5. 1. *Tenerezza e Mitezza: oltre il sentimento*

Non abbiate paura della tenerezza è espressione cara a papa Francesco e non a caso posta a titolo di suoi volumi, e “papa della tenerezza” è stato definito Francesco. In effetto, quello della *tenerezza* è fra i termini più reiterati da papa Bergoglio, ma con l’invito *Siate forti nella tenerezza* torna l’ossimoro: di una debolezza che non è per i deboli. Per questo Walter Kasper ha attribuito a papa Francesco la *rivoluzione della tenerezza* nell’omonimo libro, e Isabella Guanzini ha definito la *tenerezza* come *rivoluzione del potere gentile*.

Ebbene, a questa virtù “rivoluzionaria” si appellano anche studiosi diversi, accomunati dalla convinzione che la *tenerezza* non ha nulla di sentimentalistico o di sdolcinato: la *tenerezza* è sentimento che indica dedizione, reclama fedeltà e suscita fiducia, in una parola possiamo parlare di *tenerezza* come una espressione della *cura*, nel senso che comporta attenzione e interessamento, ed evita l’indifferenza e il disinteresse.

In tale ottica, Giuliana Martirani è giunta ad auspicare una *civiltà della tenerezza*, ipotizzando *nuovi stili di vita per il terzo millennio*. Si va così estendendo una *cultura della tenerezza* tanto che Luis C. Restrepo non esita a parlare di un *diritto alla tenerezza*, per dire che “la *tenerezza* è un paradigma di convivenza” che si deve far valere anche in campi che le sembrano estranei. A tal fine occorre superare l’attuale *analfabetismo affettivo*, che porta a una grande *rozzezza* nei rapporti con gli altri, e precisare che, siamo teneri quando sappiamo coniugare insieme pensiero e affetto, quando (per usare alcune espressioni di papa Francesco) sappiamo “aprire la mente al cuore”, perché “il cuore è la prima intelligenza”.

La *mitezza* è un’altra virtù debole, cui richiama papa Francesco non meno che il pensiero laico. Infatti, Norberto Bobbio, è autore di un *Elogio della mitezza*, un libro che ha sollecitato significativi interventi di altri filosofi. Peraltro la *mitezza* nel passato era stata già

valorizzata, ma nella contemporaneità l'attenzione portata alla mitezza si rinnova nel pensiero religioso e in quello filosofico, distinguendo tra *mitezza e mansuetudine*: mentre la mansuetudine è una caratteristica principalmente animale: mansueti sono gli animali o per natura o per addomesticamento, per cui la mansuetudine si configura come docilità (gli animali addestrati) o come sottomissione (gli animali domati), la mitezza è una virtù caratteristica dell'uomo.

Una definizione efficace della mitezza è stata data da Carlo Mazzantini, secondo cui la mitezza è “lasciare che l'altro sia se stesso” o, addirittura, lasciare che ogni essere sia se stesso, come suggerisce papa Francesco nella enciclica *Laudato si'*. A parte ciò, potremmo dire con Bobbio che l'uomo mite non è né arrogante, né remissivo, rifiuta la competizione ma non la lotta per ciò in cui crede, inoltre vive nel modo più coerente possibile le caratteristiche dello spirito critico, cioè l'umiltà e la tolleranza. Come espressione di cura per gli altri, la mitezza viene rivendicata oggi in nuovi ambiti: dal diritto all'economia alla psichiatria, onde favorire la loro umanizzazione.

5. 2. Gentilezza e Cortesia: non solo buone maniere

Anche della gentilezza e della cortesia, pur virtù inattuali, è stato fatto l'elogio da papa Francesco, il quale le ha condensate nelle cosiddette “perle relazionali” del dire “*permesso, grazie, scusa*”, e da diversi studiosi, tra cui Borgna, secondo cui la *gentilezza* - “questa sconosciuta” - ha bisogno di essere coltivata più estesamente. Adam Philips e Barbara Taylor, nel loro *Elogio della gentilezza* spiegano che la gentilezza è un valore somnesso e discreto, declinabile in varie maniere, in particolare va configurato quale capacità di ascoltare e accogliere le fragilità altrui, per cui è anche generosità, altruismo, solidarietà, amorevolezza, in una parola: *cura*. Dal canto suo, Piero Ferrucci evidenzia *la forza della gentilezza* nel libro omonimo: sia in sé (nel soggetto che la esercita) sia nelle conseguenze (che produce negli altri).

Per questo si potrebbe parlare con Franck Martin di *potere della*

gentilezza, e conseguentemente della necessità di “*imparare*” la *gentilezza*, cosa tutt’altro che semplice in un tempo nel quale si esaltano furbizia e prepotenza, rozzezza e prevaricazione. Proprio perché è una qualità inattuale, la gentilezza può essere dirompente nell’epoca odierna. Non è esagerato dire che di fronte alla crescente *degradazione dei rapporti umani* una *cultura della gentilezza* può costituire un efficace antidoto. La gentilezza, considerata come “forma di vita”, richiede (secondo Borgna) abituali atteggiamenti di rispetto, attenzione e sollecitudine per i propri simili. Ancora una volta l’intelligenza interseca l’affettività, e una virtù debole s’intreccia con altre virtù deboli, e si rivela tutt’altro che per i deboli.

La *cortesia* è “un fenomeno tutt’altro che facile da capire”, ha detto Romano Guardini. Eppure della cortesia c’è necessità, sostiene papa Francesco, e (come sintetizza lo stesso Guardini) “questa disposizione umana è ancora più necessaria quando si abbia a che fare con persone fragili e deboli, timide e insicure, malate e infelici, verso le quali dovremmo sentire l’impulso a prendercene cura”. Anche per Giovanna Axia, la cortesia è la capacità di volere bene, di provare affetto per le altre persone, di desiderare di farle stare bene, e di prendersi cura dei loro sentimenti.

Pertanto, “essere cortesi è un’arte che deriva da un forte impegno a usare l’intelligenza per capire le circostanze sociali e, in particolare, gli stati d’animo degli altri. Questo impegno, a volte faticoso e a volte dall’esito incerto, può realizzarsi solo quando è sostenuto dalla motivazione a prendersi *cura* dei sentimenti altrui. La persona cortese ha un’anima gentile, sensibile alla sofferenza umana e con un senso di obbligo a fare del suo meglio per alleggerire la fatica del vivere”. A tal fine “la persona veramente cortese non usa la sua intelligenza in modo banale”, ma “spinge la sua intelligenza fino ad esplorare cosa possono volere gli altri”. Ancora una volta tornano l’idea di “cura”, il binomio “ragione e sentimento”, l’intreccio tra diverse virtù deboli, e la richiesta che le persone non siano affatto deboli.

5. 3. *Pazienza e Umiltà: poco di moda*

In un tempo “impaziente” e “arrogante”, pazienza e umiltà possono sembrare poco di moda, ma non è questa una buona ragione per perpetuarne l'ostracismo; anzi, pazienza e umiltà si rivelano altre virtù deboli, che non sono per i deboli, ma che reclamano persone forti, intenzionate a cambiare il mondo. Così Gabriella Caramore nel suo libro sulla *pazienza* che sa mettere in evidenza la positività di “questa attitudine dell'anima”, senza nascondersi che “il nostro tempo è radicalmente inospitale verso la pazienza”; e “non da ora, peraltro”, anche se oggi, “forse neppure ne avvertiamo il bisogno”. Tuttavia, per questa sua inattualità, “forse sarà possibile scoprire che la pazienza, sparita dall'orizzonte contemporaneo come qualità del tempo, la si potrà trovare, trasformata, in una qualità di relazione tra gli esseri umani, a cui si potrà dare il nome di *cura*”.

Da qui anche l'invito ad agire in modo da aver cura della pazienza. Dal canto suo, papa Francesco auspica che “il Signore ci dia a tutti noi la pazienza, la pazienza gioiosa, la pazienza del lavoro, della pace, ci dia la pazienza di Dio, quella che Lui ha, e del nostro popolo fedele, che è tanto esemplare”: il papa precisa che la “pazienza non è rassegnazione”, e “chi non conosce questa saggezza della pazienza è una persona capricciosa”. Dunque, “portare avanti con pazienza la vita”, ecco l'invito umano e cristiano di papa Francesco; il che richiede *la forza della pazienza*, così mons. Francesco Gioia nell'omonimo libro.

Con la pazienza si coniuga l'*umiltà*, che papa Francesco definisce *la strada verso Dio* nel volume omonimo *Nella Evangelii gaudium* poi fa riferimento all'esercizio della *umiltà*, intesa come atteggiamento in alternativa alla presunzione e alla chiusura; mentre queste ci rendono incapaci di cogliere le *res novae*, quella ci rende capaci di individuare “alcune sfide del mondo attuale”. Umiltà, dunque, quale apertura che reclama di essere coniugata con tutta una serie di virtù come la bontà d'animo o *mitezza* e, ad essa collegate, la *tenerezza*, la *gentilezza* e la *cortesia*, e come la sopportazione d'animo o *pazienza*.

Dunque, anche l'umiltà è una virtù debole ma non per i deboli, anzi è stata definita "*virtù gigante*", tale da impegnare ad avere consapevolezza dei propri *limiti* e, insieme, a realizzare le proprie *potenzialità*, al fine di avanzare incessantemente nel processo di umanizzazione.

6. Verso un nuovo umanesimo

Un termine ricorrente nell'etica contemporanea può sintetizzare la nuova impostazione: il termine è "*cura*", in quanto - come ha sottolineato Carol Gilligan - "la cura e il prendersi cura non sono istanze delle donne, interessano l'umano". Da questa consapevolezza bisogna muovere per rinnovare l'etica delle virtù, configurandole come "virtù meticce": così le abbiamo definite per sottolineare il loro carattere "ibrido": di ragionevolezza e affettività, di logicità ed esistenzialità, per cui non ha più senso parlare di "virtù maschili" e di "virtù femminili": le virtù, che sono effettivamente tali, sono "virtù umane" e "virtù umanizzanti": semplicemente umane e propriamente umanizzanti.

In tal modo si può superare tanto quello che Paolo Ercolani chiama "*narcisismo di genere*", quanto quello che Judith Butler chiama "*binarismo di genere*", e aprirsi a una umanità che (come auspica Ercolani) superi contrapposizioni e pregiudizi sessuali senza, peraltro, cedere all'idea di "un soggetto umano asessuato, al di là delle categorie di maschile e femminile". Non, dunque, "il superamento delle stesse identità sessuali", cioè "la negazione e l'annullamento di quella differenza e specificità", come sostiene il "transumanesimo", ma il riconoscimento delle identità maschile e femminile nel contesto di una "teoria della soggettività umana che le contenga entrambe in termini di assoluta parità e dignità", come richiede il "neumanesimo".

In questa *notte di san Lorenzo*, sotto questo bel cielo, il desiderio che vorremmo esprimere è che uomini e donne cerchino e trovino - prima di ciò che li differenzia - ciò che li unisce, e nella condivisa umanità rispettino la comune dignità e l'arricchiscano delle reciproche differenze.

BIBLIOGRAFIA

Aa. Vv., *Di un altro genere: etica al femminile*, a c. di Carmelo Vigna e Paola Ricci Sindoni, "Annuario di etica", n. 5, Vita e Pensiero, Milano 2008; Aa. Vv., *Differenza di genere e differenza sessuale: un problema di etica di frontiera*, a c. di Carmelo Vigna, Orthotes, Napoli-Salerno 2017.

Paolo Ercolani, *Contro le donne, Storia e critica del più antico pregiudizio*, Marsilio, Venezia 2016; Francesco Stoppa, *La costola perduta. Le risorse del femminile e la costruzione dell'umano*, Vita e Pensiero, Milano 2017.

Judith Butler, *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Laterza, Roma-Bari 2013; Carol Gilligan, *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, Feltrinelli, Milano 1991; Virginia Held, *Etica femminista. Trasformazioni della coscienza e famiglia postpatriarcale*, Feltrinelli, Milano 1997; Agnes Heller, *Teoria dei sentimenti*, Castelveccchi, Roma 2017.

Adriana Cavarero, *Inclinazioni. Critica della rettitudine*, R. Cortina, Milano 2013; Ead., *Il femminile negato. La radice greca della violenza occidentale*, Pazzini, Villa Verucchio 2007; Luisa Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma 2006; Ead., *L'anima del corpo. Contro l'utero in affitto*, La Scuola, Brescia 2016; Benedetta Selena Zorzi, *Al di là del "genio femminile". Donne e genere nella storia della teologia cristiana*, Carocci, Roma 2014; Nadia Fusini, *Uomini e donne. Una fratellanza inquieta*, Donzelli, Roma 1995.

Martha Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, Il Mulino, Bologna 2009; Ead., *Coltivare l'umanità I classici, il multiculturalismo, l'educazione contemporanea*, Carocci, Roma 2006; Francesca Rigotti, *L'onore degli onesti*, Feltrinelli, Milano 1998; Ead., *Onestà*, R. Cortina, Milano 2014; Peter Sloderijk, *Sfere*, R. Cortina, Milano 2014-15, vol. I *Bolle*, vol. II *Globi*, vol. III *Schiume*; Kwame A. Appiah, *Cosmopolitismo. L'etica in un mondo di estranei*, Laterza, Roma-Bari 2007; Massimo Recalcati, *Il segreto del figlio. Da Edipo al figlio ritrovato*, Feltrinelli, Milano 2017.

QUALE AMORE?

FILOSOFIA DEL DONO DI SÉ

1. Tipologia dell'amore

1. 1. Complessità dell'amore

Molteplici sono le tipologie dell'amore: Clive Lewis distingue quattro forme di amore: *l'affetto, l'amicizia, l'eros e la carità*; Vittorio Posenti ne indica tre: *eros platonico, philia aristotelica e agape evangelica*; Anders Nygren e John M. Rist ne ritengono fondamentali due: *eros e agape*. Ma non solo il numero fa problema, anche e soprattutto il loro rapporto: infatti, oltre a essere diversamente individuate, le forme dell'amore sono diversamente valutate: c'è chi le considera opposte o alternative e c'è invece chi le ritiene complementari o integrative. In particolare, è oggetto di discussione il rapporto tra l'amore come *eros* o *amor* e l'amore come *agape* o *caritas*: sono da contrapporre o sono da conciliare?

Al riguardo è da ricordare che *eros e agape* sono stati nella tradizione diversamente contrapposti, considerando l'eros negativo e l'agape positiva (Anders Nygren) ovvero l'eros positivo e l'agape negativa (Friedrich Nietzsche); più recentemente Benedetto XVI nell'enciclica *Deus caritas est* li ha visti nella loro "connessione inscindibile", nel senso che "non si lasciano mai separare completamente l'uno dall'altro", per cui non si tratta di optare per l'uno o per l'altra, bensì di considerarli coesenziali e compatibili.

Da parte nostra, vorremmo suggerire di distinguere tra *forme di amore* e *modalità di amare*. Più precisamente diciamo che l'amicizia, l'eros, l'affetto, la solidarietà sono *forme di amore* (tutte legittime, e possono essere vissute dalla stessa persona in tempi diversi, ma anche nello stesso tempo), mentre l'agape o caritas è da considerare un *modo d'amare*, nel senso che il dono di sé si configura come ciò che può

attraversare in varia maniera e misura le forme dell'amore, rendendo autentico l'amore, tant'è che la sua assenza compromette la validità delle forme amorose.

1. 2. Ambivalenza dell'amore

Pertanto della "tipologia" dell'amore, che qui prenderemo in considerazione - vale a dire *l'amicizia tra pari, l'amore per il partner, l'affetto dei genitori e la solidarietà con l'estraneo* - sarà vista nell'ottica della "metodologia"; pertanto guarderemo ai *modi* in cui queste *forme* amorose sono vissute, e due sono principalmente i *modi* di viverle: quello caratterizzato da "chiusura nell'io" o quello caratterizzato dalla "apertura oltre l'io". Mentre il *paradigma della chiusura* dà luogo a forme di amore ispirate a *egocentrismo, narcisismo, egoismo e possesso*, il *paradigma dell'apertura* dà luogo a forme di amore caratterizzate da *dilezione, desiderio, dedizione e disponibilità*: sono queste le modalità valide di vivere le diverse forme dell'amore e -a ben vedere- sono frutto di un atteggiamento di fondo che possiamo sintetizzare nella categoria di *dono*.

Dunque, ogni forma di amore dell'uomo - nei confronti di sé, del prossimo, degli altri esseri e di Dio - può connotarsi in modo *positivo o negativo*, a seconda che sia espressione di uno spirito di *possesso* ovvero sia animato da uno spirito di *dono*, fino al *dono di sé*. A voler usare delle metafore si potrebbe paragonare l'amore come *possesso* a una "gabbia" che imprigiona, ovvero a uno "specchio" che chiude, mentre l'amore come *dono* a una "rete", che unisce (a livello amicale, affettivo, amoroso e solidale) ovvero a una "scala" che permette di ascendere ("mito di Eros" nel *Simposio* platonico) o di essere collegato ("scala di Giacobbe" nel *Genesi* biblico).

Ne consegue che la distinzione tra "amore possesso" e "amore dono" fa la differenza fra i tipi di amore che qui riconduciamo a amore di sé, amore di amico, amore di partner, amore di genitore, amore del prossimo, amore di Dio. Ciascuna forma di amore può essere di amore

vero oppure di amore spurio. Più precisamente, l'*amore autentico* è *contrassegnato da spontaneità non obbligo, da disinteresse non calcolo, da gratuità non reciprocità*, cioè, in misura maggiore o minore, il vero amore è sempre un *donarsi*, pur nella diversità delle forme di amore: *affettivo, amicale, passionale solidale*, e nessuno di questi aspetti può essere considerato l'unico modo di amare e di donarsi.

Si può pertanto dire che l'amore come dono porta a superare impostazioni *riduttivistiche* e a richiedere una impostazione *complessa*, tale da riconoscere l'amore come *articolato* nelle sue forme, e anche all'interno di ciascuna forma, ma pur sempre *unitario* per lo spirito donativo che lo anima. Per tutto questo il *modo di amare libero e incondizionato, disinteressato e gratuito, asimmetrico e senza reciprocità* rappresenta la motivazione e la giustificazione dell'*amore autentico*, quale che sia la forma che esso assume.

1. 3. "Inattualità" dell'amore

Oggi tuttavia - occorre aggiungere - questo modo di amare sembra "inattuale" per almeno due ordini di ragione. In primo luogo, esso rischia di risultare incomprensibile, essendo la società caratterizzata da un individualismo esasperato, che è stato definito mix di narcisismo e cinismo ovvero di edonismo e nichilismo. In secondo luogo, il rischio opposto è quello opposto di fare l'elogio del dono in termini di retorica moralistica, per cui risulta astratto e incapace di intaccare la logica dominante dello scambio utilitaristico.

Per superare questo duplice rischio, si deve tenere presente che la categoria del *dono* in primo luogo va considerata non come una forma di amore a se stante, bensì criterio che (in diversa misura) può ispirare le varie forme di amare (di tipo amicale, erotico, affettivo e solidale) rendendole valide; in secondo luogo, va considerata non solo nelle sue espressioni eroiche (quelle in cui il dono di sé si traduce in dono della vita per una persona o per la patria o per la fede), ma soprattutto nella *ferialità* delle molteplici forme di amore.

Dunque, la distinzione da operare è quella tra *amore egoistico* e *amore altruistico*, cioè tra *amore incentrato sull'io chiuso* e *amore incentrato sul sé aperto*, ovvero tra “*amore avere*” e “*amore essere*”, tra *amore narcisistico* e *amore generoso*, tra amore che *strumentalizza* e amore che *rispetta*, e potremmo continuare nelle contrapposizioni, riconducibili a ben vedere a quella tra *amore autentico* e *amore inautentico*, e a fare la differenza non è il *contenuto* dell'amore (le sue diverse forme), ma il *modo* di viverlo (lo spirito egocentrico o lo spirito alterocentrico): se è all'insegna della dignità di chi ama e di chi è amato è vero amore, diversamente è un amore spurio.

È da precisare che lo *pseudo amore* può annidarsi in tutte le forme di amore: negli affetti familiari, nelle esperienze amicali, nei legami amorosi e perfino nelle opere di carità, quando rispondono ad una logica proprietaria, anziché ad una logica donativa. Si potrebbe anche dire che lo pseudo amore è un *amore corrotto* da *qualche idolo* come *il piacere, il prestigio, il potere, il profitto*, per cui, i comportamenti possono presentarsi come positivi, ma in realtà non lo sono, poiché nascondono motivazioni e finalità che non sono coerenti con l'essere persona, la quale è da considerare sempre fine e mai puro mezzo. In breve, vorrei affermare che *l'amore autentico* produce *umanizzazione*, per cui solo l'amore che coltiva l'umano, cioè favorisce la crescita umana, è vero amore, diversamente è un atteggiamento travestito da amore, ma amore non è.

Si potrebbe allora ribadire che l'affettività, l'amicizia, l'innamoramento, la solidarietà devono - con modalità e misura differenti - essere animate da uno spirito donativo; questo, più che una forma di amore che si aggiunge ad altre forme di amore, è da considerare come lo spirito informatore delle varie forme di amore, ciò che le rende autenticamente amoroze e le preserva da una loro possibile degenerazione. Così, se le *forme* dell'amore - l'affetto (*affectio*), l'amicizia (*amicitia*), l'amore (*amor*) e la solidarietà (*sodalitas*) - si coniugano sul paradigma del *dono di sé* (*caritas*), le relazioni non saranno secondo la logica della

necessità e della reciprocità, ma saranno all'insegna della logica della libertà e della asimmetria.

Tenendo presente quanto abbiamo accennato, svilupperemo ora una riflessione finalizzata a chiarire il *sensu dell'amore come dono di sé*, inteso quale *paradigma umanistico* su cui coniugare le diverse forme relazionali: dall'*amore di sé* all'*amicizia*, dagli *affetti* (materno e paterno) all'*amore erotico* (innamoramento, passione, fedeltà e gelosia), dall'*amore per il prossimo* all'*amore per Dio*, per mostrare in ogni caso il loro carattere ambivalente. L'ambivalenza consiste nel fatto che tutti questi amori possono essere caratterizzati da uno spirito *possessivo* ovvero da uno spirito *donativo*: nel primo caso l'amore (ma meglio sarebbe dire lo pseudo-amore) non ha una connotazione umanista e personalista, che invece ha nel secondo caso, e solo in questo caso l'amore può essere *antidoto e alternativa* alle derive relazionali della società contemporanea, che (parafrasando il titolo di una recente opera di Giovanni Orsina *La democrazia del narcisismo*) appare caratterizzata da *l'amore del narcisismo*, e il narcisismo anche in amore produce esiti negativi, cui occorre porre riparo, ispirandosi a una filosofia del dono, in rapporto alle indicate forme di amore.

2. Dono di sé e forme di amore

2.1. Dono di sé e "amor sui"

La prima relazione su cui riflettere è quella tra il "dono di sé" e l'"amore di sé". L'*amor sui* è del tutto legittimo e naturale, eppure bisogna tenere presente che l'"amore di sé" può tradursi in due differenti modalità: quella dell'"*amor proprio*" e quella del "*dono di sé*". Rousseau parlava di *amour de soi* (amore di sé), che è un sentimento assoluto e buono per definizione perché assicura l'autoconservazione dell'individuo ed esprime il suo diritto alla vita, e *amour propre* (amor proprio), che è un sentimento relativo e negativo, in quanto, nascendo dal confronto con gli altri, comporta una rivalità comparativa, che porta a provare avversione per tutto ciò che ci impedisce di essere tutto.

Da quanto accennato consegue che il “dono di sé” non va visto in alternativa all’”amore di sé”, che è atteggiamento originario della persona; va invece visto come condizione perché “l’amore di sé” non prenda la strada dell’”amor proprio”, cioè non degeneri in un “amore egoico”. Quindi, dell’ “amore di sé” si può parlare in un duplice senso: *positivo* è l’amore di sé quando è aperto al dono di sé, mentre *negativo* è l’amore di sé quando è chiuso in se stesso; si potrebbe parlare rispettivamente di un “sano amore di sé” e di un “patologico amore di sé”.

In ogni caso non si può prescindere dall’amore di sé; il problema è come esso viene vissuto; l’amore di sé si trova sempre di fronte a un bivio, per cui si tratta di scegliere tra l’amore di sé chiuso nell’io, e l’amore di sé aperto oltre l’io. Si potrebbe anche dire che si deve passare dall’amore egoistico di sé all’amore altruistico di sé, cioè *dalla “philautia” all’ “agape”*, in quanto il “dono di sé” rappresenta lo sbocco di un corretto esercizio dell’amore di sé. Questo, quando non è finalizzato al “dono di sé”, produce *avarizia e pigrizia* che sclerotizzano la capacità di amare nel narcisismo, mentre la *generosità e la oblatività* permettono alla persona di sviluppare la capacità di amare. In breve, il “dono di sé” non prescinde dall’”amore di sé”, tant’è che implica non l’annientamento del “sé generoso”, bensì solo dell’”io odioso” (per dirla con Pascal).

Può tornare utile sottolineare, per comprendere adeguatamente il senso della donatività, quanto al riguardo ha scritto Paul Ricoeur (in *Amore e giustizia*), quando ha precisato che il dono di sé non è all’insegna del “*do ut des*” (*do tibi ut des mihi*), ma del “*do tibi ut des alicui*” ovvero “*quia datum est do*”, per dire che l’atteggiamento donativo non mira alla *gratificazione* ma è espressione di *gratitudine*.

2. 2. Dono di sé e amicizia

Una espressione significativa della persona è certamente la capacità di tessere amicizie, ma altrettanto certamente questa relazione (che può configurarsi in diverso modo: come *esperienza sentimentale*, come

atteggiamento esistenziale, come *comportamento sociale*, come *comandamento religioso*) può presentarsi secondo due *tipologie*, cioè le forme *autentiche* e le forme *inautentiche*. Questa *seconda tipologia* è da individuare nell'amicizia dettata da utilità o piacere e si concretizza nell'amico ingannevole, parolaio, petulante e adulatore. Invece la *prima tipologia* è da identificare nell'amicizia etica e si concretizza nell'amico verace, concreto, generoso e schietto.

Tale amicizia è oggi controcorrente, nel senso che, mentre la società è all'insegna soprattutto dello *scambio*, l'amicizia s'ispira alla logica del *dono*; mentre la società persegue soprattutto la *gratificazione*, l'amicizia è animata dalla *gratuità*; mentre la società fa spazio soprattutto all'*egoismo*, l'amicizia è sotto il segno dell'*altruismo*. Infatti, l'amicizia, in quanto rapporto di tipo affettivo, è contrassegnata dai seguenti caratteri: *accettazione e accoglienza* dell'altro, *accordo e armonia* con l'altro, *assistenza e aiuto* all'altro, *affetto e approvazione* dall'altro, *amabilità e amorevolezza* per l'altro: il tutto in un orizzonte di pariteticità (gli amici sono parimenti persone) e di asimmetria (in ogni amicizia un amico è più amico dell'altro), perseveranza e reciprocità, cui si accompagnano empatia e simpatia.

Accanto a questa connotazione *positiva* di amicizia autentica centrata su *confidenza, comprensione e collaborazione*, è da segnalare la connotazione *negativa*, per cui si parla di pseudo amicizia o falsa amicizia caratterizzata da *complicità, condiscendenza e connivenza*. Non solo: *l'ambivalenza* della nozione di amicizia è data dal fatto che l'amicizia può essere una delle espressioni del "dono di sé", ma può anche correre diversi pericoli, che si possono identificare nelle cosiddette "amicizie pericolose" o nelle "cattive amicizie" o nelle "amicizie amorose"; per non inquinare il termine amicizia, sarebbe meglio in questi casi parlare rispettivamente di "legami pericolosi", di "cattive compagnie" e di "frequenzazioni sessuali".

Infine è da dire che l'amicizia può caratterizzare anche il rapporto uomo-donna: seppure sia meno frequente che l'amicizia tra persone

dello stesso sesso, non è da escludere che si verifichino tra sessi diversi delle belle amicizie, soprattutto in età adulta. Un altro tipo di amicizia non facile da realizzarsi è quella tra adulti e ragazzi; in particolare è da dire che tra genitori e figli può esserci un buon rapporto sul piano della confidenza, ma questo non autorizza a parlare di vera e propria amicizia, anche perché il figlio ha bisogno tanto del genitore, quanto dell'amico ed è difficile che le due figure coincidano, e forse è anche bene che non coincidano, giacché di amici il figlio può averne liberamente, mentre il genitore non è scelto, e d'altra parte c'è bisogno che il genitore faccia il genitore. Dunque, senza escludere l'amicizia tra persone di sesso diverso e di età diversa, pare legittimo sostenere che l'amicizia è in genere tra persone dello stesso sesso e coetanee; il che è di tutta evidenza nell'adolescenza con l'amicizia tra pari.

2. 3. *Dono di sé e amore erotico*

Per quanto riguarda *l'amore erotico*, possiamo distinguerne alcuni aspetti principali, va a dire *innamoramento*, *passione*, *fedeltà* e *gelosia*. Ebbene, ciascuno di questi momenti è espressione dell'amore, a condizione che abbia un carattere *relativo* e non *assoluto*, cioè conviva con gli altri momenti, pur in proporzioni diverse a seconda delle diverse stagioni della vita, e, soprattutto, a condizione di connotarsi all'insegna dell'*amore dono* e non dell'*amore possesso*; questo configura la passione come "*possessione*", la fedeltà come "*possedimento*" e la gelosia come "*possessività*" (tutte modalità del "*possesso*": tanto del possedere, quanto dell'essere posseduti); invece, se sono attraversate dalla dimensione *donativa*, queste forme di amore si configurano come complementari, mostrando come il *desiderio*, la *dilezione*, la *dedizione* non si escludano ma si integrino con un dosaggio diversificato nelle età dell'esistenza e nelle diverse espressioni dell'amore erotico.

Dunque, anche l'innamoramento, la passione, la fedeltà e la gelosia si presentano ambivalenti. L'*innamoramento* può essere "l'amore allo stato nascente" ovvero solo "amore nel suo stato iniziale"; nel primo

caso ha un carattere rivoluzionario, decisamente innovativo, mentre nel secondo caso si riduce a infatuazione o capriccio. La *passione* può essere amore in senso “totalizzante” ma “fisiologico” ovvero amore in senso “esasperato” e quindi “patologico”. La *fedeltà* può essere amore all’insegna della “continuità creativa” ovvero amore caratterizzato dalla “ripetitività impigrita”, per cui si potrebbe distinguere tra fedeltà come “habitus” (abitualità o ripetizione) e fedeltà come “abitudine” (abitudinarietà o ripetitività). La *gelosia* può essere “sensibilità” (particolarmente suscettibile) ovvero “sospetto” (come insicurezza di sé e/o dell’altro).

Analoga ambivalenza si rintraccia anche a livello delle emozioni che si accompagnano a queste forme di amore: possono essere emozioni che danno *calore e sapore* all’amore, ovvero ne producono una *esasperazione o mistificazione*. Così: l’*innamoramento* può caratterizzarsi per l’emozione dell’*entusiasmo* ovvero dell’*impazzimento*; la *passione* può caratterizzarsi per l’emozione della *seduzione* e dell’*avvolgimento* ovvero della *incontrollabilità* e dello *sconvolgimento*; la *fedeltà* può caratterizzarsi per l’emozione della *fiducia* e della *tenerenza* ovvero dell’*esclusivismo* e dell’*intransigenza*; la *gelosia* può caratterizzarsi per l’emozione della *paura* o del *timore* (di perdere la persona amata) ovvero della *insinuazione* o della *sfiducia* (nei confronti della persona amata). Ebbene, queste *ambivalenze*, che caratterizzano le forme dell’amore erotico, per un verso ne complicano la gestione, e per altro verso accrescono la necessità di evitarne le derive nell’erotismo, cioè nell’eros come fine a se stesso. Vediamo più da vicino queste quattro forme di amore erotico ribadendo che la loro ambivalenza può essere superata solo a condizione che le varie espressioni dell’eros si accompagnino, pur in diversa misura, all’agape, perché a ben vedere desiderio e dono possono essere facce della stessa medaglia.

L’*innamoramento amoroso* è espressione di autentico amore se non viene mitizzato, magari con la pretesa di rinnovarlo continuamente, per cui quando l’amore non ha i caratteri dell’innamoramento viene

declassato a esperienza stressante; invece l'innamoramento non è la misura dell'amore, ma espressione solo di una stagione dell'amore e, in quanto stagione, va superata da altre stagioni: diverse ma non meno significative.

La *passione amorosa* è espressione di autentico amore se non viene assolutizzata per un verso e se non porta alla mancanza di rispetto della persone che vi sono coinvolte, se non riguarda (e isola) un particolare aspetto della personalità (l'attrazione, il sesso, l'intesa, la fiducia, ecc.) ma coinvolge la persona nella sua interezza (di aspetti fisici e spirituali, comportamentali e valoriali), se rispetta la dignità della persona (amante e amata), se risulta compatibile con altri aspetti dell'esperienza amorosa (mostrando la loro complementarità).

La *fedeltà amorosa* è espressione di autentico amore se non è conseguente a una visione proprietaria del partner, ma esprime il senso di una continuità e coerenza che si rinnovano incessantemente. La fedeltà non esclude passione, gelosia e innamoramento: non è ad essi alternativa o di essi sostitutiva, anzi la fedeltà è proprio il luogo privilegiato della completezza dell'amore nelle sue diverse facce.

La *gelosia amorosa* è espressione di autentico amore se non si configura come una ossessività sospettosa e delirante, ma solo come un'acuta sensibilità amorosa; in questo caso rientra nella *fisiologia dell'amore*, diversamente si tratta di una vera e propria *patologia dell'amore*, che si nutre di insicurezza e di sfiducia, di sospetti e di timore.

In breve, l'eros è autentico amore quando l'altro è considerato come soggetto (partner paritetico della vita amorosa), e non oggetto (che altera il senso vero dell'esperienza amorosa). Abbiamo richiamato l'ambivalenza dei vari momenti dell'amore erotico, per sottolinearne la complessità e evidenziare che *il dono di sé* è ciò che rende ognuna di queste forme di amore una espressione di vero amore: quella del dono di sé è una capacità che si configura diversamente nei diversi atteggiamenti e momenti dell'esperienza amorosa. È da aggiungere che la capacità di donarsi è una conquista cui la persona deve impegnarsi per

realizzarsi compiutamente, e che non è cosa facile o scontata. Anzi, si può dire che il dono di sé costituisce una continua conquista, un processo che impegna lungo tutta l'esistenza, e che - aggiungiamo - può trovare nella esperienza coniugale un luogo privilegiato.

2. 4. *Dono di sé e affetto genitoriale*

Un'altra forma relazionale è quella degli affetti familiari, qui ci limitiamo a prendere in considerazione *l'amore paterno e quello materno*, per dire che anche questi due amori "istintivi" possono essere amori autentici ovvero inautentici. *Inautentico* è l'amore di padre e madre, se essi considerano il figlio una loro proprietà, di cui disporre, magari a fin di bene; inautentico è l'amore di padre e madre, se essi si riducono a essere solo padre e madre, e in nome del figlio si sacrificano fino a espropriare se stessi della loro personalità; inautentico è l'amore di padre e madre, se essi si relazionano al figlio in termini permissivi o autoritari, cioè in nome della loro autorità o rinunciando alla loro autorità: la distinzione tra autorità autoritaria e autorità autorevole diventa fondamentale per comprendere che la funzione genitoriale va esercitata senza assolutizzarla o enfatizzarla ovvero senza dissolverla o annullarla.

Invece l'amore materno e quello paterno sono *autentici* se permettono al figlio di capire la propria vocazione e di assumersi le proprie responsabilità, se cioè lo aiutano a guadagnare la propria autonomia. Pertanto l'amore paterno e quello materno sono autentici quando sono un amore pensoso, non sentimentalistico, un amore che fa crescere, perché mette il figlio di distaccarsi dai genitori. A tal fine occorre essere genitori, senza rinunciare a essere coniugi, e prima ancora persone con una propria personalità. Dunque, persone con la loro personalità, coniugi con la loro vita e genitori con un loro progetto: sono queste le condizioni per mettersi in relazione feconda con i figli e aiutarne la crescita.

Ciò significa che l'amore genitoriale ispirato al dono di sé, caratte-

rizza i genitori per *equilibrio* di personalità, per *armonia* di coppia, e per *intesa* di educatori. In questo contesto risulta riduttivo ogni atteggiamento che radicalizza il *sacrificio*, cui i genitori sono pur chiamati, ma senza sacrificare sull'altare della genitorialità la loro coniugalità e la loro personalità. Anche perché una personalità e una coniugalità povere impoveriscono la genitorialità, e i genitori di tal fatta fanno del male a sé e ai figli. Insomma, una donna deve essere moglie e madre, non solo madre né solo moglie, e un uomo deve essere marito e padre, non solo marito né solo padre. Quindi, le tre dimensioni di *persone, coniugi e genitori* vanno tenute insieme, traducendole - ecco la dimensione del dono - in una cura che libera e non opprime; il rischio di *cannibalismo e narcisismo* è tutt'altro che remoto, e può far dirottare l'amore genitoriale verso forme di amore che tali sono solo in apparenza,

Nell'odierno squilibrio generale del "sistema famiglia", anche gli *affetti familiari* vanno ripensati in rapporto alle nuove tipologie di madri, padri e figli, e le nuove figure comportano nuove modalità di amare che confermano il dono di sé come espressione dell'amore genitoriale autentico, che richiede una declinazione nuova. Per comprendere il nuovo esercizio del dono di sé che può essere incarnato dai genitori, torna utile individuare la tipologia delle madri e dei padri, così come ha fatto Massimo Recalcati. Questi ha parlato di "*madri coccodrillo*" (quelle che fagocitano i figli), di "*madri Narciso*" (quelle che rigettano i figli) e di "*donne-madri*" (che sono in precario equilibrio tra donare quello che hanno - il nutrimento - e ciò che non hanno -il tempo-). Per i padri si può parlare di "*padri padroni*" (autoritari), di "*padri bambini*" (infantili), di "*padri defilati*" (evaporati), di "*padri richiesti*" (la domanda di padre), in tal caso si possono richiamare tre figure mitologiche, parlando di "*padri Ulisse*", di "*padri Enea*" e di "*padri Ettore*"; con riferimento a quest'ultimo si può parlare (secondo la metafora di Luigi Zoja) di padri che *non si tolgono l'elmo*, di padri che *non hanno mai messo l'elmo* e di padri che *si tolgono l'elmo (il gesto di Ettore)*.

Il quadro può essere completato con la tipologia dei figli, che (se-

condo Recalcati) possono essere “*figli Edipo*” e “*figli anti-Edipo*” (in diverso modo in conflitto con il padre), “*figli Narciso*” (chiusi nel godimento) e “*figli Telemaco*” (che rappresentano la richiesta di testimonianza, per cui si costituisce il “giusto erede”).

Dunque, il dono di sé può continuare a essere modello dell'amore genitoriale, a condizione che sappia tradursi in una presenza che non sia stressante per il genitore e non sia invadente per il figlio: si tratta allora di coniugare insieme *vicinanza e lontananza*: un dosaggio difficile, ma indispensabile, onde evitare di diventare - magari in nome dell'amore - persecutori dei figli, un atteggiamento che - al di là di ogni altra apparenza - è caratterizzato da un rapporto di “violenza”, come hanno denunciato Maria Montessori (la quale lo considerava all'origine di tutte le guerre) e Alice Miller (la quale lo definiva “pedagogia nera”).

Invece la genitorialità deve essere caratterizzata dal paradosso di *presenza e assenza*, per cui l'amore genitoriale s'iscrive nell'orizzonte di un affetto che, oltre a soddisfare il naturale sentimento dei genitori, permette anche e soprattutto di soddisfare le esigenze di crescita dei figli; ecco perché si può aggettivare tale amore come “amore pensoso”, in quanto amore non sentimentalistico né egoistico, ma (ecco il termine adeguato) “generativo” delle esperienze del figlio, della sua crescita e della sua autonomia.

2. 5. Dono di sé e amore del prossimo

Oltre alle relazioni amicali, affettive e amorose, c'è un tipo di relazione che s'instaura con il prossimo cui non ci lega rapporto di amicizia o di genitorialità o di coniugalità; è il rapporto con l'altro (che potrebbe essere anche uno sconosciuto ovvero un avversario o un nemico), che ha bisogno di aiuto. È con il prossimo che si sperimenta quanto l'“amore di sé” può portare a chiudersi nell'“amor proprio” ovvero ad aprirsi all'“amore altrui”.

A questo amore solidale si riferisce il *comandamento*, quando chiede di *amare il prossimo come se stessi*: quindi amare se stessi è giusto,

ma a condizione di non cadere nel narcisismo; si tratta invece di essere capaci di aprirsi, accogliere e accettare gli altri, fino ad amarli come amiamo noi stessi o, addirittura, più di noi stessi, come accade quando si dona la propria vita per amore della patria, di un ideale, di una fede ovvero di una persona, che può essere un amico o un parente o, addirittura, un estraneo. In tutti i casi si tratta di “farsi prossimo” concretamente.

Questa *mentalità* caratterizzata da *attenzione, apertura, accettazione, altruismo*, che predispongono (o ben si accompagnano) all'esercizio della carità come solidarietà intesa quale disponibilità operosa o prossimità premurosa o volontariato generoso. Dunque nelle diverse forme dell'amore solidale, incentrate sul dono di sé, si pongono le basi di una nuova società, così che a una società caratterizzata come “*egocrazia*” (Nunzio Galantino) o *egolatria* (Enzo Bianchi) o “*egolandia*” (Chiara Gamberale), quando non è addirittura “*maramaldesca*”, si contrappone una *società samaritana*, che si prende cura della casa comune, rispondendo al *grido della terra* e al *grido dei poveri* (come hanno indicato Leonardo Boff con la “ecologia cosmica” e papa Francesco con la “ecologia integrale”).

Tutto ciò richiede la fuoriuscita da una impostazione che è stata sintetizzata con l'espressione “*morte del prossimo*” (Luigi Zaja), che costituisce lo sviluppo di un processo incentrato sulla “*morte dell'uomo*” (Michel Foucault) e prima ancora sulla “*morte di Dio*” (Friedrich Nietzsche).

2. 6. Dono di sé e amore di Dio

È da aggiungere che l'amore come dono trova la sua giustificazione teologica nella creazione di Dio e nella redenzione di Cristo, così l'amore umano ha il suo modello nell'amore divino. La Chiesa si fa testimone diretto di una comunità come comunione i cui membri sono misericordiosi e misericordati (papa Francesco). Da sottolineare che la capacità di *esercitare la misericordia o di beneficiare della misericordia*

deve avere un carattere abituale e chiama in causa la persona nella sua interezza intellettuale ed emozionale, individuale e relazionale, sociale ed ecclesiale, e si traduce in specifici atti.

Le cosiddette *opere di misericordia*, a cominciare da quelle di carattere corporale, chiedono non semplicemente di *dare* “qualcosa” a “qualcuno” (affamato, assetato, ignudo, pellegrino, malato, carcerato, morto) ma - ecco il dono di sé - di *entrare in relazione interpersonale con qualcuno*, che, per quanto bisognoso, è riconosciuto come persona, per cui il qualcosa che gli si dà è dato nel rispetto del suo *essere* persona e non solo del suo *avere* bisogno; in altre parole, *dare da* mangiare, da bere, da vestirsi, da alloggiare, da curarsi, da liberarsi, da riposare è più che *dare il* mangiare, il bere, il vestire, l’ospitare, il curare, il visitare, il rispettare. Altrettanto deve dirsi per le *opere di misericordia spirituali*.

Sono queste opere a tratteggiare - per il loro carattere gratuito nella libertà e asimmetrico nella pariteticità - il volto di una *Chiesa samaritana*, che direttamente vive e ispira la “*civiltà dell’amore*”, una espressione, questa, usata da Paolo VI per indicare “quel complesso di condizioni morali, civili, economiche che consentono alla vita una sua migliore possibilità di esistenza, una sua ragionevole pienezza, un suo felice eterno destino”. In fondo, “una civiltà animata dall’amore” (su cui sono poi tornati a insistere Giovanni Paolo II e Benedetto XVI) è una “*civiltà fraterna*”, che riconosce la *comune umanità* e si adopera per salvaguardarla e incrementarla in tutti e in ciascuno.

A questo stile nuovo richiama con linguaggio originale papa Francesco, il quale specifica la *civiltà dell’amore* come civiltà della fratellanza e della misericordia, dell’incontro e del dialogo, dell’inclusione e della interazione, della tenerezza e della gentilezza, della carezza e del sorriso, indicando così tutta una serie di atteggiamenti pratici e quotidiani in grado di dare concretezza a quell’ideale che (diceva Paolo VI) non è una utopia, ma un dovere, specialmente per i cristiani. Papa Francesco è tornato ad insistere su questo ideale (tra l’altro nella intervista a Andrea Tornielli: *Il nome di Dio è Misericordia*), sottolineando

ando che deve essere animato da un “*amore viscerale*”, che comporta compassione e misericordia: “la sola giustizia non basta, e la misericordia è un elemento importante, anzi indispensabile nei rapporti tra gli uomini, perché vi sia fratellanza”, e la misericordia umana trova cominciamento e fondamento nella misericordia di Dio.

Si tratta di una cultura che trova espressione compiuta nel cristianesimo, in quanto al comandamento dell’Antico Testamento che chiedeva di amare Dio con tutto se stesso e di amare il prossimo come se stesso, il Nuovo Testamento aggiunge una specificazione essenziale, in quanto Gesù dice: “amatevi gli uni e gli altri come io vi ho amato” (giungendo a perdonare i nemici e perfino a donare la propria vita).

Questa carità assume tanti volti, ma tutti accomunati dal fatto di essere di aiuto per chi ne ha bisogno, e che si può sintetizzare nella espressione “farsi prossimo”, cara al cardinale Carlo M. Martini; essa può prendere la forma del volontariato religioso o laico, può riguardare coloro che ci sono estranei ma anche coloro che già amiamo di un amore o di un affetto: ciò che è essenziale è che in questo tipo di rapporto non è l’amicizia, non è l’erotismo, non è l’affettività a essere dominante, bensì la pietà e la compassione o addirittura la misericordia e il perdono.

3. Dono di sé come paradigma umanistico dell’amore

3. 1. Tra cristianesimo e modernità

A questo punto, si potrebbe dire che la formazione di una persona e di una società “samaritane” costituisce obiettivo (pur diversamente perseguito) della chiesa e della società e reclama il riprendere certi percorsi avviati dal cristianesimo e riproposti dall’illuminismo, a partire dalla triade di *libertà, eguaglianza, fratellanza* (disideologizzando i primi due ideali e dando autentica universalità e reale concretezza al “principio dimenticato” della fratellanza), per giungere alla valorizzazione di un’altra triade: quella di *tolleranza, laicità, solidarietà* (non confondendole con l’indifferentismo, il laicismo e l’assistenzialismo,

ma traducendole nel rispetto, nel riconoscimento e nella responsabilità).

Un ideale, quello della *fratellanza*, che è peculiare delle *religioni monoteistiche*, ma che affonda le sue radici anche nella *cultura classica* e che la *cultura moderna* ha riproposto, ponendolo accanto a quelli di libertà e eguaglianza, anche se poi lo ha disatteso; lo ha riproposto sotto forma di *solidarietà*, a completamento del percorso che va dalla tolleranza al rispetto, anche se poi lo ha frainteso; così nella modernità la fratellanza si è fermata a una enunciazione di principio generico o astratto, e la solidarietà si è fermata a una connotazione selettiva o escludente. Tuttavia agli ideali di fratellanza e di solidarietà non si può rinunciare; si tratta allora di trovare il modo di dargli traduzione in termini universali e inclusivi, motivati e legittimati. Ebbene, fattore favorente o conseguenza feconda potrà essere la cultura del “dono”, in particolare la cultura del “donare se stessi”.

Infatti, lo spirito laico e quello religioso della *condivisione* non sono in alternativa tra di loro, ma in continuità; sono due modi di coltivare la donatività che costituisce, per così dire, il fondamento e il coronamento della solidarietà. Da qui l'idea di una *società samaritana*, che potremmo anche definire una società “non decorativamente cristiana, ma vitalmente cristiana” (per usare un'espressione di Jacques Maritain). Diciamo che una tale necessità è particolarmente avvertita oggi, in quanto stiamo assistendo a una crescente inumanità. Per questo si rende urgente un'opera di *umanizzazione*, e, per coltivare l'umano nell'uomo, appare essenziale la carità: la pratica della carità e la cultura della carità. Per evitare ogni forma di fraintendimento direi che questa connotazione può essere identificata con l'esercizio della *prossimità*, intesa come il “*farsi prossimo*”, nel senso di prestare attenzione, di prendersi cura e di avere a cuore l'altro, soprattutto se si trova in condizione di bisogno materiale o morale; può rientrare nell'ambito amicale, sponsale o genitoriale, ma può anche essere al di fuori di essi. Emblematica in proposito la figura del “*buon samaritano*”, che tiene un comportamento che è ispirato a *attenzione*, *benevolenza* e *condivi-*

sione (l'abc della prossimità) e coltiva l'umanità dell'uomo.

Allora, potremmo anche identificare la prossimità con la *fratellanza*, ma avvertendo che si tratta di una fratellanza senza indebite riduzioni e limitazioni: non, quindi, una fratellanza classista o confessionale, consortile o ideologica, lobbistica o strumentale, tribale o clanica, nazionale o confessionale, ma una fratellanza a carattere *universale e cosmico*. (su questo duplice carattere l'enciclica di papa Francesco *Laudato si'* offre indicazioni preziose).

Al riguardo è da sottolineare che *fare la carità* o, meglio, *essere caritatevoli* o, meglio ancora, *donare se stessi* deve guardarsi soprattutto dal rischio di mettere a repentaglio la *pariteticità* delle persone, giacché la pariteticità è condizione per il rispetto delle persone (della loro dignità). Dovrebbe allora essere chiaro che “fare il bene” (beneficare) non basta, occorre “fare bene il bene”, nel senso che l'azione benefica non può prescindere per essere veramente benevola dalla considerazione dalla *persona* benefattrice e della *persona* beneficiata, pertanto la carità solo se è “*personocentrica*”, è carità, cioè autentico dono di sé all'altro.

Certamente è facile rilevare che *oggi* la capacità di donarsi appare più difficile di sempre, dal momento che siamo in presenza di una società che banalizza, strumentalizza e volgarizza l'amore, una società che è tutta incentrata sullo scambio e la gratificazione, una società che addita come valori il potere, il profitto, il prestigio e il piacere. Eppure, mai come oggi c'è bisogno di adoperarsi per disinquinare una convivenza caratterizzata da inumanità individuale, da disumanizzazione sociale e da deumanizzazione tecnica. Da qui la necessità di una alfabetizzazione emozionale e sentimentale e non solo intellettuale e culturale, di una umanizzazione dell'uomo attraverso pratiche di umanità e non solo teorizzazioni di umanesimo.

3. 2. *Dono di sé e virtù coniugali*

Da quanto detto consegue che vari sono gli ambiti dell'amore e che essi possono configurarsi all'insegna dell'egoismo e del possesso, ovvero all'insegna del desiderio e del dono, e in questo caso si caratterizza per alcune qualità o virtù, che trovano un luogo privilegiato in generale nel rapporto uomo-donna e in particolare nell'ambito dell'amore coniugale.

In generale, si può richiamare l'*Inno alla carità* di san Paolo, il quale nella *Prima Lettera ai Corinti* così si esprime: "La carità è paziente, è benigna la carità; la carità non invidia, non si vanta, non si gonfia, non manca di rispetto, non cerca il proprio interesse, non si adira, non tiene conto del male ricevuto, ma si compiace della verità; tutto tollera, tutto crede, tutto spera, tutto sopporta. La carità non verrà mai meno." Ecco, è questo lo spirito che dovrebbe accompagnarsi alla specificità delle diverse forme di amore (affettivo, amicale, erotico e solidale).

In particolare, papa Francesco ha riproposto l'Inno paolino nella *Amoris laetitia*, e proprio con riferimento a questo testo, vogliamo ricordare le caratteristiche che lo spirito agapico può portare all'amore sponsale o coniugale, cioè: la *pazienza*, perché "la persona non si lascia guidare dagli impulsi e evita di aggredire" (n. 91), perché "l'amore comporta sempre un senso di profonda compassione" (n. 92); la *benevolenza*, perché amare "vuole dire fare il bene" (n. 94) e sperimentare la felicità di dare, la nobiltà e la grandezza di donarsi in modo sovrabbondante; e provare "gusto di dare e di servire" (ib.); l'*apprezzamento*, perché "il vero amore apprezza i successi degli altri, non li sente come una minaccia" (n. 95); l'*umiltà*, perché chi ama è "centrato negli altri", "non pretende di stare al centro", e "comprende, cura e sostiene il debole" (n. 97); l'*amabilità*, perché "amare significa rendersi amabili" (n. 99), in quanto, "per disporsi ad un vero incontro con l'altro, si richiede uno sguardo amabile su di lui" (n. 100); più precisamente, "l'amore amabile genera vincoli, coltiva legami, crea nuove reti di integrazione,

costituisce una solida trama sociale” (ib.); la *generosità*, perché “bisogna evitare di attribuire priorità all’amore per se stessi” (n. 101); la *calma*, perché bisogna evitare di “reagire bruscamente di fronte alle debolezze e agli errori degli altri” (n. 103); il *perdono*, perché occorre “un atteggiamento positivo, che tenta di comprendere la debolezza altrui” (n. 105); la *condivisione*, perché si ha la “capacità di godere del bene dell’altro” (n. 110); la *delicatezza*, perché si ha la capacità di “limitare il giudizio, contenere l’inclinazione a lanciare una condanna dura e implacabile” (n. 112), anzi: “l’amore convive con l’imperfezione, la scusa, e sa stare in silenzio davanti ai limiti della persona” (n. 113); la *fiducia*, perché l’amore “lascia in libertà, rinuncia a controllare tutto, a possedere, a dominare” (n. 115); la *speranza* perché si è convinti “che l’altro può cambiare” (n. 116); la *resistenza* perché si è “capace di superare qualsiasi sfida”, manifestando “una dose di eroismo tenace, di potenza contro qualsiasi corrente negativa, una opzione per il bene che niente può rovesciare”, e che “sopporta con spirito positivo tutte le contrarietà” (n. 118), in una parola: “è amore malgrado tutto” (n. 119). In questa ottica, il *dialogo* è una *modalità* privilegiata e indispensabile per vivere, esprimere e maturare l’amore: il dialogo implica “darsi tempo, tempo di qualità, che consiste nell’ascoltare con pazienza e attenzione” (n. 137), implica anche “sviluppare l’abitudine di dare importanza reale all’altro” (n. 138); comporta inoltre “ampiezza mentale, per non rinchiudersi con ossessione su poche idee, e flessibilità per poter modificare o completare le proprie opinioni” (n. 139); comporta anche “avere gesti di attenzione per l’altro e dimostrazioni di affetto” (n. 140); comporta infine “avere qualcosa da dire e ciò richiede una ricchezza interiore” (n. 141).

In breve, l’amore come dono di sé rende autentica ogni forma di amore, in quanto comporta: pazienza, non aggressività; benevolenza, non calcolo; apprezzamento, non invidia; umiltà, non arroganza; amabilità, non scortesia; generosità, non egoismo; calma, non irritazione; perdono, non rancore; condivisione, non competizione; delicatezza

non condanna; fiducia, non controllo; speranza, non perfettismo; resistenza, non intolleranza; dialogo, non mutismo o chiacchiera; ciò vale nell'amore coniugale, cui papa Francesco si riferisce, ma vale anche per ogni altra forma di amore: amicale, genitoriale e solidale.

3. 3. Il dono di sé come paradigma umanistico

Avviandoci a concludere, sintetizziamo quanto siamo andati dicendo che i “*quattro amori*” - identificati con l'amicizia, la passione, l'affetto e la carità - *non sono in alternativa tra loro*, ma sono complementari, se ispirati al dono di sé che permette di viverli nelle diverse stagioni della vita o di farne esperienza anche contemporaneamente. Bisogna, quindi, essere consapevoli della “*ambivalenza*” che caratterizza ogni forma di amore, nel senso che ogni forma può essere positiva o negativa: è positiva se animata da uno spirito donativo o oblativo, è negativa se animata da uno spirito captativo o possessivo.

Pertanto il dono di sé si può definire come il “paradigma” su cui vanno coniugate le forme di amore amicale, passionale, coniugale, genitoriale, solidale, prossimale: queste, per quanto differenti, sono forme di autentico amore se ispirate (pur in misura e con modalità diverse) al dono di sé. È, questa, la logica additata oggi da religioni, filosofie e scienze, una convergenza significativa che nel concreto si trova, peraltro, di fronte a un duplice ostacolo: da una parte la retorica del dono, per cui se ne perde la complessità, e dall'altra parte il trionfo dell'io, per cui la persona è ridotta a individuo con la deriva nell'individualismo o nella massificazione.

Ora, di fronte alle tendenze buoniste o moraliste per un verso, e a quelle egocentriche o egoistiche per l'altro, si avverte l'esigenza di rinnovare le relazioni umane, a cominciare da quelle amorose, rinnovando il senso di valori evangelici che la modernità ha secolarizzato, in particolare la “fratellanza” (principio dimenticato) e la “solidarietà” (principio travisato), nell'ottica di una “umanità”, che abbia non solo significato biologico (come indicazione di specie di appartenenza) ma

soprattutto valore assiologico (come indicazione di comportamenti umani e umanizzanti).

Al riguardo è da aggiungere che la dimensione donativa appare più praticabile quando ci sono legami di amicizia o di coppia o di parentela, mentre risulta più impegnativo attuarla nei rapporti con il prossimo, inteso come l'estraneo: dallo sconosciuto all'avversario, al nemico; eppure è proprio questo il "banco di prova" dell'autentica oblatività, perché il dono di sé prescinde da caratterizzazioni culturali e culturali, intellettuali e sentimentali, e si caratterizza invece per una apertura universale (*erga omnes*) e all'insegna della libertà e della gratuità, senza reciprocità e gratificazione.

3. 4. Dono di sé e differenza di genere

Ne consegue che il dono di sé si configura come uno "stile di vita" che rinnova dalle fondamenta la vita individuale, sociale ed ecclesiale e apre a una nuova stagione che - per usare una felice espressione di Paolo VI, ripresa dai successivi pontefici e in particolare da papa Francesco - si può ben denominare "la civiltà dell'amore", un progetto non ideologico né utopistico, ma configurato (per usare il linguaggio di Maritain) come un "ideale storico concreto", frutto non tanto di astratte teorizzazioni dell'umanesimo, quanto di concrete pratiche di umanità, tali da permettere di coltivare l'umano nell'uomo, e di farlo (disposizione inedita e feconda) attraverso le risorse del maschile e del femminile, superando così l'umanesimo androcentrico non meno che il femminismo ginocentrico.

Dunque, uomini e donne finalmente insieme per rinnovare la convivenza umana, proprio a partire dalle relazioni interpersonali, in modo che non siano ispirate alle idolatrie del potere, del profitto, del prestigio e del piacere, ma sappiano dare traduzione ai principi di fratellanza, solidarietà e prossimità con spirito di vera donatività. Mentre maschile e femminile sono stati fino ad ora contrapposti, oggi assistiamo al superamento della tradizionale opposizione; si tratta (come ha

mostrato Nadia Fusini) di una trasformazione per cui le identità degli uomini e delle donne non sono determinabili a partire dalla differenza anatomica, bensì problematicamente congiunte.

Si tratta, pertanto, di cercare una nuova “fratellanza inquieta” che metta in comune il patrimonio valoriale conseguente all’umanesimo e, insieme, al femminismo, per andare oltre l’umanesimo e il femminismo. In questa “condizione postmoderna” uomini e donne sono chiamati a inaugurare una inedita relazionalità, contraddistinta da una convinzione fondamentale, quella della stessa dignità, degli uguali diritti e delle pari opportunità, e da una consapevolezza che ancora stenta a farsi strada, quella secondo cui la donatività è qualità non solo femminile, ma anche maschile.

In tale orizzonte vanno riletti i rapporti dei generi e delle generazioni, con particolare attenzione per i principali ambiti dell’amore quali sono l’amicizia, l’affettività, la sessualità, la sponsalità, la genitorialità, la socialità, l’alterità. In ciascuno di questi ambiti si contrappongono due modalità di vivere queste relazioni: da una parte *l’amore possessivo* e dall’altra l’amore *donativo*; ebbene, è soprattutto lo spirito donativo il luogo privilegiato dell’incontro tra maschile e femminile che può rinnovare l’antropologia; un incontro e uno scambio che permettono nei vari ambiti di vivere esperienze di autentico amore, perché incentrato sulla persona e ad essa finalizzato, senza fittizie gerarchie di genere, ma nel rispetto della dignità, e nello sviluppo della libertà.

Pertanto una filosofia del rapporto uomo-donna non può prescindere da una rinnovata concezione del dono di sé, inteso non come una forma di amore riservato a persone speciali o tipica della sensibilità femminile, ma come un modo di vivere le diverse forme di amore, rendendole autenticamente umane nella quotidianità delle relazioni (amicali, coniugali, genitoriali, sociali). Non, dunque, la donatività come capacità squisitamente femminile, ma come capacità umana e quindi anche maschile. Ancora una volta, la elaborazione di una antropologia adeguata è possibile a condizione che si superino pregiudizi riduttivistici e escludenti.

3. 5. Una distinzione fondamentale

In breve, riteniamo che il “dono di sé” costituisca il *denominatore comune di ogni forma di amore autentico*; il che vale per tutti a prescindere dalle differenze di genere e di generazione. Pertanto la consapevolezza da tenere presente è quella espressa inizialmente ed è legata alla distinzione tra l'*amore captativo*, che genera relazioni all'insegna del possesso, del prestigio, della proprietà, del potere, e l'*amore oblativo* che genera relazioni all'insegna della dilezione, della dedizione, della delizia, della disponibilità; nel primo caso l'amore cattura, imprigiona, espropria, strumentalizza; nel secondo caso l'amore fortifica, libera, emancipa, promuove.

È evidente che la distinzione così configurata schematizza eccessivamente, perché ci sono tante sfumature di amore captativo e di amore oblativo, ma certamente queste due modalità di vivere l'amore permettono -semplificando- di cogliere la differenza tra le due impostazioni fondamentali che sono alla base di ogni forma di amore: riteniamo che la dimensione del *dono di sé* caratterizza ogni forma di amore autentico, in quanto è la dimensione che permette di vivere la relazione amorosa in termini interpersonali con maturità di sentimento e integralità della persona.

Non occorre insistere sul fatto che la capacità di donare e di donarsi è una conquista cui si perviene attraverso un processo di formazione che dilata la persona oltre il perimetro dell'individualismo e del conformismo, e la rende capace di misurarsi con le persone da persona. Vorrei allora terminare con una duplice citazione: la convinzione espressa da un poeta contemporaneo, Kahlil Gibran, secondo il quale “Voi date ben poco quando date dei vostri beni. È quando date voi stessi che date davvero”, e la convinzione espressa da un poeta latino, Gaio Valerio Catullo, secondo il quale “Ciò che si ama non si possiede mai completamente. Semplicemente si custodisce”.

BIBLIOGRAFIA

Concezioni dell'amore

Clive Staple Lewis, *I quattro amori. Affetto, amicizia, eros, carità*, tr. it., Jaca Book, Milano 2011; Anders Nygren, *Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, tr. it., Il Mulino, Bologna 2011; Gerasios Xenophon Santos, *Platone e Freud. Due teorie dell'eros*, tr. it., Il Mulino, Bologna 1990; John M. Rist, *Eros e Psiche. Studi sulla filosofia di Platone, Plotino, Ortigene*, a c. di Enrico Peroli, tr. it., Vita e Pensiero, Milano 1995; Vittorio Possenti, *I volti dell'amore*, Marietti 1820, Genova 2015; Fabrizio Vignati, *Desiderio e dono. L'amore fra eros e agape*, Effatà, Cantalupa 2011; Raniero Cantalamessa, *Eros e agape. Le due forme dell'amore umano e cristiano*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2011.

Aa. Vv., *Sull'amore umano. Saggi di teologia e filosofia*, a c. di Virgilio Melchiorre, Vita e Pensiero, Milano 1983; Jean Guitton, *L'amore umano*, tr. it., Rusconi, Milano 1980; Id., *Sull'amore umano*, tr. it., Paoline, Milano 1989; Luce Irigaray, *Amo a te*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 1993; Ead., *Essere due*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 1994; Ead., *La via dell'amore*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 2008; Ead., *Elogio del toccare*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 2013; Salvatore Palumbieri, *Amo dunque sono. Presupposti antropologici della civiltà dell'amore*, Paoline, Milano 1999; Giancarlo Galeazzi, *L'essere umano e l'amore*, Ancona s. d.

Forme dell'amore

Amore di sé:

Irenée Hausherr, *Philautia. Dall'amore di sé alla carità*, tr. it., Qiqajon, Bose 1999

Amicizia:

Massimo Baldini, *La storia dell'amicizia*, Armando, Roma 2001; Id. (a c. di), *Che cos'è l'amicizia*, Armando, Roma 1998; Id., *L'amicizia secondo i filosofi*, Città Nuova, Roma 1998; Id., *L'amicizia secondo i santi e i mistici*, Queriniana, Brescia 1998; Id., *Educare all'amicizia*, La Scuola, Brescia 1999

Michael Konrad, *Amore e amicizia, Un percorso attraverso la storia dell'etica*, tr. it., Mimesis, Milano 2009; Marco D'Avenia - Antonio Acerbi (a c. di), *Philia (Riflessioni sull'amicizia)*, Apollinare, Roma 2007; Francesco Alberoni, *L'amicizia*, Garzanti, Milano 1984, BUR, Milano 2009

Affetto:

materno: Luisa Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma 2006; Ead., *Il lavoro della creatura piccola, Continuare l'opera della madre*, Mimesis, Milano 2013; Massimo Recalcati, *Le mani della madre. Desiderio, fantasma ed eredità*

del materno, Feltrinelli, Milano 2015

paterno: Massimo Recalcati, *Cosa resta del padre. La paternità nell'epoca ipermoderna*, R. Cortina, Milano 2011; Id., *Il complesso di Telemaco. Genitori e figli dopo il tramonto del padre*, Feltrinelli, Milano 2013; Claudio Risé, *Il padre. Libertà e dono*, Ares Milano 2013; Id., *Il padre. L'assente inaccettabile*, San Paolo Cinisello Balsamo 2013; Id., *Il mestiere di padre*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2014; Luigi Zoja, *Il gesto di Ettore. Preistoria, storia, attualità e scomparsa del padre*, Bollati Boringhieri, Torino 2016

Amore:

Jacques Maritain, *Amore e amicizia*, tr. it., Morcelliana, Brescia 1973; J. e R. Maritain, *Matrimonio, amore e amicizia*, a c. di G. Galeazzi, Ancora, Milano 1989; Jacques Attali (in coll. con Stephanie Bonvicini), *Amori. Storia del rapporto uomo-donna*, tr. it., Fazi, Roma 2008; Walter Pasini, *La vita a due. La coppia a venti, quaranta e sessant'anni*, Mondadori, Milano 2007; Id., *Le età dell'amore*, Mondadori, Milano 2004; Umberto Galimberti, *Le cose dell'amore*, Feltrinelli, Milano 2005

Innamoramento:

Giacomo Alberoni, *Innamoramento e amore*, Garzanti, Milano 2002; Id., *Innamorarsi*, Rizzoli, Milano 2006

Passione:

Giacomo Alberoni, *Ti amo*, Rizzoli, Milano 2006; Paolo Crepet, *L'eros*, Mondadori, Milano 2005; Niklas Luhmann, *Amore come passione*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 1987; Stephen A. Mitchell, *L'amore può durare? Il destino dell'amore romantico*, tr. it., B. Cortina, Milano 2003

Fedeltà:

Dietrich von Hildebrand, *Essenza dell'amore*, tr. it., Bompiani, Milano 2003; Gerard Leleu, *Fedeltà e infedeltà in amore*, tr. it., Red, Milano 2006; Zygmunt Bauman, *Amore liquido. Sulla fragilità dei legami affettivi*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 2004; Michela Marzano, *La fedeltà o il vero amore*, Il nuovo melangolo, Genova 2011; Massimo Recalcati, "Non è più come prima". *Elogio del perdono nella vita amorosa*, R. Cortina, Milano 2000

Gelosia

Paolo Crepet, *La gelosia*, Mondadori, Milano 2005; Valentina D'Urso, *Otello e la mela. Psicologia della gelosia e dell'invidia*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1995; Walter Pasini, *Gelosia. L'altra faccia dell'amore*, Mondadori, Milano 2003; Peter van Sommers, *La gelosia*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 1991

Carità

Benedetto XVI, *Deus caritas est*, lettera enciclica, 2005; Francesco, *Amoris Laetitia*, esortazione apostolica 2016

Paul Ricoeur, *Amore e giustizia*, tr. it., Morcelliana, Brescia 2000; Enzo Bianchi, *Dono senza reciprocità*, Festival della Filosofia, 2012; Claudio Risé, *Felicità è donarsi*.

Contro la cultura del narcisismo e per la scoperta dell'altro, Sperling & Kupfer, Milano 2004; Id. et al., *Curare l'anima. Psicologia dell'educazione*, La Scuola, Brescia 2015; Id., *La scoperta di sé*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2018; Massimo Recalcati, *Contro il sacrificio. Al di là del fantasma sacrificale*, R. Cortina, Milano 2017

Ambiti dell'amore

Famiglia:

Aa. Vv., *Amore e matrimonio nel pensiero filosofico moderno*, a c. di V. Melchiorre, Vita e Pensiero, Milano 1976; Ileana Tozzi, *La fedeltà dell'amore. Il matrimonio alle radici della società occidentale*, Effata, Cantalupa 2003; Jean Guittou, *La famiglia e l'amore*, tr. it., Paoline, Cinisello Balsamo 1986

Società:

Carlo M. Martini, *Farsi prossimo nella città*, Lettere, discorsi e interventi, EDB, Bologna 1987; Roberto Mancini, *L'amore politico. Sulla via della non violenza con Gandhi, Capolini e Levinas*, Cittadella, Assisi 2005; Luce Irigaray, *La democrazia comincia a due*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 1993

Episcopato italiano, *Con il dono della carità dentro la storia*, nota pastorale, 1996; Conferenza Episcopale Italiana, *Il dono di sé*, sussidio, EDB, Bologna 2003

Scuola:

Maria Boschetti Alberti, *Il dono di sé nell'educazione*, La Scuola, Brescia 1959; Lorenzo Milani, *Tutte le opere*, Mondadori, Milano 2017; Massimo Recalcati, *L'ora di lezione. Per un'erotica dell'insegnamento*, Einaudi, Torino 2014

PARTE SECONDA

**PRESENZA DELLE DONNE
NELLA STORIA**

ALCUNI AMBITI

*“L'umanità è fatta di uomini e donne e deve essere
rappresentata da entrambi i sessi.
Le loro capacità mentali sono le stesse: hanno uguale
possibilità e differente approccio”
(Rita Levi Montalcini)*

Premessa

Da Santa Caterina di Alessandria ad oggi

La riflessione sulla presenza delle donne nello sviluppo storico di alcuni ambiti culturali si è articolata in quattro incontri, ognuno dei quali ha inizialmente fatto riferimento a santa Caterina di Alessandria d'Egitto, in quanto la rassegna è promossa dal Comune di Camerata Picena, di cui la Santa alessandrina è patrona, ed è posta nell'ambito delle feste patronali del 25 novembre. Pertanto premetto alle quattro relazioni la seguente nota su santa Caterina e su Ipazia, essendo le due Alessandrine in diverso modo collegate: c'è chi opera una loro identificazione, chi una loro contrapposizione e chi una loro distinzione.

1. Ipazia di Alessandria

“Di Ipazia non abbiamo una data di nascita, possiamo immaginare che fu intorno al 370. Trascorse la sua vita ad Alessandria; non risulta che abbia fatto viaggi fuori dalla sua città. Le fonti la ricordano come figlia di Teone, scienziato del Museo; di lui fu allieva, collaboratrice e, in un certo senso, successora. Le fonti dicono che lei lo superò. Della sua opera non si è conservato quasi nulla”, così Luisa Muraro in un articolo intitolato *Ipazia, 16 secoli di bugie* sostiene che la scienziata e filosofa neoplatonica - maestra nel Museo (centro di studi superiori) di Alessandria d'Egitto trucidata nel 415 da un gruppo organizzato di cristiani fanatici e il delitto restò impunito perché l'inviato imperiale non fece il suo dovere - è passata alla storia come una *martire della scienza*, mentre dovrebbe piuttosto essere considerata una *martire della politica*. Riportiamo le argomentazioni che adduce la Muraro, secondo la quale “Ipazia di Alessandria ha un conto aperto con la no-

stra civiltà che dobbiamo incominciare a pagare”: tanto da parte dei cristiani, quanto da parte dei laicisti.

“*Da parte di chi ha a cuore la tradizione religiosa cristiana*, io mi aspetto un preciso contributo. Posto che le fonti non consentono di attribuire al vescovo di Alessandria, il futuro santo e padre della Chiesa Cirillo, alcuna responsabilità diretta nella morte violenta della filosofa, si stabiliscano le innegabili responsabilità indirette, nel contesto di una diffusione del cristianesimo che è piena di luci e ombre.

Da coloro che hanno a cuore le grandi conquiste della modernità (libertà di pensiero, pluralismo, libertà di ricerca, valore delle scienze sperimentali), mi aspetto che smettano di strumentalizzare la figura della filosofa deformandola in quella di una martire della libera scienza. Le fonti storiche non autorizzano questa rappresentazione che si alimenta da una serie di stereotipi, già confutati, sulla storia delle scienze e la cultura cattolica”.

Dunque, “non si faccia di Ipazia un anacronistico *pendant* femminile di Galileo. Lei fu indubbiamente una scienziata di prima grandezza e, come Galileo, si dedicò all’astronomia con avanzate tecniche di osservazione. L’analogia finisce qui. La famosa vicenda del processo di Galileo riguarda il protagonista di una svolta epocale nell’idea di scienza, che non ha nulla a che fare con l’epoca di Ipazia, il cui tempo fu agitato da una somma di problemi che non riguardavano la concezione della scienza, se non molto indirettamente. Detto in breve, Galileo è il campione e il martire del nuovo che avanza. Ipazia è l’esponente di una tradizione secolare (millenaria, se contiamo l’Egitto) e venne schiacciata dal nuovo avanzante, il cristianesimo, che fu anche rivoluzione sociale, non dimentichiamo”.

Detto questo la Muraro, come *suo contributo* al pagamento del debito che abbiamo verso Ipazia, ricostruisce le circostanze che portarono alla sua uccisione.

Ecco l’antefatto. Intorno al 375 nacque ad Alessandria Cirillo, che, cresciuto all’ombra dello zio Teofilo, gli succedette sul seggio episcopa-

le nel 412; come lo zio, era un uomo di grande decisione, al limite della spregiudicatezza, e, per favorire la chiesa, Cirillo cercò l'alleanza del prefetto imperiale Oreste, un battezzato anche lui ma poco propenso a schierarsi con i cristiani. Nel 415 scoppiarono incidenti, uno gravissimo: un gruppo di cristiani - i cosiddetti parabolani (letteralmente "coloro che rischiano la vita" per svolgere alcune opere di misericordia corporale e costituivano anche la guardia del corpo del vescovo) - assaltarono il carro del prefetto e riuscirono a ferirlo. Il loro capo fu catturato e duramente punito, Cirillo voleva farne un martire, ma i cittadini si opposero, compresi alcuni cristiani. Oreste era un ammiratore della filosofia e aveva preso l'abitudine di consultarla sui problemi della città, che all'epoca era una città multietnica e multireligiosa con un gruppo dominante costituito dagli elleni (gli abitanti di origine greca), molti dei quali stavano passando al cristianesimo, che era diventato la religione dell'imperatore. Ipazia, che apparteneva a questo gruppo sociale, non era cristiana. Fra i suoi allievi aveva tuttavia dei cristiani, come Sinesio, il futuro vescovo di Cirene, che la chiamava "madre" e "patrona", e su di lei ha lasciato una preziosa testimonianza scritta. Ebbene, quando il vescovo Cirillo scoprì che il prefetto faceva visita a Ipazia, dopo che aveva rifiutato l'offerta fatta da lui, dovette pensare che la sua amicizia con il prefetto era ostacolata "per colpa di Ipazia": siamo alla vigilia dell'uccisione di Ipazia.

Passiamo al fatto. Scrive la Muraro : Il fatto è che un giorno del marzo 415 un gruppo di parabolani, guidati da un tale di nome Pietro il lettore, sequestrò Ipazia, la portò in una chiesa e qui, al chiuso, la trucidarono usando strumenti taglienti, forse pezzi di vetro o di conchiglia. Poi ne portarono i resti in una località, il cinarone, forse assegnata alla eliminazione di materie di scarto con il fuoco, e qui li bruciarono.

Come interpretare tale uccisione? "Da questo insieme di fatti risulta (secondo la Muraro) che Ipazia, se siamo alla ricerca di un titolo da dare alla sua morte, fu principalmente una martire politica. *Colpita per*

colpire il prefetto imperiale, è la prima supposizione,

Ma, se allarghiamo lo scenario storico, le circostanze suggeriscono piuttosto che lei fu eliminata perché *disturbava*, con la sua *indipendenza*, *l'antagonismo fra due poteri, quello imperiale e quello ecclesiastico*, che erano anche due uomini, Oreste e Cirillo, e impediva così che i due poteri e i due uomini arrivassero a trovarne un compromesso per una conveniente alleanza. A ciò si aggiunga un *senso di rivalità* del capo della chiesa alessandrina nei confronti di quella donna che, stando alla testimonianza di Sinesio, aveva l'autorità di una sacerdotessa. La filosofa e il vescovo erano entrambi sprovvisti del potere della forza; l'efficacia della loro azione dipendeva dall'autorità della loro parola e dal credito di cui godevano presso i detentori del potere politico”.

Non si nasconde la Muraro che “sicuramente contarono anche altre circostanze, fra cui il conflitto tra la cultura del mondo antico declinante e la nuova religione cristiana, purché abbiamo chiaro che il conflitto non si configurava come un antagonismo e che la vittoria del cristianesimo era ormai evidente.

2. S. Caterina di Alessandria

Passiamo all'altra Caterina, e muoviamo dal *Supplemento alla Liturgia delle Ore* (a cura della Conferenza Episcopale Italiana, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003), dove alla data del 25 novembre si segnala la Memoria facoltativa di Caterina d'Alessandria Santa: “Si narra che la vergine Santa Caterina di Alessandria, dotata di acuta intelligenza, sapienza e fermezza d'animo, testimoniò con il martirio la propria fede. Il suo corpo è venerato con pia devozione nel celebre cenobio sul Monte Sinai”.

Occorre, però, precisare (come ha fatto Carlo Lapucci) che “Santa Caterina d'Alessandria, o della Ruota, poiché nel suo martirio ebbe anche questo supplizio, è una figura nella quale non è facile distinguere la storia dalla leggenda, tanti motivi si sono aggregati alla sua fascinosa immagine, alcuni forse pertinenti, altri venuti dalla logica

della tradizione che somma su una figura di spicco fatti, miracoli, caratteristiche che vengono da personaggi minori o da cicli leggendari”. Tuttavia - osserva Lapucci - “l’esperienza dice che una figura di tale importanza, venerata da ogni parte delle cristianità, con un leggendario così ricco, chiese dedicate, testimonianze infinite anche se un po’ tarde, non può essere nata da nulla e, tutte le volte che la tradizione orale ha indicato personaggi di questa levatura, spesso anche la filologia e l’archeologia vengono col tempo a darle ragione”.

Al di là della sua consistenza storica, santa Caterina ha avuto una diffusa devozione, tanto da essere considerata patrona di molteplici città e paesi. Qui interessa ricordare (con Serena Modena) che, “per le sue vittoriose dispute di tipo culturale e religioso o esplicitamente filosofico, fu accolta come particolare protettrice degli studenti di filosofia, teologia e universitari in genere. Santa Caterina è anche patrona dello “Studio dei legisti” (la moderna Giurisprudenza) dell’Università di Padova e dell’Università di Siena: il sigillo dell’Università di Padova presenta peraltro la santa con la ruota del martirio, accanto a Gesù; così anche l’Università di Siena ha l’immagine, oggi stilizzata, di santa Caterina di Alessandria. Nel XIII secolo santa Caterina d’Alessandria venne proclamata patrona anche dell’Università della Sorbona di Parigi.

3. S. Caterina e Ipazia

“Le analogie ed i parallelismi tra la biografia di Santa Caterina e quella di Ipazia, nonché la scarsità di notizie storiche sulla santa - mentre, viceversa, le vicende di Ipazia sono ben documentate negli scritti degli storici dell’epoca (da Socrate scolastico con la *Historia Ecclesiastica* a Damascio con la *Vita Isidori*) - hanno fatto pensare ad una ‘cristianizzazione’ postuma della figura della scienziata e filosofa alessandrina, che comunque morì pagana, in quella di Santa Caterina” (così Domenico Nardone).

Infatti, secondo alcuni (cfr. *Anarcopedia*), “la tragica vicenda

di Ipazia rimase impressa nella memoria popolare e diede origine al mito di Caterina d'Alessandria che si affermò definitivamente nel IX secolo. Infatti, questa giovane cristiana, aristocratica, colta e intraprendente, che osa sfidare i potenti, non è mai esistita e non è altro che la trasfigurazione in senso cristiano di Ipazia. Il suo persecutore, l'imperatore Massimino Daia, rappresenta Cirillo, il 'vescovo faraone'; i suoi carnefici pagani sono i monaci che l'assassinarono, mentre lo strumento del suo supplizio, una ruota munita di chiodi per dilaniare le carni, ricorda bene i cocci aguzzi dei parabalani.

I dubbi sulla storicità di Caterina erano già stati avanzati nel Settecento, ma la identificazione della sua figura con quella di Ipazia va alla scrittrice femminista irlandese Anna Jameson (1796-1860), che nella sua *Sacred and legendary Art*, pubblicata per la prima volta nel 1848, scrisse, tra l'altro: "Vi è un curioso fatto legato alla storia di santa Caterina, ed è che la vera martire, l'unica della quale esistano alcuni dati certi, non era cristiana, ma pagana, e che i suoi oppressori non furono dei pagani tirannici, ma dei cristiani fanatici".

Una conferma della sovrapposizione delle due figure starebbe nella scoperta dell'esistenza, un tempo, di una chiesa a Laodicea, in Asia Minore, dedicata a una santa Ipazia martirizzata il 25 novembre, lo stesso giorno in cui veniva commemorata la leggendaria Caterina".

Pure Silvia Ronchey nel suo libro su *Ipazia. La vera storia* presta attenzione anche a Caterina d'Alessandria e la definisce "fantomatica santa" o "santa-fantasma", di cui sostiene la "non storicità".

Invece, secondo altri (tra cui Serena Modena in *Enciclopedia delle donne*), "senza successo sono stati i tentativi di identificare *santa Caterina* con personaggi storici come *Ipazia*, la filosofa e matematica pagana uccisa dai cristiani di Alessandria nel 415, o la *vergine anonima* che venne esiliata da Massimino Daia".

D'altra parte -osservano altri (come Scudu)- Ipazia "era ancora pagana quando morì vittima di una sommossa popolare opera di fanatici religiosi. Può darsi anche che elementi di vita di quest'ultima siano

stati fatti entrare (scientemente o per disinformazione storica) nella vita di Caterina, dandole una consistenza ed un “appeal” filosofico (e teologico), presso gli studenti di dette materie, nel Medio Evo. Gli ordini mendicanti che mandavano i loro studenti nelle Università (come quelle di Parigi, di Padova o di Bologna) davano ad essi anche un patrono o una patrona (ancora meglio), e questi non potevano che essere essi stessi ‘ferrati’ in filosofia e teologia. E Caterina, leggiamo dalla *Passione*, lo era stata”.

Abbiamo voluto richiamare le diverse valutazioni di Santa Caterina d’Alessandria per dire che ci sembra un valido approccio quello di Roberto Tollo, il quale in un recente volume su *Santa Caterina d’Alessandria*, pubblicato dalla Biblioteca Egidiana di Tolentino nel 2015 la definisce *Icona della teosofia*, ed è definizione posta a sottotitolo del libro, a evidenziare l’invito a misurarsi con questa santa per come è stata rappresentata e per che cosa rappresenta, fermo restando il carattere leggendario della “megalomartire alessandrina”.

Sintetizza bene la considerazione in cui tenere la Santa lo storico agostiniano Rocco Ronzani, il quale intitola la sua prefazione al volume: “Caterina di Alessandria tra leggenda agiografica e una lunga storia di effetti”. Infatti, sulla “vita leggendaria di Caterina” e sullo “strepitoso successo della leggenda agiografica della santa egizia” ritiene che si debba insistere il Ronzani, il quale parla di “inconsistenza storica della sua figura”, ed afferma che “la santa è entrata nella storia unicamente per mezzo della sua leggenda”, una “leggenda (che) a partire dal primo martirio si arricchisce nel tempo di particolari”.

Ebbene, “ai numerosi studi sulla leggenda cateriniana, sul culto e sul riflesso nell’arte cristiana di due millenni, si aggiunge ora questo prezioso volume”, che si struttura in due parti: il saggio di Roberto Tollo su “Caterina: icona della Teosofia” e il contributo di Marziano Rondina; arricchisce il volume un notevole apparato iconografico. Ebbene, sia la trattazione dei due autori sia la documentazione offrono molteplici e fecondi motivi di riflessione sul piano della spiritualità

richiamando l'attenzione sul carattere sapienziale degli studi filosofici e teologici. Di questa sapienza è "icona" santa Caterina, e lo è (cosa significativa) a livello intellettuale non meno che popolare.

4. Tra pensiero e testimonianza

Ebbene, con gli incontri della rassegna dedicata a *Le donne tra pensiero e testimonianza* offriamo un modo per presentare la presenza femminile nella storia e per celebrare la patrona di Camerata Picena, santa Caterina di Alessandria, che, leggendaria quanto si vuole, può essere considerata come un'icona della condizione femminile e della violenza sulle donne. Pertanto, ci sembra interessante l'abbinamento della *festa patronale* di Camerata Picena con la *Giornata internazionale per la eliminazione della violenza sulle donne*, tanto più che l'una e l'altra ricorrenza, celebrate il 25 novembre, cadono nel mese il cui terzo giovedì è dedicato per iniziativa dell'UNESCO alla *Giornata Mondiale della Filosofia*, e santa Caterina è protettrice anche degli studenti di filosofia e teologia.

L'intitolazione della rassegna *Le donne tra pensiero e testimonianza* trova in santa Caterina d'Alessandria - al di là della sua discussa storicità - un riferimento emblematico: questa santa sintetizza efficacemente il binomio "pensiero-testimonianza" in quanto ella rappresenta il pensiero come *libertas cogitandi* e *libertas fidei*, e (secondo la tradizione) ne ha dato non solo prova, convincendo e convertendo i dotti chiamati dall'imperatore per confutarla, ma anche testimonianza, in quanto non ha rinunciato alle sue convinzioni, fino ad accettare il martirio.

D'altra parte, il binomio "pensiero-testimonianza" è presente in modo più o meno radicale lungo tutta la storia della filosofia; per esemplificare, possiamo fare riferimento ad alcuni grandi nomi: da Socrate a Ipazia, da Tommaso Moro a Giordano Bruno, a Baruch Spinoza. E la cosa si ripete anche nel campo teologico, e in misura anche maggiore: censure e torture, emarginazioni e persecuzioni hanno caratterizzato la vita di individui e di gruppi che hanno rivendicato il

diritto di pensare e credere liberamente.

Ebbene, santa Caterina d'Alessandria, che è protettrice tra l'altro degli studi filosofici e teologici, può costituire in questo senso un efficace richiamo simbolico (storica o leggendaria che sia la sua figura) ad affermare i diritti del pensiero e della fede, e a denunciare la violenza che viene perpetrata su chi quei diritti vuole esercitare. E si tratta di atteggiamenti che non riguardano solo i pensatori o le pensatrici, ma tutti, in particolare coloro che si trovano in una condizione di maggiore o minore emarginazione o marginalità.

Proprio la vicenda di Ipazia si presta a queste considerazioni, tant'è che Luisa Muraro (nell'articolo citato) si chiede *se* sulla violenza subita da Ipazia “*contò il fatto che non di un filosofo si trattasse, ma di una filosofa?*”. Secondo la Muraro, “la domanda va riformulata, considerato che non esistono culture in cui la differenza sessuale sia indifferente. *Quanto* contò, nella vicenda di Ipazia? E abbiamo noi modo di stabilirlo? Senza addentrarci, consideriamo che la nascente religione cristiana, a differenza di quella greco-romana e di quella egizia, non rendeva pensabile e accettabile una donna con le prerogative di Ipazia, libera di sé, non subordinata a partiti o fazioni, presente e parlante in luoghi pubblici, sapiente, maestra dotata di una parola autorevole per donne e uomini”.

“Questa considerazione - conclude la Muraro - ci porta ai *nostri tempi* per costatare che il tipo umano femminile incarnato da una Ipazia non ha corso nella nostra cultura, forse perché essa deriva dalla versione cristiana del patriarcato. Il che ci fa capire il perché di certi stereotipi laici o laicisti: questi stereotipi resistono e si ripresentano per non poter ammettere che *quello che faceva veramente problema ai cristiani di Alessandria, continua a fare problema anche ai nostri giorni, e non solo ai “cristiani”!* voglio dire che gli stereotipi anticlericali con cui si accosta la figura e la vicenda di Ipazia (chiesa nemica della scienza, della ragione, delle donne) sono fatti per coprire una certa coda di paglia”.

Dunque, dalla storia viene una duplice lezione: quella di *non cedere al fanatismo*, che può annidarsi nella religione (e che può assumere tanti volti: dall'intolleranza all'intransigenza, dalla persecuzione alla esclusione, dalla censura alla tortura, ecc.), e quella di *non cedere alla strumentalizzazione*, per cui si usano certi episodi in un contesto di indebita ideologizzazione.

Per dare traduzione concreta questa duplice resistenza (al religionismo e all'ideologismo), non sarebbe opportuno che -con riferimento al "caso Ipazia", come anche al "caso Bruno"- la Chiesa "chiedesse scusa" per quegli episodi ? (come del resto ha fatto per il "caso Galilei"): una scusa specifica, perché generica l'ha già espressa; ma sarebbe altrettanto opportuno che anche il cosiddetto "pensiero laico" riconoscesse l'uso strumentale che a volte ha fatto di Ipazia di Alessandria e di Giordano Bruno e che rivendicasse la libertà di pensiero non a senso unico, bensì nella molteplicità delle sue direzioni. Si tratta certamente di operazioni non facili a farsi, ma che risultano necessarie, per avviare nuove modalità comportamentali, relazionali e valoriali, e fuoriuscire così da logiche inquinanti: il che, tra l'altro, è oggi, almeno in linea di principio, accettato da coloro che hanno attraversato l'Illuminismo, pur se in concreto non è sempre praticato, e la violenza è di là dall'essere stata sconfitta: non solo tra gli stati, ma anche tra le persone: per differenza etnica, religiosa e (quella che qui interessa) di genere.

5. La situazione attuale

In tema di violenza, qui interessa quella perpetrata, in misura crescente, contro le donne, e al riguardo è da dire che essa culmina oggi in numerosi omicidi, di cui parlano quotidianamente le cronache, tanto da far coniare neologismi come "*femminicidio*" (così Barbara Spinelli, la quale auspica che dalla denuncia sociale si passi al riconoscimento giuridico internazionale) o "*femicidio*" (così Cristina Karadole). Altro neologismo è quello di Daniela Danna, la quale parla di "*ginocidio*" nell'omonimo libro (e il termine, per assonanza, richiama quello di *ge-*

nocidio), in quanto questa violenza viene “giustificata” dal giudizio maschile sull’inferiorità sociale femminile e dal desiderio di controllo del corpo delle donne da parte degli uomini attraverso le limitazioni alla sessualità e alla vita sociale. Si tratta di un testo importante, basato su un doppio approccio alla violenza ginocida: *da una parte*, le molteplici forme di violenza come azioni sociali e non individuali correlate alla disuguaglianza tra i generi e più in generale al grado di disuguaglianza presente in una data società; *dall’altra parte*, la caratterizzazione della violenza contro le donne nei diversi contesti storico-geografici.

In ogni caso, le nuove parole servono a indicare (secondo la definizione del *Vocabolario della lingua italiana* del Devoto-Oli) “qualsiasi forma di violenza esercitata sistematicamente sulle donne in nome di una sovrastruttura ideologica di matrice patriarcale, allo scopo di perpetuare la subordinazione e di annientare l’identità attraverso l’assoggettamento fisico o psicologico, fino alla schiavitù o alla morte”.

Si tratta di una situazione che dà a pensare e che accade dopo secoli di “prefemminismo” (antico, medievale e moderno all’insegna dell’anti-misoginia), di “protofemminismo” (dall’Illuminismo al Positivismo nelle diverse declinazioni, liberali, socialiste e libertarie) e di “femminismo”, che si è avuto soprattutto nel ’900, il “secolo lungo” caratterizzato da “quattro ondate”: di denuncia e rivendicazione, di demitizzazione ed emancipazione, di contestazione e liberazione, di reciprocità e promozione che sono approdate al “postfemminismo” odierno, che è all’insegna della collaborazione nella diversità. La cosa deve far pensare, nel senso che, senza misconoscere i “guadagni storici” operati dal femminismo, occorre imboccare nuove strade affinché quei guadagni possano essere messi a frutto; diversamente si rischia di avere “verità impazzite”, per cui si sono risolti dei problemi, ma se ne sono pure creati altri.

BIBLIOGRAFIA

Su Caterina di Alessandria si veda la voce in D. Balboni - Giovanni Battista Bronzini - M. V. Brandi, in *Bibliotheca Sanctorum*, Città Nuova, Roma 1961-1987, vol. III, coll. 953-978; e di V. Saxer, in *Dizionario Patristico e di Antichità cristiane*, Marietti, Casale Monferrato 1983, I; si vedano poi i seguenti saggi: Giovanni Battista Bronzini, *La leggenda di santa Caterina di Alessandria. Passioni greche e latine*, in "Atti dell'Accademia nazionale dei Lincei. Memorie. Classe Scienze morali", 1969, 8, pp. 257-416. Altri studi in lingua straniera sono di Christine Walsh (2007), René Coursault (1984) e Robert Fawtier (1923). Più recenti sono il quaderno di Marziano Rondina, *Santa Caterina d'Alessandria. La venerazione dell'Ordine agostiniano. Il culto in San Giacomo Maggiore di Bologna*, Quaderni della Comunità agostiniana di San Giacomo Maggiore - Centro Studi C. Ghirarducci - Biblioteca L. Torelli, Bologna 2004; e Mario Scudu, *Santa Caterina di Alessandria, martire*, in *Anche Dio ha i suoi campioni*, Elledici, Torino 2011; Silvia Ronchey, *Ipazia. La vera storia*, Rizzoli, Milano, 2010.

Da tenere presenti anche gli articoli di: Serena Modena, *Santa Caterina d'Alessandria d'Egitto*, in "Enciclopedia delle donne"; Carlo Lapucci, *Santa Caterina d'Alessandria tra culto e mito*, toscanaoggi. it, 25/5/2003; Domenico Nardone, *Santa Caterina d'Alessandria e Ipazia*, in "Bisanzio", 21/6/2015

Recentissimo è il libro di Roberto Tollo: *Santa Caterina d'Alessandria. Icona della teosofia*, Biblioteca Egidiana, Tolentino 2015.

Su Ipazia di Alessandria si vedano i seguenti libri: Margaret Alic, *L'eredità di Ipazia*, Editori Riuniti, Roma 1989; Angela Putino, *La signora della Notte stellata*, in Diotima, *Mettere al mondo il mondo. L'ordine simbolico della madre*, La Tartaruga, Milano 1992; Gemma Beretta, *Ipazia d'Alessandria*, Editori Riuniti, Roma 1993; Silvia Ronchey, *Ipazia, l'intellettuale*, in *Roma al femminile*, a c. di A. Fraschetti, Laterza Roma-Bari, 1994, pp. 213-258; John Toland, *Ipazia. Donna colta e bellissima fatta a pezzi dal clero*, a c. di F. Turriziani Colonna, Clinamen, Firenze, 2009; Silvia Ronchey, *Ipazia. La vera storia*, Rizzoli, Milano, 2010. Si veda anche l'articolo di Luisa Muraro, *Ipazia, 16 secoli di bugie*, in "Giudizio universale", 11/12/2009.

Segnaliamo infine gli Atti del Convegno di Pesaro, 28-30 aprile 1994: Aa. Vv., *Vicende e figure femminili in Grecia e a Roma*, a c. di R. Raffaelli, Commissione per le Pari Opportunità della Regione Marche, Ancona 1995 che contiene il saggio di Silvia Ronchey, *Filosofa e martire: Ipazia tra storia della chiesa e femminismo*, pp. 449-465.

Su Caterina e Ipazia

Da segnalare il libro di Silvia Ronchey su *Ipazia. La vera storia*, Rizzoli, Milano 2011 e il libro di Roberto Tollo: *Santa Caterina d'Alessandria. Icona della teosofia*,

Biblioteca Egidiana, Tolentino 2015 che opera anche un confronto (per “analogia da contrapposizione”) tra le due alessandrine.

È da ricordare che a Ipazia è intitolato il *coordinamento donne di scienza* fondato nel 1987 a Milano: ne fanno parte ricercatrici di diverse istituzioni scientifiche, dall'università ai centri di ricerca pubblici e privati, e di diverse discipline, dalla biologia alla fisica alla, filosofia, ecc. ed è l'aggregazione di questo tipo più ampia e conosciuta; in proposito v. Enrichetta Susi, *Ipazia al Coordinamento donne di scienza*, in Aa. Vv. *Autorità scientifica, autorità femminile*, Editori Riuniti, Roma 1992, pp. 95-106.

Da tenere presente il dittico della pittrice fermana Paola Folicaldi su Santa Caterina d'Alessandria e Ipazia d'Alessandria (coppia di tele ad olio, 2010, Ancona, Collezione privata).

A Ipazia sono stati dedicati un monumento e una ciclovia a Chiaravalle di Ancona; l'inaugurazione è avvenuta il 27 ottobre del 2012, quando si è tenuto anche un convegno, cui ha partecipato tra gli altri lo storico Carlo Vernelli. Il monumento dedicato ad Ipazia è rappresentato dall'Astrolabio realizzato dall'omonima Associazione: è realizzato su acciaio inox, tagliato ed inciso con il laser, è collocato all'interno di una teca in cristallo antisfondamento, che costituisce il vertice di una piramide in granito, che simboleggia appunto l'origine egiziana di Ipazia.

DONNE E FILOSOFIA

(DA SANTA CATERINA DI ALESSANDRIA A EDITH STEIN)

Premessa

In questa conversazione dedicata a “Donne e filosofia: da Caterina di Alessandria a Edith Stein” prendo in considerazione il pensiero femminile dall’antichità alla modernità; nel tracciare il quadro della filosofia al femminile - dalla scuola pitagorica alla fenomenologia, al femminismo - saranno privilegiate alcune figure che ci sembrano più significative.

Per quanto siano state contenute nel numero, *non sono mancate le donne filosofe*; il fatto è che su questa presenza è calato un *silenzio* tale da far credere che effettivamente la filosofia non si addicesse alle donne. Invece la storia è diversa, come ebbe a mostrare alla fine del Seicento un erudito di nome Gilles Ménages, il quale in un libro del 1690 intitolato *Mulierum philosopharum historia* presentò ben sessantacinque pensatrici studiando i testi antichi e le opere dei padri della Chiesa. Questa *Storia delle donne filosofe* è stata pubblicata in Francia nel 1995 e nel 2005 è uscita in Italia per le edizioni Ombre Corte (pp. 103), prefato da Chiara Zamboni e recensito nello stesso anno da Umberto Eco in una “Bustina di Minerva” (su “L’Espresso” del 9 marzo 2005 e riproposta nella *Enciclopedia delle donne*). Certo - come ricorda Eco - il Ménages “aveva inteso l’idea di filosofia in senso abbastanza lato. Tuttavia è possibile trovare esponenti donne di tante correnti filosofiche”. In proposito -annota Eco- “sono andato a sfogliare almeno tre enciclopedie filosofiche odierne e di questi nomi (tranne Ipazia) non ho trovato traccia”, per cui Eco conclude: “*non è che non siano esistite donne che filosofassero. È che i filosofi hanno preferito dimenticarle, magari dopo essersi appropriati delle loro idee*”.

La presenza in filosofia non riguarda, ovviamente, solo l'età antica e tardo antica; riguarda anche la successiva storia della filosofia, com'è stato ricordato da Ernesto Riva in *Donne filosofe* (in *Filosofico.net*)- dove segnala alcune pensatrici medievali (del Basso Medioevo) e moderne (tra il '400 e l'800). Al riguardo è da tenere presente il libro di Wanda Tommasi su *I filosofi e le donne* in riferimento alla tradizione premoderna e moderna. Ma è soprattutto un volume di ben 472 pagine, opera a quattro mani a ripercorrere l'intera storia della filosofia *sub specie mulieris*; il volume di Giulia de Martino e Marina Bruzzese s'intitola *Le filosofe. Le donne protagoniste nella storia del pensiero* ed è stato pubblicato dall'editore Liguori di Napoli nel 1994 in una duplice versione: "scolastica" e "normale", e recensito (su "L'indice") da Francesca Rigotti, la quale lo considera "uno studio oltremodo meritevole di segnalazione"; pur non nascondendosi che il libro presenta "delle ingenuità e dei limiti", la Rigotti ritiene che si tratti di "un libro coraggioso", nel senso che individua "trasversalmente elementi e categorie di un pensiero filosofico pensato da donne" inserito nel contesto dello sviluppo filosofico occidentale".

1. Antichità, medioevo e modernità

1. 1. Alcune figure significative

Per l'antichità, tanto per dare un'idea possiamo partire dalla sacerdotessa di Delfi *Temistoclea*, pitagorica (e nella stessa scuola se ne segnalano altre sedici), per passare alla cortigiana *Aspasia* di Mileto ma vissuta ad Atene, famosa compagna di Pericle e figura libera, pubblica e autorevole, alla sacerdotessa di Mantinea *Diotima*, "maestra" di Socrate resa famosa dal *Simposio* di Platone (personaggio storico o creazione letteraria? Figura reale o da identificare con Aspasia?), e segnalare poi la cirenaica *Arete*, figlia e allieva di Aristippo, cui succedette nella guida della scuola, la megarica *Nicarete*, la cinica *Ipparchia*, sorella del cinico Metrode e moglie del cinico Cratete, l'epicurea *Leonzia*, lodata dallo stesso Epicuro, *Plotina*, moglie dell'imperatore Traiano,

interessata alla filosofia, e a rilanciare l'epicureismo per la sua dignità e semplicità. Infine, due emblematiche figure del tardo antico sono *Caterina* di Alessandria e *Ipazia* di Alessandria, che abbiamo presentato in premessa (v. *supra*) segnalando le diverse interpretazioni di cui sono state fatte oggetto.

Per la modernità, segnaliamo anzitutto tra Quattro e Seicento le poetesse: *Moderata Fonte* (Modesta dal Pozzo) (1555-1592) autrice de *Il merito delle donne* (1600); *Lucrezia Marinelli* (1571-1653), autrice di *Nobiltà ed eccellenza delle donne e i difetti e mancamenti degli uomini* (1600).

Menzioniamo poi *Cristina di Lorena* (1565-1637), la quale fu in corrispondenza con Galilei, *Elisabetta di Boemia* (1618-1680), la quale fu in corrispondenza con Cartesio, e *Marie de Gournay* (1565-1645), studiosa di Montaigne e autrice di *Uguaglianza degli uomini e delle donne* (1622).

Ricordiamo inoltre alcune pensatrici del '600 che si possono considerare delle femministe *ante litteram*: *Arcangela Tarabotti* (1604-1652), monaca autrice di *Che le donne siano della specie degli uomini* (1647) *La tirannia paterna* (1654); *Gabrielle Suchon* (1632-1703), suora autrice (in francese) del *Trattato della morale e della politica* (1693) e *Piccolo trattato della debolezza, leggerezza e incostanza attribuite alle donne a sproposito* e definita femminista spirituale; e ancora: *Anna Maria von Schuman* (1607-1678), autrice in francese di: *Di sapere se lo studio delle lettere si addice a una donna cristiana* (1659) e *Margaret Cavendish* (nata Lucas), duchessa di Newcastle, nata a Colchester nel 1623 e morta a Welbeck Abbey: fu tra le prime donne a pubblicare le proprie opere e a occuparsi di filosofia; come filosofa naturalista, rifiutò l'aristotelismo e la filosofia meccanicistica del '600; criticò le teorie della Royal Society e anche Thomas Hobbes, Cartesio e Robert Boyle; tra le sue opere ricordiamo: *Philosophical Francies* (1653), *Philosophical Letters* (1662) e *Observations upon Experimental Philosophy* (1666). (In italiano è stato tradotto solo il racconto utopico *Il mondo sfavillante*, a cura di Maria Grazia Nicolosi, CUECM, Milano 2008).

Di queste e di altre pensatrici si potrebbe fare, come meriterebbero, una presentazione più dettagliata; invece qui possiamo richiamare l'attenzione solo su sei figure: due perché sono rappresentative della cultura medievale (Ildegarda Bingen e Marguerite Porete), altre due perché rappresentative della cultura umanistica (Christine de Pizan) e della cultura barocca (Juana Ines de la Cruz) e le ultime due perché rappresentative del razionalismo Mary Astell e del liberalismo Cristina di Belgiojoso.

1. 2. Ildegarda di Bingen e Marguerite Porete

Ildegarda di Bingen nacque a Bermersheim vor der Höhe nel 1098 e morì a Bingen am Rhein, nel 1179. Monaca benedettina, fu mistica, scrittrice, drammaturga, poetessa, musicista e compositrice, filosofa, linguista, cosmologa, guaritrice, naturalista, consigliera politica e profetessa. Importanti le sue visioni, che definiva “visioni non del cuore o della mente, ma dell’anima”. È venerata come santa dalla Chiesa cattolica; nel 2012 è stata dichiarata dottore della Chiesa da papa Benedetto XVI. Per l’epoca in cui è vissuta, Ildegarda di Bingen fu una monaca controcorrente e anticonformista, una donna forte e coraggiosa anche se umile, capace di confrontarsi con papi e imperatori. Infaticabile predicatrice della virtù come fonte di salute e armonia, Ildegarda si distinse per genialità ed eclettismo. È stata definita “*la più grande testa femminile del secolo XII*” (Marina Caracciolo).

Ha lasciato alcuni libri profetici - lo *Sci vias*, il *Liber Vitae Meritorum* e il *Liber Divinorum Operum* - oltre a una notevole quantità di lavori musicali, raccolti sotto il titolo di *Symphonia harmoniae celestium revelationum*, diviso in due parti: i *Carmina* e l’*Ordo Virtutum* (opera drammatica musicata). Un notevole contributo diede pure alle scienze naturali, scrivendo due trattati enciclopedici che raccoglievano tutto il sapere medico e botanico del suo tempo e che vanno sotto il titolo di *Physica* (Storia naturale o Libro delle medicine semplici) e *Causae et curae* (Libro delle cause e dei rimedi o Libro delle medicine composte).

Ebbero anche grande fama le sue lettere a vari destinatari, che trattano di diversi argomenti, nelle quali Ildegarda risponde soprattutto a richieste di consigli di ordine spirituale. In italiano si possono leggere: *Il libro delle opere divine* (Mondadori, Milano 2014), *Come per lucido specchio. Libro dei meriti di vita* (Mimesis, Milano 2013), *Libro delle creature. Differenze sottili delle nature diverse* (Carocci, Roma 2011) e *Ordo virtutum. Il cammino di anima verso la salvezza* (Gabrielli, San Pietro in Coriano 1999). *Cause e cure delle infermità* (Sellerio, Palermo 1997).

Nella sua visione religiosa della creazione, l'uomo rappresentava la divinità di Dio, mentre la donna idealmente personificava l'umanità di Gesù. Una posizione centrale nel pensiero di Ildegarda occupa la *Viriditas*, l'energia vitale intesa come rapporto filosofico tra l'uomo - con le sue riflessioni e le sue emozioni - e la natura, preziosa alleata anche per guarire dalle malattie.

Marguerite Porete nacque a Hennegau nel 1250/1260 e morì a Parigi nel 1310 bruciata sul rogo per eresia per aver rifiutato di togliere dalla circolazione il suo libro *Lo specchio delle anime semplici* (in trad. ital.: *Lo specchio delle anime semplici*, prefazione di Romana Guarnieri, commento di Marco Vannini, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994; *Lo specchio delle anime semplici*, Sellerio, Palermo 1995) e per aver rifiutato di ritrattare le sue idee.

Lo specchio delle anime semplici è strutturato come un dialogo fra tre personaggi allegorici: Amore, Anima e Ragione; tutti e tre sono personaggi femminili: l'Amore viene nominata "dama", dama d'amore per Dio; la Ragione incarna il regime della mediazione (sia come concatenamento razionale, sia come ragione discorsiva, contrapposta all'intelletto intuitivo); l'Anima è l'espressione dell'autrice stessa. In questa opera la Porete distingue due Chiese: quella grande composta dalle anime semplici, annientate in Dio, e quella piccola, formata dalle gerarchie ecclesiastiche. Ponendosi non contro, ma sopra quest'ultima, la Porete non chiede che anime perfette prendano il posto della

Chiesa gerarchica, ma che quest'ultima si apra nella forma del riconoscimento e dell'accettazione al più che proviene dalle anime che hanno con Dio un rapporto assolutamente libero. Facendo questo, la Porete, trova una posizione di signoria femminile, ed afferma una superiorità non gerarchica, ma spirituale di essa. Dato che considera preferibile coltivare l'amicizia, anziché l'amore, perché l'amicizia è l'amore senza desiderio ed è quindi la forma più alta di amore, la Porete ritiene che con lo Spirito divino si deve quindi instaurare un rapporto di pura amicizia, presupposto indispensabile al reciproco scambio, in modo che l'anima riconosca se stessa come Dio e Dio sia presente in tutte le forme del mondo manifestato.

1. 3. Christine de Pizan e Juana Inés de la Cruz

Cristina di Pizzano (Pizzano è una frazione di Monterenzio, un comune vicino a Bologna, dove il padre Tommaso possedeva delle terre) o *Christine de Pizan*, o anche *Christine de Pisan* nacque a Venezia nel 1365 e morì nel Monastero di Poissy nel 1430 circa, è stata una scrittrice e poetessa francese di origini italiane. Christine crebbe in un ambiente di corte stimolante ed intellettualmente vivace: lo stesso Carlo V, sensibile alle tematiche intellettuali, aveva fondato la Biblioteca Reale del Louvre, a cui Christine aveva libero accesso e che descriverà anni più tardi come “la bella collezione di libri importanti”, una biblioteca senza pari in Europa per la quantità e la qualità dei preziosi libri splendidamente miniati. Incoraggiata dal padre ma osteggiata dalla madre, più tradizionalista, ebbe un'educazione letteraria approfondita, assai rara per una donna dell'epoca, e compose poesie molto apprezzate a corte. Sposò a 15 anni, Étienne de Castel, notaio e segretario del re, con cui ebbe tre figli, di cui uno morì in giovane età. Il marito morì per una epidemia nel 1390 Sola, senza nemmeno la protezione del padre (morto nel 1385) e del re Carlo V (morto a sua volta nel 1380), con tre figli e un'anziana madre da accudire, la famiglia caduta in disgrazia presso il nuovo sovrano Carlo VI, a 25 anni Christine dovette

passare ad una vita più autonoma e responsabilizzata, per i tempi prerogativa esclusiva del maschio, e di sé scrisse “diventai un vero uomo”.

Scrisse moltissimo: tra gli altri *Le Livre de Corps de Police*, in cui incoraggia i principi ad aiutare le vedove (chiaro il riferimento alle sue vicende personali), l'autobiografico *L'Avision-Christine*, *L'Epistre au Dieu d'Amours*, in cui condanna chi usando l'amore inganna e diffama le donne, *Livre de la Cité des Dames* e *Le Livre de Trois Vertus*, che ne è l'ideale continuazione, nel quale incoraggia le donne ad essere forti e ad uscire dagli stereotipi sessuali. (In italiano si possono leggere: *La città delle dame*, a c. di Patrizia Caraffi, Luni, Milano-Trento 1998; *Il libro della pace col poema di Giovanna d'Arco*, a c. di Bianca Garavelli, Medusa, 2007, *La vita e i buoni costumi del saggio re Carlo V*, a c. di Virginia Rossini, Carocci, Roma 2010). Dopo il suo ultimo lavoro sulla sua contemporanea Giovanna D'Arco del 1429 (il primo entusiastico poema su Giovanna D'Arco e l'unico ad essere composto mentre era ancora viva) all'età di 65 anni Christine de Pizan si ritirò in un convento, dove morì.

Decine d'anni prima dell'avvento della stampa, Christine non solo scrisse a mano la sua opera, ma produsse il manoscritto: mise in piedi una sorta di officina del libro, con copisti che l'aiutavano, e autori e autrici che realizzavano le miniature. Le illustrazioni dei volumi ritraevano sempre anche lei, tra i suoi libri, nel suo studio, che scriveva con la penna oca e il calamaio e aveva la stessa acconciatura, lo stesso abito. Christine passò alla storia perché fu la prima donna a concepire sé stessa come scrittrice di professione, mestiere che la manteneva economicamente e che la rese famosa in un contesto che non era pronto ad accoglierla (in quanto donna) ma che la vide diventare una penna contesa tra i grandi di Francia dell'epoca.

L'opera sua più nota è *La Città delle Dame*, per la quale viene riconosciuta come la prima scrittrice europea di professione, tanto più peculiare in quanto trae spunto dalla propria esperienza di vita e non dalla tradizione religiosa o mitologica. Composto nei mesi invernali

tra il 1404 e il 1405, il *Livre de la Cité des Dames* fu scritto in risposta ai libri di Giovanni Boccaccio *De mulieribus claris* (*Sulle donne famose*), Jean de Meung (autore del *Roman de la Rose*, testo del XIII secolo che dipingeva le donne solo come seduttrici) nonché di altri testi misogini e chiaramente avversi alla condizione femminile, intrisa secondo loro solo di dubbio, malinconia e intemperanza. “Sembrano tutti parlare con la stessa bocca, tutti d’accordo nella medesima conclusione, che il comportamento delle donne è incline ad ogni tipo di vizio”.

Pizan presenta invece una società utopica e allegorica in cui la parola *dama* indica una donna non di sangue nobile, ma di spirito nobile. Nella città fortificata e costruita secondo le indicazioni di Ragione, Rettitudine e Giustizia, la Pizan racchiude un elevato numero di sante, eroine, poetesse, scienziate, regine ecc. che offrono un esempio dell’enorme, creativo e indispensabile potenziale che le donne possono offrire alla società. Tra le altre Semiramide e Didone, fondatrici di Babilonia e Cartagine, l’eroina Griselda, Lucrezia che si suicidò dopo lo stupro e che offre lo spunto per emettere una legge *giusta e santa* che condanna a morte gli stupratori, Pentesilea che si oppone alla barbarie ecc. Centrale nella *Città delle Dame* è poi il tema dell’educazione femminile, che Christine de Pizan avvertiva come fondamentale. L’impossibilità infatti di imparare, unita all’isolamento tra le mura domestiche, avevano causato la presunta inferiorità femminile e la sua assenza dalla scena culturale. Ma è una inferiorità di tipo culturale e non naturale, come si desume dai vari esempi che porta la scrittrice, visto che “una donna intelligente riesce a far di tutto”, anche se gli uomini “sarebbero molto irritati se una donna ne sapesse più di loro”.

Per la vita e i temi trattati nelle sue opere, in cui combatte strenuamente l’imperante misoginia, è spesso stata considerata un’antesignana del femminismo.

Juana Inés de la Cruz (al secolo Juana Inés de Asbaje y Ramírez de Santillana) nacque San Miguel Nepantla nel 1648 o (secondo altri 1651) e morì a Città del Messico nel 1695. Si segnalò ancora gio-

vane negli studi teologici e filosofici. Entrò, all'età di diciotto anni, nell'ordine di San Girolamo, e per oltre un ventennio la sua cella conventuale divenne un vero e proprio centro di vita culturale, oltre al luogo del suo ritiro spirituale. Qui, infatti, visse tutta la vita scrivendo composizioni di ogni genere: poesie d'occasione, poemetti amorosi e classicheggianti di scuola gongorina e concettista, ma tutta la sua opera contiene venature di razionalismo che la rende diversa (in italiano: *Versi d'amore e di circostanza*, a c. di A. Morino, Einaudi 1996).

Tra le sue opere ricordiamo il poemetto *El sueño*, con il quale espresse, nonostante i collegamenti stilistici al gongorismo, una notevole originalità, pervasa da una grande ansia di comprensione dell'universo intero, basata sia sulla fede sia sulla fiducia della ragione umana; la *Respuesta a la muy ilustre Sor Filotea de la Cruz*, in cui si difende dalle accuse del vescovo di Puebla, Padre Vieyra, che l'aveva attaccata incolpandola di dedicarsi troppo allo studio della filosofia e della letteratura e troppo poco allo studio delle Sacre Scritture; il poema *Redondillas* nel quale difese i diritti delle donne; *Hombres necios*, nel quale criticò il sessismo della società del suo tempo e le contraddizioni etiche, morali e comportamentali dei suoi contemporanei.

In breve, l'opera della Cruz fu incentrata su una piena libertà di vedute e di idee, tant'è che lo scrittore Octavio Paz ha dedicato il libro intitolato *Sor Juana: Or, the Traps of Faith* alla Cruz, focalizzando gli articolati equilibrismi svolti da Suor Juana per districarsi tra il messaggio ed il pensiero cristiano, il rigido magistero della chiesa e il suo anelito di libertà intellettuale.

1. 4. Mary Astell e Cristina di Belgiojoso

Nel Settecento si colloca l'opera di *Mary Astell*, la quale nacque nel 1666 e morì nel 1731. Cartesiana convinta, anglicana praticante, la Astell si servì della ragione e dell'argomentazione logica per dimostrare come il costume e i pregiudizi impediscano alle donne di sviluppare le capacità razionali (che hanno avuto da Dio) mediante un procedimento perverso: prima le donne vengono escluse dall'istruzione a

causa della loro presunta incapacità mentale, poi la loro ignoranza è la riprova dell'inferiorità intellettuale del loro sesso e serve a giustificare l'esclusione dalla vita pubblica, la mancanza di autonomia, la subordinazione agli uomini. La grande intuizione di Mary Astell è, appunto, che il comportamento femminile non è frutto della natura, ma del condizionamento sociale e che le donne hanno diritto a non sposarsi prima dei diciotto anni per sviluppare le loro potenzialità. Fu un'eccezione per i suoi tempi. Creò l'immagine della donna colta, che può scegliere di vivere da sola, preparando la strada alle tesi dell'emanipazione femminile affermatesi nel XVIII secolo. L'originalità del suo pensiero è espressa soprattutto nell'opera dal titolo *Una seria proposta alle donne*, dove, nella prima parte, Mary Astell sostiene la necessità di una maggiore istruzione femminile e, nella seconda parte, offre un piano di studi inteso a guidare le menti delle studentesse "prese sul serio" per la prima volta. In *Riflessioni sul matrimonio*, invece, Mary Astell indica lo squilibrio tra i due poteri che caratterizzano il matrimonio e afferma: "L'uomo generalmente prende moglie perché ha bisogno di una che regga la famiglia, una serva di categoria superiore il cui interesse non sia in contrasto con il suo... una che egli possa governare da cima a fondo... che sia sua per tutta la vita e che non possa lasciare il suo servizio in qualunque modo egli la tratti". Nonostante questa fosca immagine coniugale, la Astell non auspica la ribellione domestica da parte delle donne, mette piuttosto in discussione l'autorità maritale ma solo ai fini del miglioramento della condizione femminile.

Nell'Ottocento ricordiamo *Cristina Trivulzio di Belgioioso*, principessa milanese che nacque nel 1808 e morì nel 1871. Fu amica di Augustin Thierry, il cui pensiero esercitò una forte influenza sulla Belgioioso, soprattutto a livello filosofico, tra l'altro le fece conoscere le idee di Saint-Simon, di cui era un convinto seguace. A Parigi partecipò anche alle riunioni dei sansimoniani. Interesse anche maggiore suscitavano in lei le idee professate dal liberalismo cattolico. In francese scrisse un *Saggio sulla formazione del dogma cattolico* (1842), *La Scienza Nuova di Vico* (1844), *La Scienza Nuova, Vico e le sue opere* (1844);

in italiano ricordiamo: *Della presente condizione delle donne e del loro avvenire* (1866). (È stato ripubblicato *Il 1848 a Milano e Venezia*, a cura di Sandro Bortone, Feltrinelli, Milano 1977 con uno scritto sulla condizione delle donne: *Della presente condizione delle donne e del loro avvenire*, apparso originariamente sulla “Nuova Antologia” 1866, 1, e riproposto recentemente in “Leggere Donna”, n. 150, 2011).

2. Pensatrici contemporanee

2. 1. Filosofe del '900 e viventi

Giungiamo così alle filosofe contemporanee. In questa sede, ci limiteremo a segnalare solo Edith Stein, non senza aver almeno nominato una selezione delle principali pensatrici del nostro tempo. Tra le filosofe del '900, ne ricordiamo dieci: Rosa Luxemburg, Maria Montessori, Simone Weil, Hanna Arendt, Maria Zambrano, Simone de Beauvoir, Jeanne Hersch, Sofia Vanni Rovighi, Maria Adelaide Raschini, Françoise Collin. Tra le filosofe viventi, ne ricordiamo altre dieci (per limitarci a quelle nate entro la prima metà del secolo): Agnes Heller, Luce Irigaray, Carol Gilligan, Angela Ales Bello, Luisa Muraro, Julia Kristeva, Francesca Brezzi, Donna Haraway, Adriana Cavarero, Martha Nussbaum.

La semplice elencazione dei nomi di queste filosofe dà una idea della qualità del pensiero femminile e femminista: sono pensatrici di rilievo assoluto e non solo relativamente al genere; volendo restringere ulteriormente la rosa dei nomi, si potrebbero citare la francese Weil, la tedesca Arendt, la Stein, la spagnola Zambrano, per capire il posto di primo piano che le donne hanno nella storia della filosofia contemporanea.

2. 2. Edith Stein

Edith Stein nacque a Breslavia nel 1891 e morì a Auschwitz-Birkenau nel 1942. Fu allieva e assistente di Edmund Husserl, caposcuola della fenomenologia. Filosofa fenomenologa e tomista, insegnante

educatrice, suora carmelitana e vittima del nazismo (gassazione ad Auschwitz), è una delle “grandi donne” del nostro tempo: la sua vastissima cultura la rende importante e nota anche ai non credenti, ma non le impedisce di farsi conoscere con grande efficacia anche alle persone più semplici; per la Chiesa è santa canonizzata, e Giovanni Paolo II l’ha proclamata compatrona d’Europa.

Nella sua riflessione è centrale il tema dell’alterità nella logica della “empatia” (oggetto della sua dissertazione di laurea discussa nel 1917) considerata come fondamento di ogni incontro tra gli esseri umani. Insieme con questo testo sono da ricordare *Filosofia e scienza dello spirito* del 1924 e *Una ricerca sullo Stato* del 1925, che costituiscono la sua trilogia fenomenologica. Al 1922 risale la sua conversione al cattolicesimo; divenne poi carmelitana con il nome di Teresa Benedetta della Croce. Dopo il primo periodo fenomenologico, il pensiero della Stein si caratterizza per il periodo metafisico con molteplici opere a partire da *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di s. Tommaso d’Aquino* del 1929, dove qualifica la prima come antropocentrica e la seconda come teocentrica, ma entrambe basate sulla “filosofia come ricerca rigorosa” a partire dalla “intuizione”. Seguono le opere: *La struttura della persona umana* del 1932, e *Essere finito e essere eterno* del 1936 per una filosofia cristiana *sui generis*.

Qui interessa ricordare in particolare due opere: il suo studio, cui si dedicò negli anni ’20-’30, su *La donna. Il suo compito secondo la natura e la grazia*, dove elabora una antropologia duale come risposta e integrazione al movimento femminista tedesco; e il suo saggio su *L’intelletto e gli intellettuali* (recentemente tradotto in italiano col titolo *Gli intellettuali* da Castelvecchi di Roma nel 2015), dove chiarisce che “ciò che caratterizza l’intellettuale è che egli vive nei problemi, si sente a casa in ciò che è teoretico, l’intelletto è il suo autentico campo di azione. In questo senso, “l’applicazione pratica non è il suo compito” e “la filosofia non può essere definita una guida”. Ciò che è importante è che gli intellettuali (preti, medici, insegnanti, ecc.) siano umili

custodi della conoscenza più alta, ma parlando, sentendo e pensando “in mezzo al popolo”. Potremmo definire la sua concezione un personalismo fenomenologico e metafisico. “Cuore pensante” (per usare la definizione di Laura Boella) e “vita attiva” (per usare una espressione cara a Hannah Arendt), Edith Stein improntò la sua vita e la sua opera alla “passione per la verità” (per usare il titolo del libro che le ha dedicato Angela Ales Bello).

2. 3. Altre pensatrici significative

È stata definita “una delle intelligenze più alte e pure del Novecento”: questa la definizione di Simone Weil (1909-1943) data da una sua biografa, Gabriella Fiori. La Weil potrebbe anche essere definita la filosofa del radicamento e della radicalità, in quanto il suo pensiero è caratterizzato dal richiamo alla prima radice (titolo di un suo libro fondamentale) che la porta a una decisa “dichiarazione dei doveri verso la creatura umana” ovvero a una “dichiarazione degli obblighi verso l’essere umano”.

Torna la testimonianza della “forza” nel senso sopraddetto in un’altra filosofa molto diversa ma ugualmente impegnata nelle “ragioni dell’altro”: Maria Zambrano (1904-1991), la quale è stata definita una “pensatrice in esilio”, “una filosofa innamorata” (Annarosa Buttarelli), perché la sua “filosofia maieutica” (Roberto Mancini) è proiettata verso un sapere dell’anima (come suona il titolo di una delle sue opere fondamentali), un sapere che, superando vecchi e nuovi monismi e dualismi, punta a ricomporre in unità le ragioni della ragione e le ragioni del cuore, a realizzare cioè “un sapere poetico della vita” (come sintetizza Anna Maria Pezzella).

Gode di vasta e meritata fama Hannah Arendt (1906-1979), la quale ha elaborato una filosofia “per amore del mondo” (a voler usare il sottotitolo della monografia che le ha dedicato Elisabeth Young-Bruhel). Con tale atteggiamento la Arendt si è dedicata in particolare a temi etici e politici, riflettendo sul male e su come si possa arrivare

alla banalità del male (1963), così s'intitola l'opera sua più nota. Oltre a questa denuncia Arendt opera anche la denuncia del totalitarismo, di cui ha studiato le "origini" (1951) e che ha considerato come "l'immagine dell'inferno" (1958). Di contro la Arendt configura "la condizione umana" in termini di rivendicazione della dignità: definita, questa, come "il diritto di avere diritti". Da qui le sue considerazioni sulla rivoluzione (1963) e sulla violenza (1970), oggetto di altrettanti volumi.

Queste pensatrici sono emblematiche di come ci si possa appellare alla forza senza cedere alla violenza: è la forza come *fortezza*. In questo senso è meritato l'appellativo di "sensibili guerriere": così s'intitola il libro curato da Federico Giardini che raccoglie una serie di contributi "sulla forza femminile". Un'altra definizione centrata è quella di "cuori pensanti", e l'ossimoro mette in discussione il tradizionale paradigma secondo cui solo il pensiero è pensante. Al cartesiano "penso dunque sono" si sostituisce "amo dunque sono", come Maria Camilla Briganti ha intitolato un suo libro su "l'esperienza femminile tra filosofia e testimonianza". E già Jacques Maritain ed Emmanuel Mounier erano andati in questa direzione, a riprova che essa può essere condivisa al di là del genere.

3. Conclusione

Se - come si è visto - ci sono state in misura crescente molteplici filosofe, è legittimo parlare di una *non trascurabile presenza femminile nel mondo del pensiero*; viene però da chiedersi (lo ha fatto Franco Volpi su "Panorama" del 2 marzo 2009) "come mai di tutte le venuste filosofe menzionate (dall'antichità alla modernità) solo poche si sono salvate dalla dimenticanza? Fu un caso o dobbiamo ritenere che i loro pensieri non meritassero di essere conservati? Oppure a escludere il sesso femminile da un ruolo attivo in filosofia fu davvero l'oscuramento maschilista? Secondo Volpi, "sia come sia, per cambiare le cose ci sono voluti anni di lotte e riflessioni, di slanci e ripensamenti, di militanza e riflesso". Ma il risultato - possiamo concludere - c'è stato, per

cui - dice Volpi - “oggi si riconosce l'esistenza di un pensiero femminile”; il che costituisce - per dirla con la Rigotti - una decisa contestazione dell'assunto, secondo cui la filosofia è di genere maschile. Non è così, e non in nome di un qualche femminismo, ma *per evidenza storica e coerenza logica*.

Dunque, è da riconoscere che una presenza delle donne in filosofia c'è stata, precisando con Volpi che “tra le donne e la filosofia c'è stato fin dalle origini *un rapporto tormentato*. Una vera e propria *mésalliance*, come dicono i francesi, un *matrimonio squilibrato* a tutto svantaggio delle donne”. E si è trattato di “uno squilibrio, tuttavia, insensato e senza giustificazione... Eppure per secoli è andata così” (scriveva Volpi nel citato articolo in cui recensiva il libro *Al mercato della felicità* della filosofa Luisa Muraro).

Bisogna aspettare il '900 perché la situazione si modifichi: sia nel senso di una estesa presenza femminile in campo filosofico, sia nel senso del riconoscimento di tale presenza e ciò è avvenuto anche per l'azione sviluppata dal femminismo e dal postfemminismo. Recentemente Maria Bettetini nel suo libro *La bellezza e il peccato. Piccola scuola di filosofia* (Bompiani, Milano 2015), dopo aver ricordato che “la storia racconta di poche filosofe prima del secolo scorso” (“d'altra parte fino al Novecento sono eccezioni le donne professioniste in quasi tutti i campi”) afferma: “anche negli ultimi decenni la storia continua a proporre poche donne teorete. La maggior parte studia le altre donne, oppure si sposta su temi legati agli studi di genere, all'antropologia del vivere femminile, alla sociologia della vita sessuale e familiare. Temi molto importanti”, che le donne affrontano in termini storici ed etici: “forse questa è la caratteristica della donna che si misura con la filosofia, non aver paura di sporcarsi le mani con il passato e col presente, non recitare il ruolo del genio solitario e incompreso. Non nascondersi dietro le parole astruse o addirittura inventate (non è uno scherzo, accade). Misurarsi con la vita tutta intera, si tratti della Storia con la maiuscola o delle nostre piccole storie”.

Per concludere, possiamo dire sinteticamente che il nostro percorso ha preso le mosse dalle filosofe antiche e tardoantiche tra cui Santa Caterina d'Alessandria.

Successivamente, abbiamo accennato a pensatrici medievali e moderne che in diverso modo si sono dedicate agli studi filosofici e hanno abbozzato un pensiero spesso controcorrente, che argomentava contro la misoginia diffusa, tanto che si può parlare di un diversificato femminismo *ante litteram*. Infine, abbiamo preso in considerazione la pensatrice contemporanea Edith Stein, per il rilievo che questa filosofa ha acquisito a livello storico, teoretico ed ecclesiale.

Vorrei rilevare che alle pensatrici antiche e tardoantiche, medievali e rinascimentali, moderne e contemporanee potremo applicare la definizione di “*sensibili guerriere*”, per riprendere il titolo di un libro collettaneo *Sulla forza femminile* (curato da Federica Giardini e pubblicato da Jacobelli nel 2011) e la lezione che da esse viene - e che vale per donne e per uomini - è l'invito ad esercitare la mitezza, che - come hanno ricordato Sergio Givone e Remo Bodei nel loro libro *Beati i miti* (Lindau, Torino 2013) - “è certo una virtù debole, ma non è la virtù dei deboli”, ed è capace di “salvaguardare” e non “atrofizzare” l'umanità che è in ciascuno.

Dunque, invito alla “*mitezza*”, distinta però dalla “mansuetudine”; mentre questa è un'attitudine naturale di alcuni, quella è una virtù che tutti possono esercitare a condizione che la scelgano come comportamento da preferire a quello violento; si tratta di una virtù, che non è solo religiosa ma anche filosofica e precisamente antropologica e sociale, come hanno messo bene in evidenza pensatori e pensatrici di diversa impostazione. Così Norberto Bobbio ha fatto *l'elogio della mitezza* in un volume di scritti morali (pubblicato da Nuova Pratiche nel 1998), Gustavo Zagrebelsky ha parlato di *diritto mite*, cioè di un diritto che non è di parte né pretende di essere immutabile (nell'omonimo volume Einaudi del 1992), Roberto Mancini ha formulato “idee per costruire un'economia mite e democratica” (così nel volume *Dal*

capitalismo alla giustizia, Altreconomia 2012). Così Barbara Spinelli ne *Il soffio del mite* (Qiqajon 2012), dove chiarisce che “il mite è attivo, prima e dopo la prova, e anche se la sua condotta non è aggressiva, egli non accetta il male quotidiano, ma alla forza racchiusa nel male oppone un’energia di natura diversa ma egualmente intensa: una forza concentrata, riluttante all’aggressione ma non priva di ribellione”; la sua “libertà consiste nel sopportare la necessità... non è apatia ma pathos e com-passione”.

Hanno incarnato tale atteggiamento alcune grandi pensatrici del ’900, tra cui Edith Stein e Simone Weil; questa è stata addirittura definita la filosofa della mitezza, precisando che il suo pensiero mite non è tuttavia acquiescente ma guerriero. Ebbene, con modi diversi e in situazione diverse è questo lo stile che contrassegna tante pensatrici di ieri e di oggi.

BIBLIOGRAFIA

Donne e filosofia

Storie: Gilles Ménage, *Storia delle donne filosofe*, prefaz. di Chiara Zamboni, Ombre Corte, Verona 2005; Adriana Cavarero, *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*, Ombre Corte, Verona 2009; Sandra Plastina, *Filosofe della modernità. Il pensiero delle donne dal Rinascimento all'Illuminismo*, Carocci, Roma 2011; Giulio De Martino - Marina Bruzzese, *Le filosofe. Le donne protagoniste nella storia del pensiero*, Liguori, Napoli 1994; Marc Sautet, *Dell'emancipazione delle donne. Dieci interviste impossibile*, Ponte alle Grazie, Milano 1999; Wanda Tommasi, *I filosofi e le donne*, Tre Lune, Mantova 2001.

Monografie: Angela Ales Bello, *Fenomenologia dell'essere umano. Lineamenti di una filosofia al femminile*, Città Nuova, Roma 1992; Nadia Fusini, *Uomini e donne. Una fratellanza inquieta*, Donzelli, Roma 1995; Chiara Zamboni, *La filosofia donna*, Demetra, Verona 1997; Laura Boella, *Cuori pensanti*, Tre Lune, Mantova 1998; Maria Camilla Briganti, *Amo dunque sono. L'esperienza femminile tra filosofia e testimonianza*, Angeli, Milano 2002.

Volumi collettanei: Aa. Vv., *Il pensiero della differenza sessuale*, Diotima 1987; Aa. Vv., *Mettere al mondo il mondo*, Diotima 1990; Aa. Vv., *Autorità scientifica, autorità femminile*, Ipazia - Editori Riuniti, Roma 1992; Aa. Vv., *Filosofia, donne, filosofie*, atti del convegno internazionale (aprile 1992), a cura di Marisa Forcina et al., Milella, Lecce 1994; Aa. Vv., *Filosofia, ritratti. Corrispondenze*, a c. di Francesca de Vecchi, Tre Lune, Mantova 2001; Aa. Vv., *La sentinella di Seir. Intellettuali nel '900*, a c. di Paola Ricci Sindona, Studium, Roma 2004; Aa. Vv., *Filosofia delle donne*, a c. di Nicla Vassallo e Pieranna Garavaso, Laterza, Roma-Bari 2007; Aa. Vv., *Sensibili guerriere. Sulla forza femminile*, a c. di Federica Giardini, Jacobelli, Roma 2011.

Donne filosofe

Sulle pensatrici antiche si veda soprattutto Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, a c. di Marcello Gigante, Laterza, Roma-Bari 2008-2010 o *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, a c. di Giovanni reale, Bompiani, Milano 2005.

Su Aspasia v. Nicole Lorraine, *Aspasia, la straniera, l'intellettuale*, in *La storia al femminile: Grecia antica*, Laterza, Roma-Bari 1993

Su Diotima v. Domenico Musto, *Il simposio*, Laterza, Roma-Bari 2005

È da ricordare che a Diotima è intitolata la *comunità filosofica di donne* fondata a Verona nel 1983 per iniziativa di donne interne ed esterne alla locale università, con l'intento di "essere donne e pensare filosoficamente". Riferimenti fondamentali per il lavoro di "Diotima" erano la riflessione filosofica di Luce Irigaray e il dibattito

teorico e politico del movimento delle donne, in particolare il “femminismo della differenza”, in un rapporto particolarmente stretto con quanto elaborato dalla “Libreria delle donne” di Milano. Nel corso degli anni Diotima ha mantenuto e rafforzato questi tratti, definendosi non come il nome proprio di un “gruppo”, ma come “nome comune” di una pratica di relazione tra donne.

Su Arete v. Michel Onfray, *L'invenzione del piacere. Aristippo e i cirenaici*, Ponte alle Grazie, Milano 2014

Su Ildegarda di Bingen si vedano le seguenti monografie: Sabina Flanagan, *Ildegarda di Bingen, vita di una profetessa*, Le Lettere, Firenze 1991; Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri, *In un'aria diversa. La sapienza di Ildegarda di Bingen*, Mondadori, Milano 1992; Eve Landis, *Hildegard von Bingen. Ricette per il Corpo e per l'Anima*, Tommasi, Milano 2000; Rosel Termolen, *Ildegarda di Bingen, Biografia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001; Eduard Gronau, *Hildegard: Vita di una donna profetica alle origini dell'età moderna*, Ancora, Milano 2004; Anne King-Lenzmeier, *Ildegarda di Bingen. La vita e l'opera*, Gribaudi, Milano 2004; Claudia Salvatori, *Ildegarda. Badessa, visionaria, esorcista*, Mondadori, Milano 2004; Lucia Tancredi, *Ildegarda. La potenza e la grazia*, Città Nuova, Roma 2009; Annalisa Terranova, *Ildegarda di Bingen: mistica, visionaria, filosofa*, Il Cerchio, Rimini 2011; Cristina Siccardi *Ildegarda di Bingen. Mistica e scienziata*, Paoline, Torino, 2012; Daniela Maniscalco, *Ildegarda e la ricetta della creatività*, Rue Ballu, Palermo 2013; Pierre Dumoulin, *Ildegarda di Bingen. Profeta e dottore per il terzo millennio*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2013; Giovanni Arledler-Anna Maria Cànopi, *Santa Ildegarda di Bingen - Teologa, artista, scienziata*. Velar, Napoli 2014. Si vedano anche gli articoli su *Ildegarda di Bingen*, in “Medioevo”, aprile 2010, pp. 52 e ss. ; e di Marina Caracciolo, *Hildegard von Bingen: La più grande testa femminile del secolo XII*, in “Quaderni di Arenaria”, V, 2015; pp. 19 e seg., Si vedano anche la biografia romanzata: Anne Lise Marstrand-Jørgensen, *La guaritrice. Storia vera di Ildegarda di Bingen*, Sonzogno, Venezia 2011; l'opera teatrale: Cristina Borgogni, *Ildegarda. La sibilla renana*, introduz. di Sergio Givone, Novalis, 2015.

Su Margherite Porete si veda la monografia di Luisa Muraro, *Lingua materna scienza divina. Scritti sulla filosofia mistica di Margherita Porete*, Napoli 1995; si vedano anche i riferimenti in: Georgette Epiney-Burgard ed Emilie Zum Brunn (a cura di), *Le poetesse di Dio. L'esperienza mistica femminile nel Medioevo*, edizione italiana a cura di Donatella Bremer Buono, Mursia, Milano 1994; e in Italo Sciuto, *L'etica nel Medioevo*, Einaudi, Torino 2007, pp. 247-256.

Su Christine de Pizan si veda la voce di Jean-Yves Tilliette, *Cristina da Pizzano*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 31, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, 1985; Alessandro Barbero, *Donne, madonne, mercanti e cavalieri. Sei storie medievali*. Laterza, Roma-Bari 2015.

La scrittrice marchigiana Silvia Ballestra racconta la storia di Christine ai ragazzi

nel libro *Christine e la città delle dame* edito da Laterz, Roma-Bari 2015.

Su Juan de la Cruz si vedano le seguenti opere: Maura Del Serra, *Introduzione* a Juana Inés de la Cruz, *Il sogno*, ne “L’Albero”, n73-74, 1985, pp. 175-177; Maura Del Serra, *La Fenice* (Testo teatrale ispirato a Juana Inés de la Cruz), nota introduttiva di M. Luzi, Edizioni dell’Ariete, Siracusa 1990, pp. 96; Maura Del Serra, *La “renovatio” agonica in Sor Juana*, in AA. VV., *Il canto della sirena*. Colloquio per il 3° Centenario della morte di Sor Juana Inés de la Cruz (Atti del Convegno tenuto a Roma, Università “La Sapienza”, 7-8 novembre 1995), Il Bagatto, Roma 1999; Marina Caracciolo, *Una grande poetessa messicana del Seicento: Juana Inés de la Cruz*, in “Quaderni di Arenaria”, IV, 2013, pp. 5 e seg.

Su Edith Stein si vedano i seguenti volumi e saggi: Aa. Vv., *Filosofia, ritratti. Corrispondenze. Hannah Arendt, Simone Weil, Edith Stein, Maria Zambrano*, a c. di Francesca de Vecchi, Tre Lune, Mantova 2001; Aa. Vv., *Edith Stein e il nazismo*, a c. di Angela Ales Bello e Philippe Cheneaux, Città Nuova, Roma 2005; Aa. Vv., *Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius, Gerda Walther; Fenomenologia, metafisica, scienze*, a c. di Angela Ales Bello- Francesco Alfieri - M. Dhahid, Laterza, Roma-Bari 2010; Aa. Vv., *Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius, Gerda Walther, Fenomenologia della persona, della vita, della comunità*, a c. di Angela Ales Bello- Francesco Alfieri - M. Dhahid, Laterza, Roma-Bari 2010; Paola Ricci, *Filosofia e preghiera mistica nel Novecento. Edith Stein, Simone Weil e Adrienne von Speyr*, EDB, Bologna 1997; Laura Boella, *Cuori pensanti. Hannah Arendt, Simone Weil, Edith Stein, Maria Zambrano*, Tre Lune, Mantova 1998; Aa. Vv., *Edmund Husserl e Edith Stein. Due filosofi in dialogo*, a c. di Angela Ales Bello e Francesco Alfieri, Morcelliana, Brescia 2015. Si vedano inoltre Laura Boella e Annarosa Buttarelli, *Per amore di altro. L’empatia a partire da Edith Stein*, R. Cortina, Milano 2000; Maria Camilla Briganti, *Amo dunque sono. L’esperienza femminile tra filosofia e testimonianza*, Angeli, Milano 2002; Angela Ales Bello, *L’universo della coscienza. Introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl, Edith Stein, Hedwig Conrad Martius*, ETS, Pisa 2003; Anna Maria Pezzella, *L’antropologia filosofica di Edith Stein. Indagine fenomenologica della persona umana*, Città Nuova, Roma 2003; Roberta De Monticelli, *Apprendere e chiedere perché*. Colloquio con Marco Ubbiali, in *Per un’ascesa al senso dell’educare. Vie per una pedagogia attraverso la vita e l’opera di Edith Stein*, Aracne, Roma 2010; Giancarlo Gaeta, Carla Bettinelli e Alessandro Dal Lago, *Vite attive. Simon Weil, Edith Stein, Hannah Arendt*, Lavoro, Roma 1997. In particolare si vedano le opere di Angela Ales Bello, *Edith Stein: La passione per la verità*, EMP, Padova 1998, *Invito alla lettura di Edith Stein* (San Paolo, Cinisello Balsamo 1999), *Edith Stein. Patrona d’Europa*, Piemme, Casale Monferrato 2000, *Edith Stein o dell’armonia: esistenza, pensiero, fede* Studium, Roma 2009; le opere di Cristiana Dobner: *Il libro dei sette sigilli. Edith Stein: Torah e Vangelo*, Monti, Saronno 2001; *Fare Teresa, fare Diotima? Donne pensanti pratiche: XVI e XXI secolo*, OCD, 2006; *Il volto, principio di interiorità: Edith Stein e Etty Hil-*

lesum, Marietti, Bologna 2012; *Oscuro portone o immenso rovetto ardente? Edith Stein nel mistero della morte*, Lindau, Torino 2013. Infine, si vedano i volumi del filosofo marchigiano (nato ad Ancona e docente all'Università Cattolica prima di diventare carmelitano) Marco Paolinelli: *La ragione salvata: sulla "Filosofia cristiana" di Edith Stein*, Angeli, Milano 2005; *Edith Stein e l'"uomo non redento" di Martin Heidegger*, Educatt, Milano 2011; *Stare davanti a Dio per tutti. Il Carmelo di Edith Stein*, OCD, 2013.

Su Simone Weil si vedano i seguenti volumi e saggi: Aa. Vv., *Filosofia, ritratti. Corrispondenze. Hannah Arendt, Simone Weil, Edith Stein, Maria Zambrano*, a c. di Francesca de Vecchi, Tre Lune, Mantova 2001; Aa. Vv., *Sensibili guerriere. Sulla forza femminile*, a c. di Federica Giardini. Jacobelli, Roma 2011; Gabriella Fiori, *Simone Weil. Una donna assoluta*, Garzanti, Milano 1991; Giulia Paola Di Nicola-Attilio Danese, *Simone Weil. Abitare la contraddizione*, Città Nuova, Roma 1991; Angela Putino, *Simone Weil, La passione di Dio. Il ritmo divino nell'uomo*, EDB, Bologna 1997; Paola Ricci, *Filosofia e preghiera mistica nel Novecento. Edith Dtyein, Simone Weil e Adrienne von Speyr*, EDB, Bologna 1997; Laura Boella, *Cuori pensanti. Hannah Arendt, Simone Weil, Edith Stein, Maria Zambrano*, Tre Lune, Mantova 1998; Giovanna Borrello, *Il lavoro e la grazia. Un percorso attraverso il pensiero di Simone Weil*, Liguori, Napoli 2001; Giulia Paola Di Nicola (a c. di), *Abissi e vette. Il percorso spirituale e mistico di Simone Weil*, LEV, Città del Vaticano 2002; Maria Camilla Briganti, *Amo dunque sono. L'esperienza femminile tra filosofia e testimonianza*, Angeli, Milano 2002; Giulia Paola Di Nicola (a c. di), *Simone Weil. Azione e contemplazione*, Effatà, Cantalupa 2005; Angela Putino, *Simone Weil. Un'intima estraneità*, Città Aperta, Troina 2006; Gabriella Fiori, *Simone Weil. La biografia interiore di una delle intelligenze più alte e pure del Novecento*, Garzanti, Milano 2006; Giulia Paola Di Nicola (a c. di), *Persona e impersonale in Simone Weil*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009; Nadia Fusini, *Hannah e le altre*, Einaudi, Torino 2013; Giovanni Invitto (ed.), *Le rivoluzioni di Simone Weil*, Milella, Lecce 1990; Giancarlo Gaeta-Carla Bettinelli-Alessandro Dal Lago, *Vite attive. Simon Weil, Edith Stein, Hannah Arendt*, Lavoro, Roma 1997; Lorenzo Gianfelici, *La trascendenza dello sguardo. Simone Weil e Maria Zambrano tra filosofia e mistica*, Mimesis, Milano 2011.

Su Hannah Arendt si vedano i seguenti volumi e saggi: Aa. Vv., *La pluralità irrapresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, a c. di Roberto Esposito, QuattroVenti, Urbino 1987; Aa. Vv., *Il pensiero plurale di Hannah Arendt*, "aut-aut", n. 139-140, 1990; Aa. Vv., *Hannah Arendt*, B. Mondadori, Milano 1999; Aa. Vv., *Filosofia, ritratti. Corrispondenze. Hannah Arendt, Simone Weil, Edith Stein, Maria Zambrano*, a c. di Francesca de Vecchi, Tre Lune, Mantova 2001; Aa. Vv., *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, a c. di Simona Forti, B. Mondadori, Milano 2006; Aa. Vv., *Hannah Arendt. Percorsi di ricerca tra passato e futuro 1975-2005*, Giuntina, Firenze 2006; Aa. Vv., *Il Novecento di Hannah Arendt*, a c. di Olivia Guaraldo,

Ombre Corte, Verona 2008; Elisabeth Young-Bruehl, *Hanna Arendt (1906-1975). Per amore del mondo*, Einaudi, Torino 1990; Simona Forti, *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Angeli, Milano 1996; Laura Boella, *Cuori pensanti. Hannah Arendt, Simone Weil, Edith Stein, Maria Zambrano*, Tre Lune, Mantova 1998; Maria Camilla Briganti, *Amo dunque sono. L'esperienza femminile tra filosofia e testimonianza*, Angeli, Milano 2002; Olivia Guaraldo, *Politica e racconto. Trame arendtiane della modernità*, Booklet Milano 2003; Julia Kristeva, *Hannah Arendt. La vita e le parole*, Donzelli, Roma 2005; Laura Boella, *Hannah Arendt. Agire politicamente, pensare politicamente*, Feltrinelli, Milano 2006; Nadia Fusini, *Hannah e le altre*, Einaudi, Torino 2013; Giancarlo Gaeta-Carla Bettinelli-Alessandro Dal Lago, *Vite attive. Simon Weil, Edith Stein, Hannah Arendt*, Lavoro, Roma 1997; André Enegren, *Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Lavoro, Roma 2000; Paolo Flores d'Arcais, *Hannah Arendt, Esistenza e libertà, autenticità e politica*, Fazi, Roma 2006.

Su Maria Zambrano si vedano i seguenti volumi e saggi: Aa Vv., *Maria Zambrano. Pensatrice in esilio*, "aut-aut", n. 279, 1997; Aa. Vv., *Filosofia, ritratti. Corrispondenze. Hannah Arendt, Simone Weil, Edith Stein, Maria Zambrano*, a c. di Francesca de Vecchi, Tre Lune, Mantova 2001; Aa. Vv., *Maria Zambrano. In fedeltà alla parola vivente*, a c. di Chiara Zamboni, ALINEA, Firenze 2002; Aa. Vv., *Sensibili guerriere. Sulla forza femminile*, a c. di Federica Giardini, Jacobelli, Roma 2011; Laura Boella, *Cuori pensanti. Hannah Arendt, Simone Weil, Edith Stein, Maria Zambrano*, Tre Lune, Mantova 1998; Ead., *Maria Zambrano. Dalla Storia tragica alla storia etica. Autobiografia, confessione, sapere dell'anima*, CUEM, Milano 2001; Maria Camilla Briganti, *Amo dunque sono. L'esperienza femminile tra filosofia e testimonianza*, Angeli, Milano 2002; Annarosa Buttarelli, *Una filosofa innamorata. Maria Zambrano e i suoi insegnamenti*, B. Mondadori, Milano 2004; Anna Maria Pezzella, *Maria Zambrano. Per un sapere poetico della vita*, EMP, Padova 2004; Stefania Tarantino, *La libertà in formazione. Studio su Jeanne Hersch e Maria Zambrano*, Mimesis, Milano 2008; Carlo Ferrucci, *Le ragioni dell'altro. Arte e filosofia in Maria Zambrano*, Dedalo, Bari 1995; Lorenzo Gianfelici, *La trascendenza dello sguardo. Simone Weil e Maria Zambrano tra filosofia e mistica*, Mimesis, Milano 2011. Infine segnaliamo la monografia del filosofo marchigiano Roberto Mancini, *Esistere nascendo. La filosofia maieutica di Maria Zambrano*, Cittadella, Assisi 2012.

Donne e violenza

Sara Ruddick, *Il pensiero materno. Pacifismo, antimilitarismo, nonviolenza: il pensiero della differenza per una nuova politica*, Red, Como 1993; Valeria Andò, *Non violenza e pensiero femminile. Un dialogo da iniziare*, "Senecio", a c. di Emilio Piccolo e Letizia Lanza, Napoli 200; Giusy Strummiello, *Il logos violato. La violenza in filosofia*, Dedalo, Bari 2001; Laura Sanò, *Donne e violenza. Filosofia e guerra nel pensiero del '900*, postfaz. di Bruna Giacomini, Mimesis, Milano 2012.

Daniela Danna, *Ginocidio. La violenza contro le donne nell'era globale*, Elèuthera, Milano 2007; Barbara Spinelli, *Femminicidio. Dalla denuncia sociale al riconoscimento giuridico internazionale*, Angeli, Milano 2008; Cristina Karadole, *Femicidio: la forma più estrema di violenza contro le donne*, in "Rivista di Criminologia, Vittimologia e Sicurezza", 2012, IV, pp. 16-38.

Segnaliamo infine la celebrazione della Giornata internazionale contro la violenza sulle donne celebrata a Falconara Marittima: le relazioni presentate alle edizioni 2013 e 2014 si possono leggere in Giancarlo Galeazzi, *Esercizi di pensiero filosofico*, Quaderni del Consiglio regionale delle Marche, Ancona 2015.

DONNE E TEOLOGIA

(DA SANTA CATERINA DI ALESSANDRIA
A ADRIANA ZARRI)

Premessa

Con la rassegna dedicata a *Le donne tra pensiero e testimonianza*, s'intende avvicinare l'universo filosofico femminile a partire da una santa (Caterina alessandrina), che, leggendaria quanto si vuole, può essere considerata come un'icona delle capacità di ragione e di fede delle donne e, nello stesso tempo del loro essere vittime della violenza. Così il 25 novembre diventa a Camerata Picena il giorno della *festa patronale* e, insieme, la celebrazione della *Giornata internazionale per la eliminazione della violenza sulle donne*, e non manca un riferimento anche alla *Giornata Mondiale della Filosofia*. Quindi una giornata ricca di sollecitazioni per riflettere sulla condizione femminile, per combattere pregiudizi e violenza contro le donne.

Al di là della sua discussa storicità, santa Caterina d'Alessandria (di cui abbiamo parlato in Premessa: vedi *supra*) può costituire un riferimento emblematico, in quanto sintetizza efficacemente il binomio "*pensiero-testimonianza*": in qualche modo ella rappresenta il pensiero come *libertas cogitandi* e *libertas fidei*: dell'una e dell'altra (secondo la tradizione) ha dato non solo prova, convincendo e convertendo i dotti chiamati dall'imperatore per confutarla, ma anche testimonianza, in quanto non ha rinunciato alle sue convinzioni, fino ad accettare il martirio.

Peraltro il binomio "*pensiero-testimonianza*" è presente in modo più o meno radicale lungo tutta la storia della teologia dove censure e torture, emarginazioni e persecuzioni hanno caratterizzato la vita di individui e di gruppi che hanno rivendicato il diritto di pensare e credere liberamente, e la cosa ha riguardato in particolare le donne, tanto

spesso oggetto di misoginia e di demonizzazione (basterebbe ricordare l'accusa di "stregoneria" e le conseguenze violente nei confronti delle donne). Ebbene, santa Caterina d'Alessandria (storica o leggendaria che sia) può costituire un efficace *richiamo simbolico* per affermare i diritti del pensiero e della fede, e per denunciare la condizione di maggiore o minore emarginazione o marginalità in cui si sono trovate storicamente (e continuano a trovarsi, almeno in parte) le donne: tanto nella società civile quanto in quella ecclesiale.

1. Chiesa e donne: un rapporto ambivalente

1. 1. Dall'Antico al Nuovo Testamento

Più precisamente, possiamo dire che il *rapporto della Chiesa con le donne* è caratterizzato da una ambivalenza, che può essere identificata con due figure: *Eva e Maria*; un'ambivalenza che nel tempo si è sviluppata, per un verso, attraverso la *misoginia* fino alla caccia alle streghe e, per altro verso, mediante il *culto mariano* fino alla credenza in ripetute apparizioni della Madonna. Dunque, una madre (peccatrice) dell'umanità e una madre (corredentrice) della Chiesa (Maria).

L'ambivalenza, cui si diceva, può essere esemplificata attraverso i quattro *Vangeli canonici*, dove Gesù rivoluziona l'atteggiamento nei confronti delle donne, e attraverso il *Vangelo di Tommaso* (apocrifo) dove invece Simone Pietro, rivolgendosi ai discepoli che chiedevano informazioni sulla venuta del Regno di Dio, diceva: "Maria si allontani di mezzo a noi, perché le donne non sono degne della Vita".

Senza arrivare a tanto, nella *I Lettera a Timoteo* (2, 12), san Paolo scrive: "La donna impari in silenzio, in piena sottomissione. Non permetto alla donna di insegnare né di dominare sull'uomo; rimanga piuttosto in atteggiamento tranquillo. Perché prima è stato formato Adamo e poi Eva; e non Adamo fu ingannato, ma chi si rese colpevole di trasgressione fu la donna, che si lasciò sedurre. Essa potrà essere salvata partorendo figli, a condizione di perseverare nella fede, nella carità e nella santificazione, con modestia". Ma lo stesso Paolo nella

Lettera ai Galati (3, 28) afferma perentoriamente: “non c’è Giudeo né Greco, né uomo né donna, né schiavo né libero, ma tutti siete Uno in Cristo Gesù”. E tuttavia san Paolo (nella *1 Lettera ai Corinzi* 14, 35) con altrettanta decisione afferma “come in tutte le comunità dei fedeli, le donne nelle assemblee tacciano perché non è loro permesso parlare; stiano invece sottomesse, come dice anche la Legge. (14, 34) e aggiunge: “se vogliono imparare qualche cosa, interroghino a casa i loro mariti, perché è sconveniente per una donna parlare in assemblea”.

Nella stessa lettera aveva precisato che “l’uomo non deve coprirsi il capo, poiché egli è immagine e gloria di Dio; la donna invece è gloria dell’uomo. E infatti non l’uomo deriva dalla donna, ma la donna dall’uomo; né l’uomo fu creato per la donna, ma la donna per l’uomo. Per questo la donna deve portare sul capo un segno della sua dipendenza” (11,7) e più avanti ribadisce: “le mogli siano sottomesse ai mariti come al Signore; il marito infatti è capo della moglie, come anche Cristo è capo della Chiesa, lui che è il salvatore del suo corpo. E come la Chiesa sta sottomessa a Cristo, così anche le mogli siano soggette ai loro mariti in tutto” (5, 22).

Da qui l’invito (nella *Lettera a Tito* 2, 5) ad “essere prudenti, caste, dedite alla famiglia, buone, sottomesse ai propri mariti, perché la parola di Dio non debba diventare oggetto di biasimo”, e a stare (scrive nella *Lettera ai Colossesi* 3, 18) “sottomesse ai mariti, come si conviene nel Signore”.

1. 2. Dai Padri ai Dottori della Chiesa

Successivamente, esemplificano la posizione critica nei confronti della donna alcuni padri e dottori della Chiesa. *Clemente Alessandrino* (nel *Paedagogus*) riteneva che la donna, al solo riflettere sulla propria natura, dovrebbe provare vergogna. *Tertulliano* (nel *De cultu feominarum*) considerava la donna come “porta del diavolo” (*diaboli janua*), in quanto era stata la “prima creatura ad abbandonare la legge divina”. *Origene* (nell’*Homiliae in Leviticum* e in *Homiliae in Exodum*)

riconduceva la donna alla “carne” e alle “passioni” in antitesi all’uomo caratterizzato invece da “razionalità” e “intelletto”.

Sant’Ambrogio (nel *De instabilitate Virginum*) attribuiva la responsabilità della colpa originaria “sicuramente a Adamo, perché Eva non era particolarmente furba, e aveva dalla sua la scusante della stupidità”. *Sant’Agostino* (nel *De opere monachorum*) identificava la donna con il “concupiscibile” e riteneva (nel *De Trinitate*) che potesse sollevarsi dalla sua condizione “solo in quanto collegata all’uomo, mai in maniera autonoma rispetto a lui”.

San Gerolamo (nel *Commentum in Epistula ad Ephesinos*) riteneva che la donna è stata creata per fare bambini, e aggiungeva che la donna differisce dall’uomo non solo per il corpo, ma anche per l’anima, tanto da meritare l’appellativo di “uomo”, solo quando smette di essere una donna scegliendo di servire Cristo e non il mondo. *Oddone da Cluny* (nei *Collationum libri tre*) giungeva a definire la donna “sacco di sterco” (*stercoris saccum*), in quanto “la sua bellezza corporea sta solo nella pelle”, oltre la quale c’è una realtà orripilante.

San Tommaso d’Aquino (nella *Summa Theologica* e nella *Summa contra Gentiles*) attribuiva alla donna una condizione di “sudditanza naturale” (*subjectio naturaliter*), dovuta al fatto che nell’uomo è maggiore il “discernimento razionale”, per cui la donna ha bisogno dell’uomo oltre che per fare figli, anche per governare se stessa e la famiglia.

1. 3. A partire dal Vaticano II

Ma veniamo a tempi più recenti, quando a partire dal Concilio ecumenico Vaticano II si è determinata una vera e propria *svolta* verso una considerazione sempre più positiva nei confronti della donna: sia per la rinnovata attenzione che il *magistero pontificio* ha portato alle donne, sia per l’inedito impegno della donne (*filosofe e teologhe*) nella riflessione e nell’azione femminile e femminista in rapporto anche alla Chiesa. La lettera apostolica di Giovanni Paolo II *Mulieris dignitatem* del 1988 esemplifica bene il primo atteggiamento, mentre alcuni vo-

lumi il secondo, incentrati come sono sulla caratterizzazione di genere (così Lucetta Scaraffia, in dialogo con Giulia Galeotti, parla de *La Chiesa delle donne*, e Adriana Valerio in *Donne e Chiesa ne fa una storia di genere*) fino a chiedere di andare *Al di là del "genio femminile"* (così Benedetta Selene Zorzi nell'omonimo libro dedicato a *Donne e genere nella storia della teologia cristiana*).

È importante notare che, nel contempo, si assiste a quella che è stata definita *la fuga delle quarantenni*: così nell'omonimo libro di Armando Matteo, per cui sembra d'essere oggi in presenza di un paradosso: mentre viene riconosciuta la dignità della donna e alcune donne si dedicano alla teologia e si affermano nel dibattito culturale e religioso contemporaneo, avviene un allontanamento delle donne dalla Chiesa. In realtà non si tratta di un paradosso, perché quella "fuga" è conseguente a una trascuratezza durata anche troppo a lungo, e che la riflessione specialistica delle teologhe non recupera pienamente in quanto si pone su un piano teoretico, quando è sul piano pratico che avviene la defezione delle donne dalle strutture ecclesiali. In attesa che questa cosa venga presa in considerazione dal punto di vista ecclesio-logico e pastorale, sottolineiamo la conquista avvenuta sul piano degli studi teologici.

Al riguardo è da dire che si è sviluppato tutto un *filone teologico al femminile*, di cui si sono avute diverse ricostruzioni e valutazioni: così nel volume collettaneo *Donne e teologia. Bilancio di un secolo*, a cura di Cettina Militello; così nel volume *Teologhe in Europa* di Marinella Perroni e Sandra Mazzolini; così nel volume curato da Maria Agnese Fortuna: *Donne e teologia in Italia. Volti e storie*; così infine nel volume *Teologhe in Italia*, dove a cura di Sergio Tanzarella e Anna Corfora viene presentata una indagine su quella che è efficacemente definita *una tenace minoranza*.

Dunque, *minoranza* certo, ma *tenace*, e addirittura portatrice di un *nuovi paradigmi*, che, pur nella loro diversità, sono accomunati da una linea di tendenza: il superamento del paradigma androcentrico.

In alternativa si configurano paradigmi *femministi e femminili*, paradigmi *laici e religiosi*, paradigmi *escludenti e includenti*, paradigmi *della eguaglianza e della differenza*, paradigmi *dell'assimilazione e delle differenze*, e la semplice elencazione di alcuni dei paradigmi, che animano il pensiero delle donne tanto filosofe quanto teologhe, dà una idea del variegato panorama di tale pensiero: della sua ricchezza e della sua complessità, della sua articolazione diacronica e sincronica.

Tanto per esemplificare, possiamo rifarci a una distinzione suggerita da Cristiana Dobner nel volume dedicato ad alcune “donne pensanti pratiche del XVI e del XXI secolo” e distinguere tra *Fare Teresa* e *Fare Diotima*, per indicare *due paradigmi*: quello di Diotima della comunità delle femministe italiane e quello di santa Teresa d'Avila nell'ambito religioso; nell'ambito di questa stessa dimensione confessionale si potrebbe parlare di due paradigmi da identificare con Teresa la grande (santa Teresa d'Avila) e Teresa la piccola (santa Teresa di Lisieux). Si tratta di un dibattito che è in corso e il problema non è quello di ricondurre a una unicità di modello, bensì quello di accogliere la molteplicità di modelli come vie che le donne hanno percorso o stanno percorrendo.

1. 4. Alcune questioni dibattute

Detto questo, è da aggiungere che negli studi teologici da un numero crescente di studiosi vengono affrontate questioni specifiche, denunciando delle omissioni teologiche, che durano da sempre.

I padri della Chiesa: e le madri della Chiesa? Si è chiesta la teologa Selene Zorzi, per rivendicare la necessità di superare l'ingiustificata assenza di donne, una omissione cui si sta ponendo riparo, a cominciare dall'uso della stessa espressione “madri” della Chiesa.

I dottori della Chiesa: e le donne dottori della Chiesa?; anche in questo caso, per quanto solo recentemente, sono state riconosciute a partire da Paolo VI e, nel giro di pochi anni, ne sono state proclamate quattro (di cui parleremo più avanti).

I padri del Concilio: e le madri del Concilio?: un primo passo fu fatto invitando come uditrici nell'ultima fase del Vaticano II alcune donne, e per questo Adriana Valerio ha parlato di *Madri del Concilio* a proposito delle *ventitré donne al Vaticano II*. Ma occorrerebbe aggiungere che non solo le "uditrici" meritano quell'appellativo: anche le donne che in diverso modo lo hanno preparato a livello di pensiero e di opere.

I padri del Sinodo (sulla famiglia): e le madri del Sinodo (sulla famiglia)?: ancora una omissione, anche se alcune donne, per quanto poche, sono state invitate a parteciparvi, magari "dall'ultimo banco", per usare il titolo del libro di Lucetta Scaraffia dedicato a *La Chiesa, le donne e il Sinodo*, cui la storica ha partecipato; poche le invitate, eppure era il Sinodo sulla famiglia, e qui si evidenzia come la sinodalità per essere effettiva debba vedere impegnate insieme le diverse componenti della Chiesa.

Da quanto detto, si evidenzia che la donna come "strada della Chiesa" trova ancora difficoltà ad affermarsi, pur se è da riconoscere il passo in avanti compiuto in particolare con l'attribuzione del titolo di "dottore" anche a donne: dal medioevo alla modernità, alla contemporaneità.

2. Sante Dottori della Chiesa

Quattro le figure femminili che hanno ottenuto, per quanto recentemente, il titolo di "dottore della Chiesa": le ricordiamo in ordine cronologico, sottolineando che nella storia della Chiesa solo a 36 cristiani è stato attribuito questo titolo, per cui attualmente un nono è rappresentato da donne.

2. 1. Ildegarda di Bingen

Benedetto XVI nel 2012 ha riconosciuto dottore della Chiesa la religiosa benedettina *Ildegarda di Bingen* (Bermersheim vor der Höhe 1098 - Bingen am Rhein 1179), che era stata beatificata nel 1324. Autrice tra l'altro del *Libro dei meriti di vita*, Ildegarda è stata studiata

come *mistica, visionaria, filosofa* da Annalisa Terranova, *mistica e scienziata* da Cristina Siccardi, e come *teologa, artista, scienziata* da Giovanna Arleder e Anna Maria Canopi. Qui interessa sottolineare che, per l'epoca in cui visse, Ildegarda di Bingen fu una monaca controcorrente e anticonformista, una donna forte e coraggiosa anche se umile, capace di confrontarsi con papi e imperatori. Infaticabile predicatrice della virtù come fonte di salute e armonia, Ildegarda si distinse per genialità ed eclettismo. È stata definita “*la più grande testa femminile del secolo XII*” (Marina Caracciolo). Oltre ad alcuni libri profetici e due trattati enciclopedici che raccoglievano tutto il sapere medico e botanico del suo tempo, ebbero anche grande fama le sue lettere, che trattano di diversi argomenti, a vari destinatari. Nella sua visione religiosa della creazione, l'uomo rappresentava la divinità di Dio, mentre la donna idealmente personificava l'umanità di Gesù. Una posizione centrale nel pensiero di Ildegarda occupa la *Viriditas*, l'energia vitale intesa come rapporto filosofico tra l'uomo - con le sue riflessioni e le sue emozioni - e la natura, preziosa alleata anche per guarire dalle malattie.

2. 2. Caterina da Siena

Prima che a Ildegarda, era stato assegnato da Paolo VI nel 1970 il titolo di dottore della Chiesa alla domenicana *Caterina da Siena* (Siena 1347 - Roma 1380), la quale era stata canonizzata dal senese Pio II nel 1461, e nominata protettrice di Roma da Pio IX nel 1866, protettrice d'Italia da Pio XII nel 1939, protettrice dell'Europa da Giovanni Paolo II nel 1999. Semianalfabeta, dettava le sue *lettere* ai membri della cosiddetta “Allegra Brigata” (un gruppo di uomini e donne, suoi fedeli amici e seguaci): scrisse ben 380 lettere negli ultimi dieci anni della sua vita. Autrice, tra l'altro, del *Dialogo della Divina Provvidenza*, è stata *studiata come mistica*, per esempio da Alfredo Scarciglia nel volume: *Santa Caterina dialoga con Dio Padre misericordioso*.

2. 3. Teresa D'Avila

Lo stesso Paolo VI e sempre nel 1970 proclamò dottore della Chiesa *Teresa d'Avila* o Teresa di Gesù (Avila 1515 - Alba de Tornas 1582), che era stata beatificata nel 1614 e canonizzata nel 1622. Fondatrice delle monache e dei frati Carmelitani Scalzi, e autrice tra l'altro del *Castello interiore* e del *Cammino di perfezione*, è stata definita da Elisabetta Reynaud *la donna che ha detto l'indicibile di Dio*, e da Juan Antonio Marcosa, *Mistica e sovversiva*, da Papa Francesco (Jorge Mario Bergoglio) *santa in cammino*, da Carlos Ros, *Coraggio al femminile*. Secondo Teresa d'Avila sono quattro gli stadi dell'ascesa dell'anima (come scritto nella sua *Autobiografia*, cc. X-XXII): - *L'orazione di raccoglimento* quando avviene il "ritiro" dell'anima e delle sue facoltà dall'esterno nell'ascolto della Parola di Dio e, secondo gli usi del tempo, particolarmente nella considerazione della passione di Cristo. - *L'orazione di quiete*, quando la volontà umana è rimessa in quella di Dio, mentre le altre facoltà, quali la memoria, l'immaginazione e la ragione, non sono ancora sicure a causa della distrazione mondana. - *L'orazione di unione*, quando la presenza dello Spirito attrae in sé la volontà e l'intelletto, in un dono reciproco tra il Signore e la creatura, mentre rimangono "libere" solo l'immaginazione e la memoria. - *L'estasi*, quando tutta la vita è trasformata da questa esperienza: è la conclusione sia naturale, sia sopra-naturale.

2. 4. Teresa di Lisieux

Dopo santa Caterina da Siena e santa Teresa d'Avila la terza donna nominata dottore della Chiesa è *Teresa di Lisieux* o Teresa di Gesù Bambino, al secolo Teresa Martin (Alençon 1873 - Lisieux 1897), carmelitana scalza, beatificata nel 1923 da Pio XI, il quale l'ha canonizzata nel 1925; è stata poi proclamata dottore della Chiesa nel 1997 (nel centenario della morte) da Giovanni Paolo II; è protettrice tra l'altro delle missioni e compatrona di Francia (con santa Giovanna d'Arco). Della carmelitana di Lisieux è apparsa postuma *Storia di un'anima*. Al

centro di un dibattito non solo religioso, santa “Teresina” (cosiddetta per distinguerla da “Teresa la grande”, cioè d’Avila) è stata esaltata (da Jean Guitton a Giovanni Moioli, da Antonio Sicari a Gianni Gennari a Cistiana Dobner) e criticata (da Simone Weil a Ida Magli). A parte ciò, la sua è stata la teologia della “piccola via”, ovvero della “infanzia spirituale”, per cui santa Teresina invita a ricercare la santità non nelle grandi azioni, ma negli atti quotidiani compiuti (ecco il punto) per amore di Dio. Per questo si è parlato di “piccola azione” (Jihad Melaouf), di “via della fiducia e dell’amore” (Jacques Philippe), di “grandezza della piccolezza” (Jacques Gautier), di “elogio della debolezza” (André Louf), e conseguentemente di “fascino della santità” (Gianni Gennari), di esistenza come “vivere d’amore” (Michele Borriello) e “in sintonia con il suo tempo” (Cristiana Dobner), addirittura (ecco un altro punto estremamente significativo) solidale con l’esperienza di chi non crede.

3. 2. Due figure emblematiche

Altre teologhe che significativamente rappresentano lo sviluppo della presenza femminile nella riflessione e nella vita potrebbero a legittimamente essere citate, ci limitiamo a segnalarne due emblematiche, cioè la medievale Marguerite Porete e la moderna Edith Stein.

3. 1. Marguerite Porete

Marguerite Porete (Hennegau 1250/1260 - Parigi 1310) morì bruciata sul rogo per eresia per aver rifiutato di togliere dalla circolazione il suo libro *Lo specchio delle anime semplici* e per aver rifiutato di ritrarre le sue idee. *Lo specchio delle anime semplici* è strutturato come un dialogo fra tre personaggi allegorici: Amore, Anima e Ragione; tutti e tre sono personaggi femminili: l’Amore viene nominata “dama”, dama d’amore per Dio; la Ragione incarna il regime della mediazione (sia come concatenamento razionale, sia come ragione discorsiva, contrapposta all’intelletto intuitivo); l’Anima è l’espressione dell’autrice stessa. In questa opera la Porete distingue due Chiese: la grande composta

dalle anime semplici, annientate in Dio, e la piccola, formata dalle gerarchie ecclesiastiche. Ponendosi non contro, ma sopra quest'ultima, la Porete non chiede che anime perfette prendano il posto della Chiesa gerarchica, ma che quest'ultima si apra nella forma del riconoscimento e dell'accettazione al più che proviene dalle anime che hanno con Dio un rapporto assolutamente libero.

Tale superiorità risiede nella coincidenza tra ciò che sono e ciò che fanno le anime annientate in Dio. L'Anima fa scrivere questo libro alla Porete, per rendere vicino Colui che è così lontano e così vicino allo stesso tempo, ovvero Dio (il libro è dunque visto come un'immagine in grado di creare una circolarità e un reciproco scambio tra vicino e lontano). La semplicità dell'anima annientata, non divisa in sé stessa ma ricongiunta con Dio, si consegna alla fine, registrato il fallimento del libro stesso come mediazione, al silenzio: ma, in mezzo, c'è l'opera scritturale di Margherita Porete, che si configura come una *filosofia mistica* di prim'ordine.

L'amore professato dalla Porete tende a rendere relativo ogni contenuto determinato. L'anima semplice poretiana deve smettere di "amare-per", diventare essa stessa Amore. La volontà tende a volere ogni cosa, ma per anelare all'Intero deve non desiderare più nulla; così distaccandosi da tutto, diventa in realtà essa stessa il Tutto. Dialetticamente, l'amore infinito può realizzarsi solamente nel rifiuto del possesso vacuo degli enti: si tratta sia di sacre reliquie, che di virtù morali. Distaccandosi dall'amore preso in considerazione, l'anima diventa l'Amore stesso. L'Anima a questo punto non ama più per, ma si è trasformata nell'Amore stesso che vuole il tutto, non seguendo più niente. La sovrabbondanza d'Amore conduce l'Anima al superamento dell'Amore stesso. Chi è riuscito a dialettizzare l'amore "senza perché" nel non-amore- ossia a realizzare l'Amore assoluto, l'identità con l'Uno non ha più bisogno né di pregare, né di cercare. Chi cerca ricade nella distinzione tra soggetto ed oggetto; chi prega persegue un fine.

3. 2. Edith Stein

Edith Stein poi Teresa Benedetta della Croce (Breslavia 1891 - Auschwitz-Birkenau 1942) è stata canonizzata nel 1998 da Giovanni Paolo II, il quale l'anno successivo l'ha proclamata compatrona dell'Europa (insieme con santa Caterina da Siena e santa Brigida di Svezia).

Nel 1922 avviene la sua conversione al cattolicesimo; divenne poi carmelitana scalza. Fra le opere ricordiamo: *La struttura della persona umana* del 1932, e *Essere finito e essere eterno* del 1936 per una filosofia cristiana *sui generis*.

Sulla base della "indagine fenomenologica della persona umana" elabora una "antropologia filosofica" all'insegna della dimensione trascendente: sia in senso orizzontale, in quanto la persona trascende se stessa per accogliere l'altro, sia in senso verticale, in quanto apertura all'Assoluto. Una sua frase sintetizza bene il suo atteggiamento "Stare davanti a Dio per tutti": non a caso Marco Paolinelli (docente di filosofia all'Università Cattolica di Milano e carmelitano scalzo, originario di Ancona) l'ha posta a titolo di un suo libro su *Il Carmelo di Edith Stein*.

4. Teologhe italiane contemporanee

4. 1. Adriana Zarri

E veniamo alla teologa posta nel titolo: *Adriana Zarri* che ci permette di fare riferimento al panorama italiano, che si va sempre più arricchendo di teologhe impegnate a livello *accademico e militante*. Già questa duplice indicazione dice del cammino fatto; fino a poco tempo fa era inimmaginabile che potessero esserci in Italia delle donne *docenti di teologia*, autrici di opere teologicamente importanti e non meno importanti di quelle di teologi, anzi per tanti aspetti più innovative e sollecitatrici di inediti percorsi culturali ed esistenziali, ecclesiali e sociali; non solo: fino a poco tempo fa era inimmaginabile che potessero esserci nel mondo cattolico delle donne teologhe impegnate nel dibattito contemporaneo con una libertà di pensiero e di espressione

di grande significato in rapporto sia alla comunità dei fedeli, sia al magistero ecclesiale.

Di questa libertà, vissuta (e pagata) in prima persona, ha dato efficace testimonianza *Adriana Zarri* (San Lazzaro di Sovena in provincia di Bologna 1919 - Grotte di Strambino in provincia di Torino 2010), che è stata, oltre che teologa, anche giornalista e scrittrice, pluripremiata (Testimone del tempo, Premio Matilde di Canossa, Premio Minerva, Premio Iginio Giordani). La sua fu una *teologia antitradizionalista* che ha preso posizioni anche in contrasto con la gerarchia ecclesiastica. “Donna monaco”, la Zarri non ha mai trascurato l’impegno anche pubblico. A sfondo autobiografico è il volume: *Con quella luna negli occhi*. Tra le sue opere possiamo ricordarne due, i cui titoli offrono alcune significative definizioni del suo pensiero: *Teologia del probabile* (1967) e *Teologia del quotidiano* (postuma 2012). Alcune frasi emblematiche della Zarri: “Dio è più grande del nostro cuore”; “Quando chiediamo ci è sempre dato, anche se non ci è dato quello che a noi sembra la cosa giusta”; “La nostra cultura è del fare, non dell’accoglienza. Fare, fare, fare... e invece c’è un lasciar fare”.

4. 2. Altre teologhe italiane

A questo punto, torna utile almeno un cenno ad alcune *teologhe italiane viventi*. Segnaliamo anzitutto *Cettina Militello*, autrice tra l’altro de *Il sogno del Concilio* (2010); a questa teologa è stato dedicato un volume di saggi in suo onore con un titolo che sintetizza bene il suo impegno: *Passione per la teologia*; il volume è curato di Clara Aiosa e Fabrizio Bosin (2016). Sul Concilio ha scritto anche *Marinella Perroni* nel volume (in collaborazione con Hervé Lagrand) dal titolo: *Avendo qualcosa da dire. Teologhe e teologi rileggono il Vaticano II* (2014). Sul femminismo ha scritto *Simona Segoloni Ruta*, *Tutta colpa del Vangelo. Se i cristiani si scoprono femministi* (s. d.). Sul sacerdozio femminile ha scritto *Cloe Taddei Ferretti* nel volume *Anche i cagnolini. L’ordinazione delle donne nella Chiesa Cattolica* (2014). Infine vorrei segnalare due

temi che sono emblematici della condizione umana e che sono stati affrontati con sensibilità femminile in due recentissimi volumi: quello di *Cristina Simonelli: Provvisorieta* (2016) e quello della già citata *Adriana Valerio: Misericordia* (2016).

Oltre la qualità delle pubblicazioni delle teologhe, un altro segnale risulta importante per capire il cammino compiuto: è il fenomeno dell'*Associazione teologica femminile* che a sua volta può incentivare tale percorso, che è, insieme, di ricerca scientifica e di visibilità pubblica; ci riferiamo all'Associazione femminile europea per la ricerca teologica (AFERT) e al Coordinamento teologhe italiane (CTI), nonché alla presenza nell'ambito dell'Associazione italiana per gli studi di filosofia e teologia (AISFET).

5. Chiesa e questione femminile

5. 1. La Chiesa e le donne

A questo punto, vorremmo dire che quello teologico è uno degli ambiti che, per certi aspetti, rivela meglio la difficoltà che le donne hanno trovato e trovano per affermarsi. Senza dimenticare che proprio il cristianesimo ha riconosciuto la dignità della donna, è pur da dire che concretamente anche nella Chiesa si è perpetuato un atteggiamento critico nei loro confronti.

A parte il *Vangelo di Tommaso* (considerato apocrifo), dove Simone Pietro diceva che “le donne non sono degne della Vita”, paradigmatica è la concezione di *san Paolo*: è emblematica dell'ambivalenza, che si ritroverà lungo la storia della Chiesa con la proclamazione di “sante” e con la caccia alle “streghe”. Tra questi due poli si colloca la posizione della donna “comune”, la quale si trova in una posizione di soggezione e subordinazione sia nei confronti dell'uomo che delle istituzioni.

Quella delle donne è, quindi, nella Chiesa una storia lunga che sostanzialmente ricalca la situazione di sempre; questa non viene scalfita dalla presenza di alcune figure femminili che rompono con lo stereotipo della marginalità e della emarginazione femminile: infatti, si tratta

in prevalenza di mistiche, tanto che (ha detto Luisa Muraro) “ben prima della borghesia progressista fu Dio che s’incaricò di alfabetizzare le donne, almeno le sue amiche preferite”. Dunque, la canonizzazione di non poche donne testimonia l’attenzione della Chiesa per la santità femminile, eppure il contesto non modifica la tradizionale considerazione della donna e (come è stato anche recentemente documentato) una sostanziale misoginia, che non ha nulla da invidiare a quella antica e a quella moderna. Di una “svolta” si può parlare con riferimento al Concilio ecumenico Vaticano II e non tanto per quello che dice esplicitamente riguardo alle donne, quanto per il clima di rinnovamento ecclesiale che esso porta e che - ecco il punto - finisce anche per coinvolgere le donne cattoliche.

5. 2. Chiesa e femminismo

Al riguardo ha ben sintetizzato la cosa Marinella Perroni. In un articolo apparso su “ItalianiEuropei” (2011, n. 4). Questa teologa ha anzitutto sottolineato la “estraneità della Chiesa cattolica ufficiale alle istanze veicolate dai movimenti femministi”, ricordando le parole del cardinale Rafael Merry del Val (1865-1930), nei *primi decenni del Novecento*: “Non si dia mai la parola alle signore benché rispettabili e pie. Se alcuna volta i vescovi crederanno opportuno di permettere un’adunanza di sole signore, queste parleranno sotto la presidenza e la sorveglianza di gravi persone ecclesiastiche”. Queste parole, con cui il porporato riteneva forse di perpetuare il monito paolino sul silenzio delle donne nell’assemblea liturgica, marcano la distanza della chiesa dalle donne. A queste invece aveva prestato attenzione il filone democratico cristiano dell’Opera dei Congressi con la richiesta esplicita di organizzazione femminile (1904).

La Perroni aggiunge: “ancora nel 1963, quando, durante la seconda sessione del Concilio ecumenico Vaticano II, il cardinale belga Léon-Joseph Suenens si è pubblicamente domandato: «Ma dov’è qui l’altra metà del genere umano?», soltanto pochi dei vescovi presenti erano

forse in grado di intuire la portata storica di quella questione. A partire dalla terza sessione conciliare, però, un piccolo drappello di donne cattoliche, sia pure solo in qualità di *osservatrici*, è stato chiamato a partecipare ai dibattiti assembleari e, nel corso dell'ultima sessione, ha preso *parte attiva ai lavori di alcune commissioni*". Ad ogni modo, "molto le donne cattoliche devono a quel Concilio, anche se in realtà i padri conciliari non hanno prestato precisa attenzione a quanto già da molti decenni scuoteva il mondo e le chiese". La Perroni evidenzia che "l'intersezione tra evento conciliare, con tutto quello che ha comportato la sua *preparazione* e che sta comportando la sua *ricezione*, e movimenti femministi; l'intersezione tra rinnovamento dell'ecclesio-logia e istanze delle donne, tra riconoscimento della *soggettualità laicale e nuove pratiche femminili*, tra le quali va annoverato a pieno titolo l'esercizio del magistero teologico": questa complessa e lungimirante rete di intersezioni si è rivelata come l'avvio di una nuova stagione, che ha portato all'"accesso delle donne allo studio e all'insegnamento accademico della teologia e al loro inserimento a pieno titolo nella vita ecclesiale".

Dunque, a partire da quelle 23 donne che hanno partecipato al Vaticano II si è avuta una prima apertura, che non poteva non tradursi in un impegno teologico ed ecclesiale da parte delle donne. Tanto più che in quegli stessi anni (immediatamente successivi al Concilio si assiste a una serie di movimenti di contestazione; con riferimento all'Italia si può ricordare la contestazione degli operai (l'autunno caldo), degli studenti (il sessantotto) e delle donne (il femminismo). Nella nuova temperie culturale non mancano donne credenti che fanno sentire la loro voce, in particolare a proposito di alcune iniziative legislative come quelle per il divorzio e per l'aborto. E le donne più impegnate fanno sentire la loro voce anche in dissenso con la gerarchia ecclesiastica; pensiamo, per esempio, a Adriana Zarri.

5. 3. *Alcune prospettive*

A parte ciò, appare opportuno segnalare alcuni fatti che segnalano i progressi fatti e permettono di aprirci al futuro in termini che, senza dimenticare quanto cammino c'è ancora da compiere, inducono a pensare che si stia affermando anche in campo ecclesiale una nuova cultura antropologica ma non in chiave androcentrica. Dunque, non è senza significato che per la prima volta nella storia della Chiesa una donna sia diventata rettore magnifico di una Università Pontificia: ci riferiamo a Mary Melone della Congregazione delle Suore francescane Angeline che nel 2014 è stata eletta rettore della Pontificia Università "Antonianum". Vogliamo poi segnalare la recente nascita di una rivista intitolata "Donne Chiesa Mondo", coordinata da Lucetta Scaraffia: si tratta del mensile de "L'Osservatore Romano" che si fa apprezzare per tante ragioni, non ultima la capacità di rinnovare il femminismo (al riguardo, vorremmo segnalare nel numero 49 alle pagine 3-9 l'intervista di Catherine Aubin alla pensatrice Camille Froidevaux-Metterie dal titolo "Un vero mutamento antropologico").

Infine, con riferimento al *femminismo cristiano*, vorrei ricordare due figure di donne, anzi due coppie coniugali. Ci riferiamo anzitutto a Gianna Agostinucci Campanini, la quale si misurò con la questione femminile nel volume *Donna tra storia e profezia* che riunisce una serie di scritti prodotti e divulgati tra il 1966 e il 1990; la Agostinucci è stata una delle più interessanti figure di donne-intellettuali della Chiesa post-conciliare, per il suo vasto impegno negli ambiti della famiglia, delle problematiche educative; ebbene, questa donna impegnata, forte, ispirata, sensibile e coltissima testimonia in modo non eclatante quella stagione vivace e creativa, seppur travagliata, del "femminismo cristiano", che ha visto nell'autrice, senza dubbio alcuno, una delle più significative protagoniste. Ma della Agostinucci vorremmo ricordare anche un altro volume (*Matrimonio ed esistenza cristiana* che raccoglie scritti coniugali elaborati tra il 1970 e il 1990 insieme con il marito, il filosofo, storico e sociologo Giorgio Campanini: ci sembra importante

questa esperienza coniugale che anticipa silenziosamente aspetti del cosiddetto postfemminismo, mostrando un nuovo stile di spiritualità coniugale e familiare, fatto non solo di affetto e interessi comuni ma anche di fecondo scambio intellettuale.

Su questa lunghezza d'onde va ricordata un'altra coppia di intellettuali: Giulia Paola Di Nicola e Attilio Danese. Nel volume *Uguaglianza e differenza*, la Di Nicola avanza (nel 1988) la categoria di "reciprocità uomo-donna" per una nuova proposta di femminismo cristiano, e con il marito, filosofo personalista, ha scritto, oltre a *Il maschile e la teologia*, vari volumi dedicati alla coniugalità: *Amici a vita: la coppia tra scienze umane e spiritualità*, *Lei e lui: comunicazione e reciprocità*, *Le ragioni del matrimonio*, *Sposarsi perché*. Queste opere a quattro mani sono una ulteriore dimostrazione di come la collaborazione uomodonna possa essere feconda per ripensare il maschile e il femminile in un'ottica che non è di contrapposizione né di integrazione, ma proprio di interazione, che produce un vicendevole arricchimento.

BIBLIOGRAFIA

Chiesa e donne

Lucetta Scaraffia, in dialogo con Giulia Galeotti, *La Chiesa delle donne*, Città Nuova, Roma 2015; Adriana Valerio, *Donne e Chiesa. Una storia di genere*, Carocci, Roma 2016; Benedetta Zorzi, *Al di là del "genio femminile". Donne e genere nella storia della teologia cristiana*, Carocci, Roma 2014; Adriana Valerio, *Madri del Concilio. Ventitré donne al Vaticano II*, Carocci, Roma 2012; Lucetta Scaraffia, *Dall'ultimo banco. La Chiesa, le donne e il Sinodo*, prefaz. di Corrado Augias, Marsilio, Venezia 2016.

Magistero ecclesiale e donne

Giovanni Paolo II, *Mulieris dignitatem*, lettera enciclica, 1997; *La dignità della donna. Scritti di Giovanni Paolo II sulla questione femminile*, a cura di Maria Michela Nicolais, postfaz. di Angela Ales Bello, Lavoro, Roma 1998.

Donne e teologia

Luisa Muraro, *Il Dio delle donne*, prefaz. di Grazia Villa, Il Margine, Trento 2012 (Margherita Porete, Simone Weil, Angela da Foligno, Erty Illesum, Giuliana di Norwich, Cristina Campo); Cristiana Dobner, *Fare Teresa fare Diotima. Donne pensanti pratiche XVI e XXI secolo*, OCD, Roma 2006; Adriana Valerio, *Le ribelli di Dio. Donne e Bibbia tra mito e storia*, Feltrinelli, Milano 2014; Aa. Vv., *Donne e teologia. Bilancio di un secolo*, a cura di Cettina Militello, EDB, Bologna 2004; Marinella Peroni e Sandra Mazzolini, *Teologhe: in quale Europa?*, Effatà, Cantalupa 2008; Cettina Militello, *Volte e storie. Donne e teologia in Italia*, a cura di Maria Agnese Fortuna, Effatà, Cantalupa 2009; *Teologhe in Italia. Indagine su una tenace minoranza*, a cura di Sergio Tanzarella e Anna Corfora, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2010.

Gianna Agostinucci Campanini, *Donna tra storia e profezia. Percorsi di riflessione sul femminile (1966-1990)*, AVE, Roma 2010; Ead. e Giorgio Campanini, *Matrimonio ed esistenza cristiana. Scritti coniugali*, AVE, Roma 2012.

Giulia Paola Di Nicola, *Uguaglianza e differenza. La reciprocità uomo-donna*, Città Nuova, Roma 1998; Ead. e Artilio Danese, *Il maschile e la teologia*, EDB, Bologna 1999; Ead. - Id., *Amici a vita: la coppia tra scienze umane e spiritualità*, Città Nuova, Roma 1997; Effatà, Cantalupa 2000; Ead. - Id., *Lei e lui: comunicazione e reciprocità*, Effatà, Cantalupa 2001; Ead. - Id., *Le ragioni del matrimonio*, Effatà, Cantalupa 2006; Ead. - Id., *Sposarsi perché*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2014.

Armando Matteo, *La fuga delle quarantenni. Il difficile rapporto delle donne con la Chiesa*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012; Giuliana Sgrena, *Dio odia le donne*, Il Saggiatore, Milano 2016; Paolo Ercolani, *Contro le donne. Storia e critica del più antico pregiudizio*, Marsilio, Venezia 2016; Aldo Cazzullo, *Le donne erediteranno la terra. Il nostro sarà il secolo del sorpasso*, Mondadori, Milano 2016

Teologhe dal medioevo all'età contemporanea

Sante dottori

Antonio Royo Marin, *Tre donne sante dottori della Chiesa: Teresa d'Avila, Caterina da Siena, Teresa di Lisieux*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007.

Ildegarda di Bingen, *Come lucido specchio: Libro dei meriti di vita*, di Luisa Ghiringhelli, Mimesis, Milano 2013; *Il libro delle opere divine*, Mondadori, Milano 2014; *Libro delle creature. Differenze sottili delle nature diverse*, Carocci, Roma 2011; e *Ordo virtutum. Il cammino di anima verso la salvezza*, Gabrielli, San Pietro in Cariano 1999).

Maria Teresa Fumagalli Beonio Brocchieri, *In un'aria diversa. La sapienza di Ildegarda di Bingen*, Mondadori, Milano 1992; Lucia Tancredi, *Idelgarda. La potenza e la grazia*, Città Nuova, Roma 2009; Annalisa Terranova, *Ildegarda di Bingen: mistica, visionaria, filosofa*, Il Cerchio, Rimini, 2011; Cristina Siccardi, *Ildegarda di Bingen mistica e scienziata*, Paoline, Torino 2012; Giovanna Arleder e Anna Maria Canopi, *Santa Ildegarda di Bingen: teologa, artista, scienziata*, Velar, Bergamo 2014.

Caterina da Siena, *Dialogo della Provvidenza ovvero Libro della divina Dottrina*, a cura di Maria Adelaide Raschini, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007; ESD, Bologna 2011; *Lettere*, a cura di Giuseppe Di Ciaccia, ESD, Bologna 2011.

Alfredo Scarciglia, *Santa Caterina dialoga con Dio Padre misericordioso*, Cantagalli, Siena 2000; Edgarda Ferri, *Caterina da Siena*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001

Teresa d'Avila, *Il Castello interiore*, a cura di Letizia Falcone, Paoline, Alba 1976; *Il libro della mia vita*, Nemo, Milano 2013.

Dizionario di Santa Teresa, a cura di Tomas Alvarez, OCD, Roma 2016; Aa. Vv., *Introduzione alla lettura di Santa Teresa di Gesù: Ambiente storico e letteratura teresiana*, a cura di Alberto Barrientos, OCD, Roma 2005; Giovanni Moioli, *L'esperienza cristiana in Teresa di Gesù. Note introduttive*, Glossa, Milano 1998; *Teresa e l'humanum* (Congresso internazionale teresiano 2015), OCD, Roma 2016; Rosa Rossi, *Teresa d'Avila*, Editori Riuniti, Roma 1993; 2015; Otger Steggink, *Senza amore... tutto è niente. Affettività e vita spirituale in santa Teresa di Gesù*, LEV, Città del Vaticano 1999; Elisabetta Reynaud, *Teresa d'Avila, la donna che ha detto l'indicibile di Dio*, Paoline, Milano 2001; Luigi Borriello e Giovanna della Croce, *Temi maggiori di spiritualità teresiana*, OCD, Roma 2005; Juan Antonio Marcosa, *Mistica e sovversiva. Teresa di Gesù. Le strategie retoriche del discorso mistico della Santa di Avila*, OCD, Roma 2006; Julie Kristeva, *Teresa mon amour*, Donzelli, Roma 2008; Papa Francesco (Jorge Mario Bergoglio), *Teresa d'Avila, santa in cammino*, Città Ideale, Prato 2016; Carlos Ros, *Teresa d'Avila. Coraggio al femminile*, Paoline, Milano 2012; Id., *Teresa di Gesù. Vita, messaggio, attualità della Santa di Avila*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2016.

Teresa di Lisieux, *Storia di un'anima*, Città Nuova, Roma 2000; Queriniana, Brescia 2007; San Paolo, Cinisello Balsamo 2015; OCD, Roma 2015.

Giovanni Muioli, *Fiumi di grazie. Gli scritti di Teresa di Gesù Bambino e del Volto santo*, OCD, Roma 2010; Jean Guittou, *Il genio di Teresa di Lisieux*, SEI, Torino 2001; René Laurentin, *Teresa di Lisieux. Vita e attualità*, Queriniana, Brescia 1997; Antonio M. Sicari, *La teologia di santa Teresa di Lisieux dottore della Chiesa*, 1997; Gianni Gennari, *Teresa di Lisieux. Il fascino della santità. I "segreti" di una "dottrina" ritrovata*, Lindau, Torino 2012; Cristiana Dobner, *Eco creante. Teresa di Lisieux. In sintonia con il suo tempo*, Marietti, Milano 2008; Ead., *Il segreto di un archivio. Teresa di Lisieux e il nonno materno*, OCD, Roma 2013; Ead., *Rapida come volo di colomba. La simbolica in s. Teresa di Gesù Bambino*, OCD, Roma 2004; Jacques Gauthier, *La grandezza della piccolezza. La spiritualità di Teresa di Lisieux*, Paoline, Milano 2014; Jacques Philippe, *La via della fiducia e dell'amore. La "piccola via" di Teresa di Lisieux*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2015; Michele Borriello, *Vivere d'amore. Teresa di Lisieux*, Ancora, Milano 2016; Jihad Mealouf, *La piccola azione di Teresa di Lisieux. Entrare nella misericordia di Dio*, Segno, Tavagnacco 2016; Luisa Muraro, *Lingua e verità in E. Dickinson, Teresa di Lisieux, I. Compton Burnett*, Libreria delle Donne, Milano 1995; André Louf, *Elogio della debolezza. Bernardo di Clairvaux e Teresa di Lisieux*, OCD, Roma 2016.

Altre teologhe dal medioevo alla modernità

Marguerite Porete, *Lo specchio delle anime semplici*, pref. di Romana Guarnieri, commento di Marco Vannini, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994; *Lo specchio delle anime semplici*, Sellerio, Palermo 1995.

Edith Stein, *La donna. Il suo compito secondo la natura e la grazia*, Città Nuova, Roma 1987; *La donna. Questioni e riflessioni*, OCD, Roma 2010; *Scientia crucis*, OCD, Roma 2011; *Natura, persona e mistica*, a cura di Angela Ales Bello, Città Nuova, Roma 1997.

Aa. Vv., *Edith Stein. Donna in ascolto e dialogo*. OCD, Roma 2005; Laura Cantò, *Sguardo essenziale. Antropologia e teologia in Edith Stein*, OCD, Roma 2015

Mary Daly, *La Chiesa e il secondo sesso*, Rizzoli, Milano 1982; *Al di là di Dio padre. Verso una filosofia della liberazione delle donne*, Editori Riuniti, Roma 1990; *Quintessenza*, Venexia, Venezia 2005.

Adriana Zarri, *La Chiesa nostra figlia*, La Locusta, Vicenza 1962; *Impazienza di Adamo. Ontologia della sessualità*, Borla, Torino 1964; *Teologia del probabile*, Borla, Torino 1967; *Nostro Signore nel deserto. Teologia e antropologia della preghiera*, Cittadella, Assisi 1991; *Teologia del quotidiano*, Einaudi, Torino 2012; *Con quella luna negli occhi*, Einaudi, Torino 2014 (autobiografico).

Altre teologhe

Teologhe straniere (teologia femminista)

Elizabeth Green, *Al crocicchio delle strade. Teologia femminista all'inizio del XXI secolo*, in Aa. Vv., *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, a cura di Rosino Gibellini, Queriniana, Brescia 2003; Elizabeth Johnson, *La ricerca del Dio vivente*, Fazi, Roma 2012.

Alcune teologhe italiane

Cettina Militello, *Il sogno del Concilio*, EDB, Bologna 2010; Aa. Vv., *Passione per la teologia, Saggi in onore di Cettina Militello*, a cura di Clara Aiosa e Fabrizio Bosin, Effatà, Cantalupa 2016; Marinella Perroni e Hervé Lagrand, *Avendo qualcosa da dire. Teologhe e teologi rileggono il Vaticano II*, Paoline, Milano 2014; Simona Segoloni Ruta, *Tutta colpa del Vangelo. Se i cristiani si scoprono femministi*, Cittadella, Assisi ; Cloe Taddei Ferretti, *Anche i cagnolini. L'ordinazione delle donne nella Chiesa Cattolica*, Gabrielli, San Pietro in Cariano 2014; Benedetta Zorzi, *Al di là del "genio femminile". Donne e genere nella storia della teologia cristiana*, Carocci, Roma 2014; Cristina Simonelli, *Provvisorietà*, EMP, Padova 2016; Adriana Valerio, *Misericordia nel cuore della riconciliazione*, Gabrielli, San Pietro in Cariano 2015.

DONNE E SCIENZA

(DA SANTA CATERINA DI ALESSANDRIA
A RITA LEVI MONTALCINI)

Premessa

Prosegue con questo incontro la rassegna intitolata “*Le donne tra pensiero e testimonianza*”, un modo non scontato per celebrare la *patrona di Camerata Picena*, Santa Caterina di Alessandria d’Egitto, una santa fra il III e il IV secolo che può essere considerata *un’icona della condizione femminile e della violenza sulle donne*. Per ciò l’aver abbinato la festa patronale alla *Giornata internazionale per la eliminazione della violenza sulle donne* indetta dall’ONU mi sembra un collegamento interessante, tanto più che l’una e l’altra, celebrate il 25 novembre, cadono nel mese di novembre il cui terzo giovedì è dedicato per iniziativa dell’UNESCO alla *Giornata Mondiale della Filosofia*, e santa Caterina è protettrice (tra l’altro) degli studi filosofici. Con questa rassegna intendiamo operare una sintetica ricognizione della *presenza femminile* dal punto di vista culturale ed esistenziale attraverso alcuni incontri dedicati al pensiero femminile dall’antichità alla contemporaneità; dopo la filosofia e la teologia ci occupiamo della scienza.

1. Le donne e la scienza

1. 1. Un percorso difficile

Se la strada per giungere a una presenza delle donne in campo filosofico e teologico è stata difficile, quella per affermarsi in ambito scientifico lo è stata in misura anche maggiore, perché gli *stereotipi* non erano semplici da superarsi, così che fino alla fine dell’800 donne e scienza era un binomio raro. Si può allora parlare di secoli di esclusione e di emarginazione, di misconoscimento e di subalternità, e ciò era dovuto principalmente a due cause: il “sessismo ideologico” e il “riduzionismo

metodologico” che a livello di mentalità popolare (e non solo) ancora perdurano. Tuttavia si è fatto ormai chiaro che si tratta di pregiudizi, tanto che nel '900 è rintracciabile una *svolta*, per cui alle molteplici definizioni del 900 possiamo aggiungere quella di “secolo delle donne” anche dal punto di vista scientifico, nel senso che nel secolo XX si è cominciato a realizzare un crescente riconoscimento e inserimento. Il nuovo secolo, poi, addirittura preannuncia il “*sorpasso*” delle donne sugli uomini anche nell’ambito della scienza: il che porterà a un vero e proprio protagonismo delle scienziate; c’è tuttavida augurarsi che questo si realizzi all’insegna della integrazione e interazione, tali da produrre una *sinergia* tra ricercatori uomini e donne.

Se teniamo presente che questa presenza delle donne in campo scientifico si accompagna (come abbiamo visto) a quella in campo filosofico e teologico, nonché (come vedremo) in campo sociale, si può comprendere perché un giornalista, Aldo Cazzullo, abbia significativamente intitolato un suo recente volume *Le donne erediteranno la terra* e non meno significativamente lo abbia sottotitolato *Il nostro sarà il secolo del sorpasso*. Fin dall’inizio afferma: “Comincia il tempo in cui le donne prenderanno il potere. Lo stanno prendendo. E ‘potere’ non è una parola negativa; dipende dall’uso che se ne fa. Le donne ne faranno un uso migliore degli uomini. Li salveranno. Le donne erediteranno la terra. Questo sarà il loro secolo: il secolo del sorpasso della femmina sul maschio... E non sarà soltanto un cambio di genere; sarà un modo diverso di fare le cose” (p. 3). E più avanti precisa tra l’altro: “non è solo per la genialità che le donne erediteranno la terra. O forse è per la loro particolare forma di genialità: la più adatta ai tempi. Le donne erediteranno la terra perché sono le più attrezzate a prevenire i grandi rischi e a cogliere le grandi opportunità che abbiamo di fronte” (p. 48). Non solo: “le donne erediteranno la terra perché sono determinate e non arroganti; o comunque lo sono meno degli uomini, perché sanno dissimulare l’arroganza con l’ironia. Perché hanno una grande capacità di concentrazione, anche su fronti diversi” (p. 49),

“perché non perdono quasi mai la speranza” (p. 51). Detto questo, proviamo a ripercorrere sinteticamente il difficile cammino delle donne nell’ambito della scienza.

1. 2. Nell’età antica, medievale e moderna

Malgrado le difficoltà incontrate, non mancano le donne che hanno dato importanti contributi allo sviluppo della scienza. La storia ci tramanda i nomi di alcune famose scienziate. Ce ne furono una ventina nell’*antichità*, solo una decina nel *medioevo*, nell’*età moderna* oltre 140 con un crescendo che è di per sé eloquente.

Fra le *matematiche* dell’*antichità* va ricordata *Ipazia* (370-415 d. C.), figlia del matematico e filosofo Teone; fu a capo di una scuola platonica di Alessandria d’Egitto frequentata da molti giovani; fu uccisa barbaramente da monaci, per motivi di potere o forse perché la sua genialità matematica poteva essere considerata indice di empietà in una donna. (Su *Ipazia* e *S. Caterina di Alessandria* vedi *supra* la *Premessa*) Nell’*età moderna* ricordiamo: *Sophie Germain* (1776-1831), che fu una riconosciuta esperta di teoria dei numeri e di fisica, e *Sofia Kovaleskaja* (1850-1891), che fu professore all’Università di Stoccolma

Fra le *astronome* vanno ricordate: *Caroline Herschel* (1750-1848) che insieme al fratello William iniziò lo studio fisico del cielo, occupandosi di quello sfondo di stelle fino allora considerato poco più di uno scenario su cui si muovevano i pianeti; ai due si deve lo studio delle nubi interstellari, la scoperta di regioni apparentemente prive di stelle, che oggi sappiamo essere regioni ricche di polveri che ci nascondono le stelle retrostanti, e lo studio della distribuzione delle stelle sulla volta celeste; *Maria Mitchell* (1818-1889) che fu la prima famosa astronoma americana, docente di astronomia al Vassar College e direttrice di quell’Osservatorio, che ha preso il suo nome.

Fra le *naturaliste* primeggia *Ildegarda di Bingen* (1098-1179), monaca benedettina, proclamata da Benedetto XVI dottore della chiesa (che abbiamo già ricordato tra le filosofe e le teologhe).

1. 3. Donne e scienza nel '900

Fra le *matematiche* è da segnalare *Emmy Noether* (1882-1935), fondatrice dell'algebra moderna.

Fra le *fisiche* e le *chimiche* vanno ricordate: *Marie Sklodowska Curie* (1867-1934), premio Nobel per la fisica nel 1903 e per la chimica nel 1911, *Lise Meitner* (1878-1968), ebrea, premio Nobel per la chimica nel 1935, scoprì il fenomeno della fissione nucleare e fu la prima donna ad avere una cattedra universitaria di fisica in Germania, poi per le leggi razziali si trasferì a Stoccolma; madre della bomba atomica, rifiutò di andare a lavorare alla bomba negli Stati Uniti; *Emmy Noether* (1882-1935), ebrea, fu definita da Einstein "il più grande genio creativo matematico da quando l'istruzione superiore è stata aperta anche alle donne"; per le leggi razziali si trasferì negli Stati Uniti; *Rosalind Franklin* (1920-1958), ebrea, studiò la struttura de DNA e scoprì la struttura a doppia elica, ne parlò con il collega Watson, il quale pubblicò prima di lei i risultati e per questo ricevette il Nobel; *Milena Maric* (1875-1948), prima moglie di Einstein e sua collaboratrice nel 1905; *Hedy Lamarr* (1914-2000) fu per anni la donna più bella di Hollywood ma anche la madre del sistema di frequenze su cui si basano i telefoni cellulari, A queste sei studiose è stato dedicato recentemente un bel libro della giornalista Gabriella Greison intitolato *Sei donne che hanno cambiato il mondo. Le grandi scienziate della fisica del XX secolo.*

Altre *fisiche* da ricordare sono: *Marie Goepfert Mayer* (1906-1972), che ricevette premio Nobel per la fisica nel 1963 per la sua teoria sui "numeri magici" che determinano la stabilità degli atomi; *Wu Chieng-Shiung* (1913-1997), che fu professore di fisica alla Columbia University, scopritrice della non conservazione della parità nelle interazioni deboli. Infine segnaliamo: *Irene Curie* (1897-1956) figlia dei coniugi Curie e premio Nobel per la chimica nel 1935 insieme con il marito Frederic Joliot.

Fra le *astronome* segnaliamo: *Henrietta Swan Leavitt* (1868-1921),

che scoprì la relazione che lega il periodo di variazione di luce di una classe di stelle variabili dette “Cefeidi” al loro splendore assoluto, facendo di questa classe di stelle uno dei migliori mezzi per la determinazione delle distanze delle galassie; *Anne Cannon* (1863-1941), cui si deve la classificazione degli spettri di più di 225. 000 stelle; il risultato del suo lavoro è raccolto nel poderoso catalogo “Henry Draper” (dal nome del finanziatore dell’opera) che è ancora oggi largamente consultato; *Antonia Maury* (1866-1952), che scoprì alcune caratteristiche degli spettri stellari, che permettevano di stabilire lo splendore assoluto di una stella, e quindi - misurato lo splendore apparente - risalire alla distanza, anticipando di almeno due decenni il metodo di determinazione delle distanze dal semplice studio dello spettro. È da aggiungere che oggi nel campo dell’astronomia le studiose sono più di 2000

Fra le *astrofisiche* vanno ricordate *Cecilia Payne Gaposchkin* (1890-1979), iniziatrice dei metodi di studio delle atmosfere stellari e della determinazione della loro composizione chimica; *Beatrice Tinsley* (1941-1981), che fu iniziatrice dello studio dell’evoluzione chimica della Galassia. E’ da aggiungere che oggi sono numerosissime le astrofisiche di fama internazionale che guidano gruppi di ricerca nei più svariati campi, dalla fisica stellare alla cosmologia. Si può stimare che in tutto il mondo rappresentino dal 25 al 30% di tutti gli astronomi e astrofisici.

Altrettanto numerose sono le scienziate nel campo delle *scienze biologiche* e delle *scienze mediche*, alcune insignite di premio Nobel.

Anche nel campo delle *scienze umane* la presenza femminile è significativa.

Tra le *psicologhe e psicoanaliste* citiamo: *Anna Freud* (1895-1982), *Melanie Klein* (1882-1960), per la psicoanalisi infantile, e *Mary Calkins Whiton* (1863-1930), primo presidente donna dell’Associazione Psicologica Americana (l’Università di Harvard aveva rifiutato di concederle la laurea perché era una donna!).

Fra le *antropologhe* citiamo: *Ruth Fulton Benedict* (1887 - 1948),

autrice di *Modelli di cultura*; Margaret Mead (1901- 1978), autrice di: *Maschio e femmina*, *Il mondo del bambino*, *Antropologia una scienza umana*.

1. 4. Una icona scientifica del '900

Se dovessimo segnalare un solo nome per le scienziate del '900 non esiteremmo a indicare *Marie Sklodowska Curie*, perché fu (per così dire) la *donna dei primati*: fu infatti la prima donna in Francia a fare un dottorato; fu la prima donna insignita del Nobel (nel 1903 insieme con il marito Pierre); fu la prima donna professore alla Sorbona; fu la prima persona ad avere ricevuti due Premi Nobel (il secondo da sola nel 1911); fu l'unica scienziate ad avere la figlia e il genero (la figlia Irene e il genero Frederic Joliot) entrambi suoi allievi a ricevere il Nobel; fu la prima donna a essere sepolta al Pantheon di Parigi. Qui piace ricordare che la Curie fu in Italia nell'estate del 1918 a guerra ancora in corso su invito di Vito Volterra (Ancona 1860-Roma 1940) per esaminare le sorgenti radioattive del nostro Paese.

Dunque la figura della Curie può ben rappresentare tutte le donne che si sono dedicate alle scienze e con risultati rilevanti. Oggi in ogni campo del sapere le *ricercatrici universitarie* superano il 50%, con punte del 80% nelle facoltà umanistiche, del 60% in quelle di scienze biologiche, dal 30 al 40% nelle scienze biologiche, più del 50% nelle scienze matematiche, mentre sono ancora al di sotto del 20% in facoltà come ingegneria e agraria. Occorre peraltro aggiungere che, sebbene oggi i contributi delle donne alla scienza vengano riconosciuti, resta il fatto che le scienziate per emergere devono generalmente lavorare di più dei loro colleghi e devono ancora superare numerosi *pregiudizi*, che, contrariamente a quanto si crede, sono maggiori nei paesi anglosassoni che non in quelli latini. Per incoraggiare le ragazze che decidono di studiare e lavorare in campo scientifico il secondo martedì di ottobre si celebra l'Ada Lovelace Day (dal nome della matematica prima programmatrice di computer al mondo), giornata internazio-

nale dedicata ai successi ottenuti dalle donne in ambito scientifico, ingegneristico, matematico e tecnologico.

Segnaliamo ora alcune curiosità sull'*assegnazione del Nobel*. Quaranta donne hanno ricevuto il Nobel tra il 1901 e il 2010: diciassette di queste in campo fisico, chimico e medico. Le scienziate che hanno vinto il *Premio Nobel* sono oggi una ventina su un totale di 500 premiati. Nel 2009 cinque donne vincono il Premio Nobel: *Ada E. Yonath* per la chimica, *Elizabeth H. Blackburn* e *Carol W. Greider* per la medicina, *Elinor Ostrom* per l'economia (prima donna per l'economia) e *Herta Muller* per la letteratura. La ripartizione in percentuale dei Nobel femminili è la seguente: 1% fisica, 2,6% chimica, 5% medicina, 11% letteratura, e 12,5 % pace.

1. 5. Scienziate italiane

Nel 1700 *Maria Gaetana Agnesi* (1718-1799) fu la prima donna *matematica* ad essere chiamata a ricoprire una cattedra universitaria, all'Università di Bologna.

Fra le *matematiche* italiane di questo secolo ricordiamo *Cornelia Fabri* (1869-1915), fu la prima donna laureata alla Normale di Pisa; *Pia Nalli* (1866-1964) professore ordinario di analisi matematica all'Università di Cagliari e poi di Catania; *Maria Pastori* (1895-1975) ordinario di meccanica razionale all'Università di Messina; *Maria Cibrario Cinquini* (1905-1992), ordinario di analisi matematica a Cagliari e professore emerito dell'Università di Pavia. Ancora: *Lydia Monti* (1890-1993), *chimica*.

Di tre scienziate, che consideriamo emblematiche del ruolo delle donne nella scienza, parleremo più avanti: *Maria Montessori*, *Margherita Hack* e *Rita Levi-Montalcini*. Infine, tra le *scienziate viventi* ricordiamo: *Elena Cattaneo*, nominata senatrice a vita, *Fabiola Gianotti*, direttrice del CERN, *Samantha Cristoforetti*, astronauta.

1. 6. Scienziate marchigiane

Tra le scienziate marchigiane dal '700 al '900 ricordiamo: *Margherita Sparapani Gentili in Boccapadula*, nata a Camerino nel 1735 e morta a Roma nel 1820, si dedicò alle scienze naturali, e fece parte dell'Accademia dell'Arcadia con il nome Semira Epireense; *Maria Montessori*, nata a Chiaravalle di Anconanel 1870 nel e morta in Olanda nel 1952, fu tra le prime tre donne laureate in medicina; educatrice e scienziate dell'educazione; *Edmea Pirani*, nata a Ascoli Piceno nel 1899 e morta a Bologna ne 1978, laureata in medicina si è dedicata alla pediatria; è stata vice presidente del MWIA; *Alessandra Nibbi*, nata a Porto San Giorgio nel 1923 e morta a Oxford nel 2007, è stata archeologa e eggitologa; *Agar Sorbatti*, nata a Loro Piceno, laureata a in ingegneria nel 1923, è stata la prima donna ingegnere nelle Marche e la settima nel Regno d'Italia,

Tra le viventi, ricordiamo: *Francesca Faedi* di Fano (40 anni), astronoma; *Chiara Daraio* di Ancona (39 anni) laureata in ingegneria all'Università Politecnica delle Marche, e dedita all'astronautica e alla fisica; *Emanuela Palmerini* di Urbino (30 anni), oncologa; *Angela Pluchinotta* di Pesaro (35 anni), biologa e ecologa.

Infine citiamo il Progetto "Donna e scienza. Il valore della diversità di genere nella scienza" per favorire una maggiore presenza delle donne nel mondo scientifico: è co-promosso dall'Università di Camerino con il contributo del MIUR.

2. Tre scienziate emblematiche

2. 1. Maria Montessori: la bellezza cosmica tra scienza e educazione

Maria Montessori nacque a Chiaravalle di Ancona nel 1870 e morì a Noordwikin Olanda nel 1952. Figlia di Alessandro Montessori, emiliano, e di Renilde Stoppani (originaria di Monte San Vito nelle Marche), e nipote di Antonio Stoppani (autore del *Bel Paese*, sacerdote e naturalista).

Fu una delle prime tre donne in Italia laureate in medicina. Elaborò un metodo educativo che porta il suo nome e che è fondato su quat-

tro pilastri: l'educando come soggetto di autoeducazione, l'educatore come osservatore dello sviluppo del bambino, per il quale predispone l'ambiente e il materiale: l'ambiente su misura del bambino, il materiale brevettato per lo sviluppo del bambino. Dunque il Metodo Montessori vuole essere un metodo scientifico finalizzato alla liberazione del bambino, che, secondo la Montessori, era stato fino ad allora una "pagina bianca" e un "cittadino dimenticato", mentre è un "embrione spirituale", "padre dell'uomo", suo maestro e educatore, per cui l'obiettivo è il superamento della "pedagogia nera", cioè di un rapporto adulto-bambino strutturalmente violento, a favore di uno sviluppo che porti il bambino alla "conquista della autonomia" e l'adulto alla "scoperta del bambino", permettendo a entrambi di rapportarsi in termini di libertà, per cui si può non disattendere la richiesta che il bambino rivolge all'adulto: "Aiutami a fare da me", in questa richiesta di indipendenza da acquisire sta il "segreto del bambino" che è da riconoscere come persona in atto (e non in astratto) e cittadino a pieno titolo (e non in potenza).

Ricordiamo infine che la Montessori fu più volte candidata al Premio Nobel. Le è stato dedicato un cratere sul pianeta Venere. Prima e unica donna italiana cui è stata dedicata nel 1990 una banconota (£ 1000). Le è stato dedicato anche un francobollo commemorativo nel 2007 (e in altri Paesi).

Ma veniamo alla *prospettiva antropologica* che caratterizza tutta l'opera della Dottoressa, precisando che tale preoccupazione antropologica si presenta con alcune *peculiarità*, che contribuiscono a connotare in modo originale la sua posizione. Innanzi tutto, è da evidenziare che *l'approccio* all'antropologia si caratterizza nella Montessori per essere, sì, scientifico ma anche filosofico e religioso. Possiamo aggiungere che il tema dell'uomo è affrontato non in astratto, ma a partire da quelle *particolari condizioni* in cui l'umanità non è ancora riconosciuta e rispettata completamente, vale a dire le condizioni della donna, dell'operaio, del disabile e del bambino.

Ed è all'*infanzia* che la Montessori ha legato il suo nome, avendo ad essa prestato un'attenzione divenuta nel tempo totalizzante, in quanto l'infanzia viene considerata non semplicemente un'età della vita umana, bensì il luogo privilegiato per cogliere la *condizione umana*, e per fissare la logica del suo *sviluppo*. In questa ottica la questione dell'infanzia si configura come la questione antropologica *tout court*, in quanto pone a ben vedere il problema della *natura umana*, e lo pone non come determinazione di uno *stato originario*, cui tornare;, bensì come *traguardo* verso cui tendere. Ecco perché l'antropologia montessoriana riserva tanta importanza al ruolo della pedagogia, intesa come "aiuto alla vita", cioè come contributo alla persona affinché realizzi il proprio sviluppo normale.

In questo senso, si può affermare che l'antropologia montessoriana è finalizzata all'avvento di un *nuovo umanesimo*, dalla Montessori presentato come una inedita indicazione di ciò che l'uomo deve fare per essere all'altezza dei compiti cui di volta in volta è chiamato, e che al momento attuale sono decisamente nuovi a causa dell'alto sviluppo scientifico, tecnico e tecnologico, che l'uomo stesso ha prodotto. Da qui il concetto di "*Supernatura*", e l'imperativo a costruirla per rispondere alle sfide della nuova situazione epocale, in cui l'uomo si trova, e che, attualmente, è caratterizzata da un *gap* tra lo sviluppo tecnoscientifico e lo sviluppo etico-spirituale. Pertanto, non ha nulla di nostalgico l'umanesimo prospettato dalla Montessori; si tratta, infatti, di un'impostazione affatto inedita, che viene presentata senza cedimenti al moralismo e al velleitarismo, ma indicando chiaramente e concretamente quali siano le condizioni per l'avvento di un tale umanesimo.

Ne consegue che la riflessione sull'infanzia e sulla sua educazione è tutt'altro che una questione settoriale, ha invece la portata di un discorso complessivo sulla persona umana, come appare chiaramente nell'idea di *missione cosmica*, alla quale l'uomo è chiamato, per cui occorre farne il creatore di una *Supernatura*, e questa può realizzarsi a condizione che si attui una rinnovata alleanza tra natura e umanità.

A tal fine la Montessori ha richiamato l'importanza di un valore che, invece, è stato finora trascurato: quello della *fratellanza*; tanto che se ne è parlato come del "principio dimenticato", rispetto ai principi di libertà e eguaglianza, che peraltro si possono conciliare proprio grazie alla *fratellanza*. Questa è qualcosa di più della cooperazione, giacché fa riferimento alla struttura stessa della persona prima ancora che al suo impegno operativo, ha, cioè, una valenza ontologica più che funzionale. Ebbene, ci sembra che verso un tale ideale abbia puntato la Montessori, la quale appare, quindi, come espressione non tanto della modernità (liberale o libertaria ovvero egualitaria o egualitarista) quanto di una postmodernità, che guarda all'uomo senza discriminazione alcuna, rivendicando l'unità della specie umana, la possibilità che essa sia solidale in termini rispettosi delle differenze di genere, di generazioni e di genealogie.

Da qui l'imperativo che scaturisce dalla riflessione montessoriana: coniugare la rivendicazione dell'*unità* con la salvaguardia del *pluralismo*, a cominciare da quello individuale, nella consapevolezza che la pari *dignità* della persona umana, se non vuole essere una mera enunciazione, deve essere riconosciuta e rispettata nelle *diversità* personali e relazionali. Queste diversità (da non confondere con le disuguaglianze, che sono sempre da combattere e che sono incompatibili con la dignità umana e con il perseguimento del bene comune) configurano il pluralismo come condizione per un effettivo personalismo.

Ecco, dunque, il carattere essenziale della *nuova antropologia* secondo la Montessori: il riconoscimento che gli uomini appartengono ad un'unica razza, quella umana, e che le diversità loro proprie costituiscono una ricchezza, per cui sono chiamati a operare insieme per la costruzione di una civiltà propriamente umana. Tale è la civiltà se è in grado di rendere l'uomo all'altezza dei rinnovati compiti che l'attendono, e che la sua stessa natura gli indica; infatti, è la natura stessa dell'uomo ad orientare, quando non è ostacolata, in direzione di una *espansività*, che porta a connotare come *educazione cosmica* la forma-

zione a cui l'uomo deve dedicarsi. Dunque, la Montessori va qui ricordata come una *donna scienziata*, che ha elaborato la *scienza dell'infanzia* e la *scienza dell'educazione*: il che significa aver elaborato una concezione antropologica ed etica, oltre che psicologica e pedagogica.

Qui vorrei presentare la Montessori riguardo a un tema, quello della *bellezza*, che permette una interessante rilettura del pensiero montessoriano. Al tema della bellezza la Montessori non ha dedicato alcuna specifica opera, così come non ha riservato una specifica trattazione alla educazione estetica; non solo: anche la pur estesa bibliografia sulla Montessori non sembra aver prestato attenzione a questo aspetto; eppure non esiterei a dire che quello della bellezza è questione che, per quanto indirettamente, attraversa gli scritti montessoriani, per cui ci pare legittimo affermare che nell'opera montessoriana è presente un ricco *messaggio di bellezza*, con cui torna utile confrontarsi oggi.

Infatti, nella Montessori l'idea di bellezza non ha solo un significato *estetico*, ma anche *noetico* ed *etico*, e nel tenere unite queste tre dimensioni la Montessori offre una inedita idea di *bellezza* collegata alla *verità* e al *bene*. Infatti, la Montessori - teoricamente e praticamente - è assertrice di una concezione organica della bellezza, considerata oltre che nella sua dimensione artistica anche e soprattutto in quella cognitiva e sociale. Si può pertanto affermare che la bellezza entra nella concezione montessoriana nella sua valenza autentica e complessa; infatti, tutti gli aspetti della pedagogia montessoriana (*il bambino, l'insegnante, la scuola*) si caratterizzano in termini di bellezza, se sono correttamente intesi. Riportiamo alcune citazioni per esemplificare.

Ne *La mente del bambino* la Montessori scrive: "Il *bambino* ci si mostra come la più grande e consolante meraviglia della natura. Noi ci troviamo al cospetto di un essere da considerare non più indifeso, simile ad un vuoto ricettivo che aspetta di essere riempito con la nostra saggezza, ma un essere la cui dignità aumenta nella misura in cui noi lo consideriamo colui che costruisce la nostra stessa mente (...) la più grande meraviglia dell'universo: l'essere umano".

È evidente in questa affermazione che la Montessori rovescia il tradizionale modo di intendere la bellezza del bambino, in quanto essa è legata alla sua dignità di persona umana: persona non in potenza ma in atto, addirittura fondamento delle altre età della vita, per cui il bambino viene anche definito “padre dell’adulto” o (come in *Il cittadino dimenticato*) “padre dell’uomo” o “lavoratore che produce l’uomo”. In *Il segreto dell’infanzia* invitava a “meditare perché il bambino, che chiude in sé il segreto della nostra natura, divenga il nostro maestro”. Al riguardo vorremmo far nostra l’osservazione che Mauro Laeng ebbe a fare al Congresso internazionale di Chiaravalle del 2000 su *Maria Montessori e il XXI secolo*: “Per la educatrice il bambino è portatore di una sanità e di una bellezza intrinseca, che non deve essere guastata da false aggiunte”.

Anche l’insegnante deve essere bello, di una bellezza che esprime la consapevolezza del suo compito, che non è quello di costruire il bambino, bensì di farsi cooperatore del bambino costruttore dell’uomo. In questa ottica siamo agli antipodi del maestro “faccendiere”, come lo ha definito la Montessori. Al riguardo Scocchera (in *Maria Montessori, una storia per il nostro tempo*) ricorda quanto la Montessori desiderasse che l’insegnante “fosse fiero, attraente, elegante”, superando la “condizione di cittadino depresso, impaurito e dimesso”.

In *Come educare il potenziale umano* la Montessori dichiara che “le scuole dovrebbero essere istituzioni che aiutano la bellezza, perché la bellezza è un indice di condizioni sane. Buone condizioni di vita producono la bellezza e ottenere questa armonia è uno degli scopi del metodo Montessori”.

Dunque nella Montessori non c’è una concezione meramente estetica o, peggio, estetizzante della bellezza, bensì una concezione che lega la bellezza al bene e al vero. Dunque, la bellezza cui la Montessori fa riferimento è una bellezza *non estrinseca*, nel senso che si *aggiunge* estrinsecamente in modo decorativo, bensì *intrinseca*, nel senso che è costitutiva di persone e cose, quando sono viste nella loro peculiarità

e nella loro relazione; in questa ottica potremmo usare per la bellezza montessoriana la definizione di “ontologica”, senza però attribuire al termine una valenza metafisica, ma solo per evidenziare che essa è propria di persone e cose, quando sono considerate le une e usate le altre nella loro condizione di “normalità” o di “normalizzazione”.

Si potrebbe allora dire che la bellezza cui la Montessori fa riferimento è una bellezza non “*cosmetica*”, bensì “*cosmica*”, non s’iscrive nell’orizzonte dell’*avere*, bensì dell’*essere*: è - potremmo dire - la rivelazione dell’*ordine*, che caratterizza la realtà, per cui - come ha sintetizzato Augusto Scocchera in *Maria Montessori, una storia per il nostro tempo* - “ogni cosa, ogni parte, è abbracciata dall’altra e soltanto la loro relazione o il loro legame dà significato a ciascuna di esse”.

Ebbene, in questa dimensione di connessioni si colloca la relazione del bambino con la realtà. Al riguardo la Montessori non ha esitato a parlare di *amore*, precisandone il significato; così si esprime ne *Il segreto dell’infanzia*: “può infatti considerarsi come un amore per l’ambiente quell’impulso irresistibile che nel corso dei periodi sensibili unisce il bambino alle cose. Non si tratta del concetto che si ha comunemente dell’amore indicando con tale parola un sentimento emotivo: è un amore d’intelligenza, che vede, osserva e amando costruisce. Quell’ispirazione che spinge i bambini ad osservare si potrebbe chiamare, con un’espressione dantesca, *intelletto d’amore*”. Alla luce delle considerazioni montessoriane si potrebbe riscrivere il platonico mito di Eros come mito di Eros-Logos che dalla bellezza è suscitato in senso *estetico* riguardo all’*armonia* e all’*equilibrio*, in senso *teoretico* riguardo all’*ordine* e all’*esattezza*, e in senso *etico* riguardo alla *concentrazione* e all’*amore*.

Proprio questa triplice valenza anima l’idea di “*educazione cosmica*”, cui la Montessori ha riservato una crescente importanza, e che è caratterizzata dal senso della *relazione organica* che si coniuga con il *rispetto antropologico*, il *rigore scientifico* e la *responsabilità etica*, e potremmo dire che queste quattro categorie (relazione, rispetto, rigore e respon-

sabilità) sono le condizioni perché si possa cogliere il complesso senso della bellezza per la Montessori.

3. 2. Margherita Hack: il fascino cosmologico tra scienza e fede

Margherita Hack nacque a Firenze nel 1922 e morì a Trieste nel 2013. Laureata in fisica si dedicò agli studi di astronomia nonché di astrofisica e a divulgare la conoscenza in questi campi. Si è sempre professata atea (è stata presidente dell'Unione Atei e Agnostici Razionalisti); è stata animalista e vegetariana, ha condotto numerose battaglie politiche e sociali; è stata diverse volte eletta ma ha poi rinunciato all'incarico. Ha ricevuto molteplici cittadinanze onorarie, tra cui quella di Castelbellino nelle Marche. Le è stato dedicato un asteroide dall'Unione Astronomica Internazionale. È stata - come ha scritto Umberto Veronesi - l'icona del pensiero libero e dell'anticonformismo”.

Come scienziata, è stata una studiosa straordinaria, in quanto ha coniugato insieme il *rigore della ricerca* e la *capacità di divulgazione*; un personaggio di cui non si può non apprezzare il forte *spirito critico e libero*, unito a *grande schiettezza* ed *altrettanta simpatia*: si può essere in accordo o in disaccordo con le sue idee sulla vita e sulla religione, ma con lei torna sempre utile confrontarsi.

Qui intendiamo presentare e discutere alcune sue tesi relative al *rapporto scienza e fede* esposte nel recente volume *Il mio infinito* (pubblicato dall'editore Dalai nel 2011) nel quale la Hack propone le sue *riflessioni di scienziata atea* su *Dio, la vita e l'universo*, com'è precisato fin dal sottotitolo. La stessa Hack nell'*Introduzione* precisa che con questo libro ha inteso “raccontare brevemente come si è evoluta la nostra capacità di leggere il cielo, scoprendo, con l'aumentare e raffinarsi delle conoscenze, quali nuove domande sono emerse quali vecchie risposte sono entrate in crisi, ampliando sempre di più le *frontiere dell'infinito*” (pp. 7-8).

Riguardo al *rapporto scienza-fede*, la Hack, nel capitolo conclusivo dedicato alla *ipotesi Dio* (pp. 200-206), afferma che “la *scienza* sviscera

le cause piccole e grandi di quello che c'è, non il *perché* c'è. Non spiega, né potrà mai spiegare perché c'è l'universo, perché c'è la vita. Ed è qui che subentra la *fede* per alcuni. Quei perché, per i credenti, trovano una risposta nell'ipotesi che esista un creatore” (p. 200); invece chi non accetta la fede non ritiene necessaria alcuna spiegazione. Fin qui la differenza. “Ma - aggiunge la Hack - tanto il credente che il non credente non possono dimostrare scientificamente l'esistenza o la non esistenza di Dio. Si tratta in ambedue i casi di fede, di risposta a bisogni personali diversi. In questo senso scienza e fede possono benissimo convivere”: lo scienziato non credente “crede nella materia e nelle sue forze intrinseche, senza altri fini”, mentre lo scienziato credente “crede che quelle forze intrinseche della materia obbediscano a una volontà e a un Bene superiore. Le due ipotesi sono perfettamente equivalenti, anche se diametralmente opposte”, e “la distanza dei due approcci emerge in tutta la sua forza quando ci si confronta sui temi della nascita della vita e dell'universo” (pp. 201-203).

Al riguardo la Hack si chiede: “è più sorprendente immaginare un Dio babbo amorevole (...) o un padre severo (...) o un Dio che è allo stesso tempo padre e madre (...), oppure immaginare che una materia eterna abbia la naturale proprietà di originare dalle particelle elementari tutto ciò che esiste? Di certo (risponde) è più gratificante e rassicurante per la nostra coscienza il ‘racconto’ di una creazione che acquista senso perché inserita in un disegno superiore, piuttosto che un immenso ‘organismo’ nato forse da imprevedibili fluttuazioni quantistiche nel vuoto” (p. 203). E la Hack propende per questa seconda impostazione, che così riassume: “dall'energia alla vita, alla mente che si interroga sulla vita” (p. 203). Ribadito che le *due “ipotesi”* (quella del credente e quella del non credente) “sono equidistanti ed equivalenti e rivelano l'impossibilità di rispondere in maniera esauriente e condivisa al perché c'è la vita, l'universo e non il nulla” (p. 203), la Hack aggiunge che “ateo e credente possono anche *dialogare*, a patto che - puntualizza - ambedue siano “*laici*”, nel senso che rispettano le

credenze o le fedi dell'altro senza volere imporre le proprie" (p. 202).

Ebbene, proprio in nome della *laicità* si possono avanzare delle *osservazioni* in merito ad alcuni giudizi della Hack. A cominciare da quello di *infantilismo* rivolto ai credenti: "chi non accetta la fede ritiene che il credere in Dio sia un modo infantile di spiegare tutto ciò cui la scienza non è in grado di dare risposte, e nasca dal bisogno di avere un sostegno, una guida, qualcuno che ci spieghi qual è il senso dell'esistenza. A riprova dell'infantilismo del credente la Hack ricorda che il 'divino' nella vita degli uomini si è andato via via attenuando con l'aumentare della conoscenza, col progredire della scienza e della comprensione dei fenomeni" (p. 201; cfr. anche p. 161).

Riteniamo che sia *poco laico* un tale atteggiamento nei confronti dei credenti, i quali, d'altra parte, potrebbero *rovesciare il giudizio*, per cui verrebbe da dire (utilizzando lo schema precedente) che il non credere in Dio è un modo infantile di evitare di porsi problemi, cui la scienza non è in grado di dare risposte, e nasce dal bisogno di sicurezza, che porta a restringere il campo di interrogazione; e, a riprova dell'infantilismo del non credente, si ricorda che il "divino" nella vita degli uomini è una costante, che non scompare con l'aumentare della conoscenza. Pertanto l'accusa di *infantilismo* può essere rivolta sia a chi accetta la fede, sia a chi non l'accetta, perché non sta nel credere o nel non credere, bensì nel modo in cui si crede o non si crede. A parte ciò, la cosa migliore sarebbe quella di non ricorrere alla nozione di infantilismo, anche perché è infantile dare dell'infantile a chi la pensa diversamente.

Un'altra convinzione discutibile è quella secondo cui "lo scenario cosmologico cui aderisce il non credente richiede più *'coraggio'* della ragione" (p. 203). Riteniamo che, ancora una volta, venga espresso un tipo di valutazione *poco laica*, definendo i non credenti più coraggiosi dei credenti. D'altronde, anche in questo caso, l'accusa potrebbe essere rovesciata, sostenendo che occorre più coraggio al credente per tenere la ragione aperta alla fede che al non credente per tenerla chiusa

dentro la scienza. A parte ciò, la cosa migliore sarebbe quella di non chiamare in causa il coraggio per quest'ordine di problemi.

Infine, un'ulteriore osservazione riguarda le *domande* che l'universo suscita: esse possono essere distinte con la Hack in "due grandi categorie: "quelle che sembrano oggi domande a cui è impossibile rispondere, perché ci sono ostacoli fisici che sembrano insormontabili ma che non si può escludere un giorno possano essere superati" (p. 204) e "quelle che resteranno sempre senza risposta" (p. 203); tuttavia ciò non legittima la successiva affermazione della Hack, per la quale in questo secondo caso "*non ha senso* chiedersi il perché ma solo accettare come un dato di fatto la realtà in cui viviamo, prendendo atto che è così" (p. 203). Siamo del parere invece che, per quanto non abbiano senso scientificamente, queste domande possono avere un senso esistenziale. Ancora una volta appare *poco laico* non ammettere la pluralità di approcci e di reazioni di fronte all'universo.

Per tutto ciò riteniamo che siano da evitare valutazioni del tipo riportato, e che sia più produttivo esercitare invece la virtù del *rispetto*, che la stessa Hack considera condizione di *dialogo*. Per procedere in tale direzione, è indispensabile che, comunque sia concepito, lo scenario cosmologico venga percepito come "*affascinante*" (p. 203). Riteniamo che questa sia la parola-chiave: la Hack la usa per qualificare l'atteggiamento dei credenti e dei non credenti; ed in effetti lo scenario non è più o meno affascinante a seconda che si creda o non si creda: è affascinante per quelli che ne sanno cogliere il fascino. Le diverse posizioni, che poi gli scienziati assumono (si chiamino Margherita Hack o Antonino Zichichi), nulla aggiungono o tolgono alla loro capacità di avvertire come affascinante il mondo.

È questo che conta, perché il nutrire nei confronti dell'universo lo stupore o la meraviglia suscita interrogativi, mette in moto o incentiva la ricerca. Che, poi, l'interrogazione concluda solo nella individuazione di *significati*, ovvero vada oltre questi ponendosi domande di *sensu*, è questione da lasciare alle possibili opzioni di ciascuno, e sono

laicamente da rispettare. D'altra parte, per quanto riguarda la Hack, verrebbe da dire che è una scienziata "affascinante" non certo (come vorrebbe qualcuno) perché è atea o si dichiara tale, bensì perché è "affascinata" dall'universo, e proprio questo - sia detto *en passant* - ci pare un atteggiamento che ha valenza non solo scientifica ma (al di là del dichiararsi credenti o atei) anche religiosa.

Infine, vorremmo richiamare l'attenzione sulla distinzione tra *religiosità e confessionalità*; da quest'ultima è lontana la Hack (e lo testimoniano inequivocabilmente, tra l'altro, le critiche alla Chiesa), mentre ci sembra che non sia affatto lontana da una religiosità intesa come riconoscimento, consapevolezza che la scienza non può tutto. Ecco un aspetto che merita di essere esplicitato, vale a dire il fatto che la Hack *non cede allo scientismo*, almeno quando sostiene che, "visto che *nulla è provato in maniera incontrovertibile*, è lecito *interrogarsi* su tutto ciò che sappiamo dell'universo" (p. 157). Non solo: fin dall'inizio del libro, infatti, afferma che "probabilmente la scienza non riuscirà mai a far luce piena su quello *smarrimento* che appartiene al territorio irriducibile del *mistero dell'esistenza*" (p. 7), e più avanti sostiene che, "oggi, dopo questa lunga marcia alla conquista dei misteri del cosmo, si è fatta molto più forte la coscienza di quanto ancora ci è ignoto, e di quanto le domande che l'umanità si è sempre posta forse oggi come non mai sono vicine a una risposta, anche se molte resteranno avvolte dal *mistero*" (p. 45).

In proposito vale la pena di citare una pagina, che sintetizza efficacemente la posizione della Hack, la quale riconosce che il "continuo inseguirsi di ipotesi, suggerisce che a certi livelli la *moderna astrofisica* si nutre di *speculazioni quasi metafisiche*, soprattutto in fasi in cui dalle osservazioni disponibili non si riesce a trarre un quadro organico che risponda a tutte le impasse teoriche. Le domande senza risposta certa (...) sono tante, e contribuiscono a rendere il *mistero* dell'universo più intricato di quello di Dio - visto ovviamente non dall'interno dei dogmi dottrinari di una qualsiasi religione, ma con lo sguardo distaccato e

laico di *chi si interroga sulla necessità stessa del concetto di Dio*” (p. 154).

Al riguardo (e siamo al punto cruciale) la Hack fa una duplice affermazione. Anzitutto sostiene che “interrogarsi sull’origine, l’evoluzione e la fine dell’universo, sulla sua estensione, eternità o ciclicità, presenta forti analogie con le secolari speculazioni sulla natura di Dio (non solo quello cristiano). Ma (aggiunge) se i concetti-limite che affrontano *religione e astrofisica* hanno qualcosa *in comune*, la *differenza* la fanno gli strumenti di indagine, che nel caso delle leggi della fisica note o via via affinate e scoperte, danno la sensazione esaltante di toccare con mano la vita stessa di questo immenso organismo in cui siamo immersi” (pp. 154-155).

Tuttavia, più avanti la Hack, parlando delle *rappresentazioni scientifiche dell’universo* - quella *inflazionaria* e quella *evoluzionistica* - e averle giudicate arbitrarie e plausibili, propende per questa seconda: è “forse più plausibile”. Ebbene, “un universo infinito nel tempo e nello spazio deve postulare l’esistenza dell’*Energia*, che creerebbe le particelle elementari, da cui tutto il resto, dalla stelle alle forme di vita biologica che conosciamo sul nostro pianeta. Potremmo anche (scrive la Hack) sostituire alla parola *Energia* la parola *Dio*, senza attribuire a questo Dio nessuna delle prerogative che gli attribuiscono le varie religioni, ma solo una forma di energia che spiega tutto ciò che esiste” (pp. 160-161). Aggiunge la Hack che, “per quanto possiamo supporre, all’origine di tutto ci sono casuali, imprevedibili fluttuazioni di questa misteriosa entità che è l’energia, che quindi assume le funzioni di un dio creatore anche se a differenza di dio, l’energia è qualcosa di ben tangibile e misurabile. E da questa energia scaturirebbero anche esseri viventi come noi capaci di riflettere su se stessi e su tutto ciò che li circonda” (pp. 168-169).

Sia detto, *en passant*, dopo che energia e dio erano state scritte con l’iniziale maiuscola, ora sono scritte con l’iniziale minuscola, quasi a prendere le distanze da una considerazione religiosa della scienza. Nel contempo pensiamo che non sia senza significato il fatto che la Hack

scriva che le riflessioni “intorno al problema su cui tutti gli scienziati si arrovellano: l’universo è finito o infinito?” (p. 161) costituiscono riflessioni “ai confini della metafisica; e non sia casuale il fatto che frequentemente tornino parole come “mistero” ed “enigma” in riferimento all’universo, alla vita e alla mente.

1. 3. Rita Levi Montalcini: l’umanesimo planetario tra scienza ed etica

Rita Levi Montalcini nacque a Torino nel 1909 e morì a Roma nel 2012. Laureata in medicina, si dedicò interamente alla ricerca: nel 1986 ricevette il Premio Nobel per la medicina; nel 2001 fu nominata senatrice a vita della Repubblica italiana. Fu impegnata in campagne di interesse politico e sociale. Si dichiarava atea e libera pensatrice. Fu la prima donna ammessa alla Pontificia Accademia delle Scienze, e la prima donna a ricevere il Premio Max Weinstein. Fu anche socia nazionale dell’Accademia dei Lincei, e presidente onorario del Comitato nazionale di Bioetica. Numerose le lauree *honoris causa* conferitele, nonché alcuni dottorati di ricerca. Le è stato intitolato un asteroide. Molteplici le onorificenze italiane e estere, tra cui la Legion d’onore. Tra le cittadinanze onorarie che le sono state assegnate ricordiamo qui quella di Urbino. È stata - come ha scritto Primo Levi - “una piccola signora dalla volontà indomita e dal piglio di principessa”.

Accenniamo ora ad alcuni aspetti del suo pensiero. *Dal punto di vista antropologico*, secondo La Montalcini “sono da sottovalutare le qualità che portano al successo e alla supremazia, mentre sono da elogiare gli *individui* dotati di una profonda e acuta sensibilità, quelli che sanno dimenticarsi completamente nella contemplazione dell’universo e/o dedizione agli altri e che sono non ‘senza incrinature’, ma fanno errori e sono vulnerabili. Non è l’assenza di difetti che conta, ma la passione, la generosità, la comprensione e simpatia del prossimo, e l’accettazione di noi stessi con i nostri errori, le nostre debolezze, le nostre tare e virtù, così simili a quelle dei nostri ascendenti e discendenti. Spetta a ogni individuo il compito di costruire la propria scala di valori

e cercare di attenersi a quella, non al fine di ottenere un compenso in terra o in cielo, ma con l'obiettivo di godere ora per ora, giorno per giorno, della straordinaria esperienza di vivere" (*Abbi il coraggio di conoscere*, p. 206)

Per quanto riguarda specificamente le *donne*, la Montalcini sostiene che "il problema non è tanto o soltanto quello di restituire alla donna il senso della dignità di essere pensante e responsabile delle proprie azioni sul piano intellettuale e morale, quanto di valorizzare le enormi riserve di energia intellettuale inutilizzata da millenni" (*Abbi il coraggio di conoscere*, p. 111). La Montalcini riconosce che "in questi ultimi decenni, le donne hanno avuto, nel nostro e in altri Paesi ad alto sviluppo industriale, libero accesso a differenti settori. In campo scientifico, che è quello nel quale (scrive la scienziata) sono a diretta conoscenza, giovani ricercatrici hanno dato prova di capacità non inferiori a quelle maschili e di impegno anche maggiore" (ivi, p. 112).

Dopo aver affermato che "il perseguimento della verità impone il principio della *fratellanza* degli uomini e rifiuta le ideologie dei sistemi totalitari, che fomentano gli odi razziali" (*Abbi il coraggio di conoscere*, p. 181), la Montalcini precisa: "oltre agli immensi contributi che la scienza e la tecnologia possono oggi apportare per una migliore condizione di vita, deve essere preso in considerazione quello di gran lunga il più importante: la promozione di un'amicizia tra le popolazioni del pianeta basata su scambi di conoscenze e contatti reciproci. Soltanto così si può pervenire al superamento di differenze derivate da ostilità e intolleranze etniche" (ivi, p. 184). In un altro libro, la Montalcini afferma che "in questa fase così critica, nella quale sono in gioco la stessa sopravvivenza della nostra e di altre specie viventi, è imperativo ricorrere a un radicale cambiamento del modo di pensare e di vivere, usufruendo delle capacità raziocinanti, privilegio esclusivo dell'*Homo sapiens*" (*Tempo di mutamenti*).

Si pone allora il rapporto *scienza ed etica*. Al riguardo la Montalcini così si è espressa: "l'attività scientifica, in quanto attività umana, è

soggetta alla legge etica: la scienza non è un assoluto a cui tutto deve essere subordinato ed eventualmente sacrificato, compresa la dignità dell'uomo. Oggi chiunque abbia a cuore il destino dell'umanità - credenti e non credenti - è preoccupato per questa 'riduzione' e per questa subordinazione dei valori umani alla logica scientifica. Basti pensare al problema ecologico o al problema dell'energia nucleare" (*Abbi il coraggio di conoscere*, p. 195). Pertanto, chiarisce la Montalcini, "la vera questione, oggi più che mai, è di integrare la scienza all'interno di una cultura autenticamente umanistica" (*ibidem*), perché "il problema reale - lo ribadisco - non riguarda i poteri ed i rischi connessi alla conoscenza, ma al suo cattivo impiego" (*ibi*, p. 197).

Da qui l'affermazione secondo cui "dovere della società moderna è quello di continuare a perseguire la conoscenza del mondo che ci circonda e di noi stessi e di porre sotto controllo, a doppia mandata, tutti coloro, compresi gli stessi scienziati, che siano nella posizione di utilizzare quelle conoscenze" (*ibidem*). Dunque, "controllare e non proibire" (*ibi*, p. 199). Perciò, "a quanti ritengono che si debba arrestare l'avanzata del progresso scientifico si deve far presente che la conoscenza è il più alto privilegio degli appartenenti alla specie umana. Se non è pensabile, né accettabile arrestare il progresso della ricerca scientifica è tuttavia obbligatorio un controllo sull'uso e sulle modalità di applicazione delle scoperte scientifiche e tecnologiche" (*ibidem*).

In questo contesto, "il valore da salvaguardare è innanzitutto l'uomo, la sua dignità e la sua libertà e di conseguenza la possibilità di un futuro scientifico al servizio di questa stessa dignità e libertà" (*ibi*, p. 200), perché "la scienza è per l'uomo e non viceversa" (*ibi*, p. 201). Da qui la necessità di "commissioni di alta competenza scientifica, filosofica e religiosa che, pur rispettando la libertà dell'indagine scientifica, controllino le modalità di applicazione delle scoperte in base al principio che non tutto quello che la scienza può fare è lecito fare" (*ibi*, p. 202).

S'impone allora "un nuovo *umanesimo* nell'era digitale" di cui la

Montalcini tratta nel volume *Tempo di azione* (p. 69), dove la scienziata parla di “una nuova rivoluzione socio-culturale” (p. 74), che porti alla “connessione delle scienze umanistiche con quelle tecnico-scientifiche. Tale rivoluzione, già in atto, vede la fusione delle due culture: quella umanistica e scientifica” (p. 75) e comporta “regole di comportamento sociali impostate sulla base di una nuova etica edificata a misura di una società sempre più globale. Una elevata qualità di vita dovrà essere garantita a tutti gli esseri umani nel rispetto verso se stessi e nei confronti delle generazioni presenti e future” (p. 82).

Si vorrebbe aggiungere che il *nuovo progetto* indicato dalla Montalcini più che un *umanesimo* astratto o teorico o dottrinale è una *umanizzazione* concreta o pratica o processuale, nel senso che fa appello a buone pratiche di umanità, più che a grandi teorie di umanesimo. In ogni caso, c'è un ribaltamento rispetto alla impostazione tradizionale, perché non si va dall'umanesimo all'umanità, bensì dalla umanità all'umanesimo, che è pertanto all'insegna della conciliazione fra prassi e teoresi, fra arte e scienza: siamo oltre le due culture: umanistica e scientifica; siamo piuttosto in presenza di una sintesi: umanistica, scientifica e oggi dobbiamo aggiungere non solo di quella umanistica e scientifica, ma anche sociale e mediale, per limitarci a quelle che si sono imposte recentemente.

3. Conclusione

Per concludere, richiamiamo l'attenzione sulla impostazione, che accomuna a ben vedere le tre scienziate italiane: il fatto che sono sostenitrici di un umanesimo che non prescinde dalla scienza. Si potrebbe allora dire che sarebbe opportuno usare il termine di *cultura umanistica* non per indicarne il senso tradizionale (*una sola cultura*, quella classica, che si riferisce alla cultura letteraria, storica, filosofica, artistica), ma per indicare la cultura che ingloba, oltre la dimensione letteraria, pure quella scientifica (*le due culture*) e, superando le “due culture” comprende pure quella sociale (*le tre culture*). Addirittura si potrebbe

dire che anche la concezione delle “tre culture” andrebbe superata per parlare proprio di un umanesimo che si avvale degli apporti di una *pluralità di culture*, perché ogni cultura è umanistica a condizione che sia finalizzata all’uomo e alla sua umanizzazione.

A tal fine appare condizione imprescindibile, su cui in diverso modo insistono le tre scienziate italiane (altro aspetto che le accomuna), il superamento di alcuni pregiudizi: dal “razzismo” al “sessismo”, allo “specismo” a favore del “principio dimenticato” cioè la “*fratellanza*”, ma liberata dalla retorica e dal moralismo non meno che da identificazioni escludenti (a livello religioso, nazionale, lobbistico...). Non solo: appare fattore favorente l’esercizio del *libero pensiero*, rivendicato dalle tre scienziate (che si sono definite e sono state delle “libere pensatrici”), anche in un contesto di conciliazione di “*ragione e sentimento*”, in modo da andare oltre il “logocentrismo”, che finisce per configurare l’umanesimo in termini di “antropocentrismo”, o addirittura di “androcentrismo”, pur se ammantato di universalismo.

Per evitare questo torna opportuno l’esercizio non tanto o soltanto delle tradizionali “virtù forti”, ma anche e soprattutto di “*virtù deboli*” a partire dalla “mitezza”, che distinguiamo dalla “mansuetudine”: sono virtù deboli, ma per persone forti. Ciò permetterebbe di superare il “maschilismo” e il “femminismo” a favore di un umanesimo, la cui cifra è essenzialmente quella della *umanità*, intesa sia come appartenenza alla specie umana, sia come valenza comportamentale improntata a valori personali e sociali: in ogni caso, è un umanesimo che si identifica con la *vocazione* dell’uomo, intesa come *dignità e responsabilità*, e quindi come diritti e doveri nei confronti degli altri esseri viventi e nei confronti delle generazioni umane: passate, presenti e future.

In questo contesto, il contributo delle donne risulta essere insostituibile per cui - proprio a partire dalla scienza ovvero nella scienza in modo particolare - può essere realizzata una “*alleanza antropologica*” tra uomo e donna, in modo tale da lasciare alle spalle le varie forme di *antagonismo* maschile e femminile, e aprire ad un neoumanesimo,

che punta a mettere insieme uomini e donne, per collaborare alla costruzione di una idea di persona che coniuga uguaglianza e diversità, parità e differenze, senza che le diversità e le differenze si trasformino in diseguaglianze.

Ebbene, la scienza può costituire un luogo privilegiato per un *ethos condiviso*: umano, umanistico e umanizzante. Parafrasando Miguel de Cervantes, potremmo dire: “Se una persona (uomo o donna) sogna da sola, è solo un sogno. Se uomini e donne sognano insieme, è l’inizio di una nuova realtà”. A questa può contribuire la scienza, la filosofia e la religione, se ciascuna procede *juxta propria principia* e, insieme, secondo il *principium commune* che la persona umana è la strada della ricerca scientifica, della riflessione filosofica e della fede religiosa. Dalle donne teologhe, filosofe e scienziate - cui abbiamo fatto riferimento in questi incontri su “Donne tra pensiero e testimonianza” - provengono sollecitazioni diverse ma convergenti in direzione umana, umanistica e umanizzante.

BIBLIOGRAFIA

Biografie di donne scienziate

Ipazia, *Autorità scientifica autorità femminile*, Editori Riuniti, Roma 1992 (Ipazia comunità scientifica di Milano); Antonella Cagnolati e Sandra Rossetti (ed.), *Donne e scienza. Dall'esclusione al protagonismo consapevole*, Aracne, Roma 2015; Nicla Vassallo, *Breve viaggio tra scienza e tecnologia, con etica e donna*, Orthotes, Salerno 2015; Anna Grazia Lopez, *Scienza, genere, educazione*, F. Angeli, Milano 2015; Stefano Moriggi (ed.), *Dov'è la donna. Pensare l'arte e la scienza oggi*, Mimesis, Milano 2003.

Biografie di donne scienziate

Gabriella Greison, *Storie e vite di superdonne che hanno fatto la scienza*, Salani, Milano 2017 (20 storie); Ead., *Sei donne che hanno cambiato il mondo. Le grandi scienziate della fisica del XX secolo*, Bollati Boringhieri, Torino 2017; Maria Rosa Panté, *La scienza delle donne. Ricerche, teoremi e algoritmi al femminile*, Hoepli, Milano 2017 (storie di donne matematiche); Elisabetta Streckland, *Scienziate d'Italia. 19 vite per la ricerca*, Donzelli, Roma 2011; Luisella Seveso e Giovanna Pezzuoli (edd.), *100 donne contro gli stereotipi per la scienza*, Egea, Milano s. d.; Maria Luisa Agnese, *Il senso delle donne per le scienze*, Ed. "Corriere della Sera", Milano 2015; Mario Ciardi, *Marie Curie. La signora dei mondi invisibili*, Hoepli, Milano 2017; Augusto Scocchera, *Maria Montessori. Quasi un ritratto inedito*, La Nuova Italia, Scandicci 1990; Id., *Maria Montessori una storia per il nostro tempo*, ONM, Roma 1997.

Autobiografie di donne scienziate

Margaret Mead, *L'inverno delle more. la parabola della mia vita*, Mondadori, Milano 1977; Rita Levi Montalcini, *La clessidra della vita* (con Giuseppina Tripodi), Baldini Castoldi Dalai, Milano 2008; Ead., *Elogio dell'imperfezione*, Dalai, Milano 2011; Margherita Hack, *L'amica delle stelle... Storia di una vita*, Rizzoli, Milano 1998; Marco Alloni, *I piedi per terra. Dialogo con Margherita Hack*, ADV 2009; Id., *Il sole non è adesso. Dialogo con Margherita Hack*, Aliberti, Correggio 2012; Margherita Hack, *Sotto una cupola stella. Dialogo con Marco Santinello su scienza e etica*, Einaudi, Torino 2012; Ead., *Nove vite come i gatti. I miei primi novant'anni laici e ribelli* (con Federico Taddia), Rizzoli, Milano 2012; Ead., *Il perché non lo so. Autobiografia: parole e immagini*, Sperling & Kupfer, Milano 2013; Simona Cerrato, *L'universo di Margherita. Margherita Hack si racconta*, Scienza, Trieste 2015.

Opere di donne scienziate

Maria Montessori, *Educazione e pace*, Garzanti, Milano 1949; Opera Nazionale Montessori, Roma 2004; Ead., *La mente del bambino. Mente assorbente*, Milano, Garzanti 1952; Ead., *Come educare il potenziale umano*, Garzanti, Milano 1970, 1992; Ead., *Educazione per il mondo nuovo*, Garzanti, Milano 1970, 1991; Ead., *La formazione dell'uomo*, Garzanti, Milano 1970.



Tra le due fotografie corrono 90 anni: scattata nel 1927 la prima (tutti uomini e una sola donna) e nel 2017 la seconda (tutte donne e un solo uomo).

Ecco i partecipanti alla foto di *Bruxelles del 1927*: Prima fila, da sinistra: Irving Langmuir, Max Planck, Marie Curie, Hendrik Antoon Lorentz, Albert Einstein, Paul Langevin, Charles Eugène Guye, Charles Thomson Rees Wilson, Owen Willans Richardson. Seconda fila, da sinistra: Peter Debye, Martin Knudsen, William Lawrence Bragg, Hans Anthony Kramers, Paul Adrien Maurice Dirac, Arthur Holly Compton, Louis-Victor Pierre Raymond de Broglie, Max Born, Niels Bohr. Terza fila, da sinistra: Auguste Piccard, Émile Henriot, Paul Ehrenfest, Édouard Herzen, Théophile Ernest de Donder, Erwin Schrödinger, Jules-Émile Verschaffelt, Wolfgang Ernst Pauli, Werner Karl Heisenberg, Ralph Howard Fowler e Leon Brillouin.

Ecco i partecipanti alla foto di *Trento, 2017*: Prima fila, da sinistra: Cinzia Giannini, Anna Di Ciaccio, Guido Tonelli, Monica Colpi, Antigone Marino, Chiara La Tessa, Patrizia Cenci, Luisa Cifarelli, Beatrice Fraboni. Seconda fila, da sinistra: Simonetta Croci, Daniela Calvo, Lidia Strigari, Silvia Picozzi, Alessandra Gugliemetti, Alessandra Rotundi, Angela Bracco, Olivia Levrini, Speranza Falciano. Terza fila, da sinistra: Elisa Molinari, Marina Cobal, Roberta Ramponi, Francesca Vidotto, Silvana Di Sabatino, Silvia Tavazzi, Nadia Robotti, Clementina Agodi, Edwige Pezzulli, Sara Pirrone, Marta Greselin.

DONNE E SOCIETÀ

(DA SANTA CATERINA DI ALESSANDRIA A SANTA TERESA DI CALCUTTA)

Premessa

Concludiamo questa serie di incontri sulla presenza femminile nella storia, per rilevare che non solo dal punto di vista culturale (e più precisamente filosofico, teologico e scientifico), ma anche sul piano sociale la posizione della donna è stata caratterizzata per lungo tempo da marginalità ed emarginazione, da svalutazione e subordinazione, da inferiorità e subalternità. Occorre attendere, anche in ottica sociale, il '900 perché la situazione si modifichi, tanto che lo si può definire il secolo delle donne: oltre a ottenere il diritto di voto, le donne (dal punto di vista sociale) si vanno affermando come esponenti politiche, come imprenditrici, come dirigenti in vari campi. Per limitarci all'Italia, basterà ricordare che dal 2 giugno 1946 è in vigore il suffragio universale; che alcune donne furono elette all'Assemblea Costituente e parteciparono alla redazione del testo costituzionale; che alcune sono giunte a ricoprire rilevanti incarichi di rappresentanza (presidenza della Camera dei deputati e del Senato della Repubblica); che alcune sono state nominate ministri; che alcune (due per la precisione) sono state nominate senatrici a vita; che alcune ricoprono ruoli di primo piano all'interno di partiti e sindacati, di associazioni e movimenti, di organizzazioni e rappresentanze.

Questo ingresso delle donne nella vita della polis è importante in sé, perché è il legittimo riconoscimento della dignità della donna e delle sue potenzialità, ed ha anche una portata pratica, perché permette di avvalersi del contributo della donna nella gestione della cosa pubblica, e una portata simbolica, perché smentisce concretamente tutta una serie di pregiudizi inveterati nei confronti della donna. Si tratta di

una impostazione che certo va ulteriormente sviluppata, nel senso che siamo solo agli inizi di questa che può considerarsi una vera e propria rivoluzione, ma fin da ora si può affermare che si riconosce come essenziale la presenza delle donne nella progettazione e nella conduzione del Paese. E - bisogna aggiungere - l'Italia non è all'avanguardia né ai primi posti in tale riconoscimento sociale (cioè politico, economico, lavorativo, partitico, sindacale, imprenditoriale, ecc.) delle donne: nel mondo ci sono paesi in cui sono state raggiunte mete più significative. In questa sede, però, c'interessa solo rilevare il cambiamento che è avvenuto, e che rivelerà tutta la sua consistenza quando si tradurrà in una mentalità diffusa e condivisa. Intanto è necessario prendere coscienza della novità.

A tal fine vogliamo in primo luogo presentare alcune personalità le quali mostrano inequivocabilmente il cambiamento epocale in corso che, ovviamente, incide sul rapporto uomo-donna; e in secondo luogo allargare l'orizzonte per affrontare una duplice questione: quella dell'umanesimo e quella del femminismo, perché è a questo duplice livello che vanno maturando *res novae* significative in termini di pensiero e di testimonianza, cui (e lo scenario è inedito) donne e uomini sono chiamati a operare insieme in direzione di una umanità rinnovata in senso solidale, fraterno o samaritano che si voglia dire. In ogni caso riconosciamo che le donne hanno contribuito a elaborare con la prassi e con la teoria una rinnovata visione dell'antropologia, che non esiterei a definire "antropologia integrale" in rapporto a quella che si è rivelata una "antropologia dimidiata". Sotto questo profilo mi pare utile soffermarmi sulle due categorie di *umanesimo* e di *femminismo* perché aiutano a capire il contributo dato dalle donne sia all'idea di umanesimo tradizionale, sia al rinnovamento di tale idea: si tratta di un duplice apporto a valenza culturale e sociale che, per un verso, ha ribadito la validità della "degnificazione" della persona umana e, per altro verso, ha mostrato che si vanifica tale "degnificazione" se non si tiene conto della specificità di genere. Insomma, senza "l'altra metà

del cielo” non si può avere una visione adeguata del cielo; fuor di metafora, senza l'altra metà dell'umanità non si può avere una visione adeguata dell'umanità, e quindi un adeguato umanesimo, e quindi un'adeguata concezione della persona umana.

Pertanto riserverei speciale attenzione all'umanesimo come problema, poi al femminismo nelle sue “ondate” dall'800 al '900, per mostrare come abbia influito sullo stesso umanesimo, evidenziandone i limiti e le inadeguatezze, i pregiudizi e le contraddizioni, così che si è rinnovato il senso stesso dell'umanesimo e, insieme, anche dello stesso femminismo. Concluderò richiamando la novità che discende dalla crisi dell'umanesimo e del femminismo, per chiarire che un nuovo orizzonte si dischiude ed è tale da aprire a un “post-umanesimo” e a un “post-femminismo” che rinnovano profondamente l'antropologia, scoprendone l'intrinseca unità e, nel contempo, la differenziazione di genere e di generazione, di cultura e di culture, tutte differenze che costituiscono arricchimenti di quella l'unità, per cui (ed è ciò che qui interessa) si potrebbe parlare di appartenenza alla specie e di identità di genere: l'umano si costruisce rispettando l'una e l'altra.

1. Alcune donne rappresentative

1. 1. Figure politiche internazionali

Segnaliamo ora alcune figure femminili che in diverso modo sono rappresentative del cammino che anche dal punto di vista sociale le donne hanno compiuto: si tratta di alcune note personalità: sei figure politiche internazionali e due figure diversamente emblematiche.

Rosa Luxemburg (Zamosc 1871-Berlino 1919), polacca di famiglia ebrea, fuggita in Svizzera per evitare la detenzione, studiò all'Università di Zurigo. In dissenso con il nazionalismo del Partito Socialista Polacco, nel 1897 ottenne la cittadinanza tedesca e si iscrisse al Partito Socialdemocratico Tedesco. Riteneva che il partito deve indicare la via da seguire, ma devono essere le masse a prendere l'iniziativa storica. Pacifista, nel 1916 fu arrestata dopo il fallimento di uno sciopero in-

ternazionale e condannata a due anni di carcere. Partecipò alla rivoluzione tedesca del 1918 e diede un contributo notevole alla fondazione del Partito Comunista di Germania. Durante la “rivolta di gennaio” del 1919 fu rapita ed uccisa dai paramilitari del governo socialdemocratico.

Emmeline Pankhurst (Manchester 1858-Hampstead 1928) fu la principale esponente delle Suffragette, movimento di portata internazionale che all’inizio del ’900 si batté per il riconoscimento del diritto di voto anche alle donne. Nel 1903 la Pankhurst fondò in Inghilterra l’Unione sociale politica e femminile per dare una forma concreta alla battaglia per l’uguaglianza portata avanti dalle donne durante le manifestazioni in strada. Nel 1905 fu incarcerata. La battaglia ideologica di quegli anni fu bruscamente sospesa dallo scoppio della Prima Guerra Mondiale, ma la Pankhurst non interruppe la propria instancabile attività di propaganda. Nel 1918 fece ritorno in Inghilterra quando già il Parlamento aveva esteso il diritto di voto alle donne. Vinta la battaglia per l’uguaglianza elettorale, nel 1926 la Pankhurst decise di dedicare il resto della sua vita alla carriera politica fra le fila dei conservatori pur rimanendo un riferimento significativo per i movimenti femministi di sempre, in particolare per la sua convinzione che “non ci potrà mai essere una pace reale sulla terra, finché alla donna, la metà materna della famiglia umana, non sarà data libertà nei consessi del mondo”..

Eleanor Roosevelt (New York 1884-1962) first lady statunitense. Dal 1933 al 1945 sostenne e promosse la linea politica nota come “New Deal” del marito, il presidente Franklin Delano Roosevelt. Fu tra le prime femministe e si impegnò attivamente durante tutta la sua vita nella tutela dei diritti civili; tra l’altro, si oppose all’emendamento per la parità dei diritti, poiché esso avrebbe impedito al Congresso e agli Stati di promulgare leggi speciali a protezione delle donne lavoratrici. Ebbe un ruolo importante nel processo di creazione dell’ONU e nell’approvazione della Dichiarazione universale dei diritti dell’uomo. In particolare: fu rappresentante degli USA per la Commissione per i

diritti umani (1947-1953); presidente della Commissione per i diritti umani (1946-1951), delegata degli USA per l'Assemblea generale dell'ONU (1946-1952), presidente della Commissione sulla condizione delle donne creata da J. F. Kennedy (1961-1962).

Golda Mabovitz Meir (Kiev 1898-Gerusalemme 1978) apparteneva a una famiglia di ebrei ucraini, perseguitata dal regime dello zar, fuggita nel 1906 negli Stati Uniti. Nel 1921 si trasferì col marito Meyerson in Palestina. Nel 1924 si trasferì con la famiglia a Gerusalemme, dove diventò segretaria dell'Unione delle Donne Lavoratrici e aderì al Partito Laburista Israeliano. Dopo la Seconda Guerra Mondiale, cominciò a raccogliere fondi per la promozione dello Stato Indipendente di Israele. Nel 1948, anno ufficiale della nascita di Israele, tornò in Palestina e ricoprì molti importanti incarichi istituzionali. Nel 1955, su richiesta di Ben Gurion, lei e altri dirigenti politici cambiarono il proprio cognome, e Golda adottò il cognome "Meir" per cercare di mantenere il più possibile la vicinanza al cognome Meyerson del marito, nel frattempo defunto. Nel 1963 le venne diagnosticato un linfoma e nel 1966 si dimise dall'incarico di ministro degli esteri pur mantenendo il suo seggio nel Parlamento israeliano. Nel 1968 tornò alla politica attiva e, sotto la sua leadership, la sinistra israeliana riuscì a vincere le elezioni. Così Golda Meir venne nominata Primo Ministro: fu la prima donna a ricoprire la più alta carica dello Stato israeliano. Nel 1974 Golda Meir rassegnò le dimissioni dopo le accuse (peraltro smentite) di inadeguatezza, e decise di ritirarsi dalla vita politica.

Indira Priyadarshini Nehru-Gandhi (Allahabad 1917-Nuova Delhi 1984) figlia di Jawaharlal Nehru, studiò in Inghilterra dove conobbe il marito Feroze Gandhi, del quale prenderà il cognome. Tornata in India, fu assistente del padre nel frattempo diventato Primo ministro. Alla morte di quest'ultimo nel 1962 venne nominata ministro dell'informazione del governo Shastri. Nel 1966 divenne Primo ministro e avviò un programma di modernizzazione del Paese, suscitando la opposizione dei conservatori, e provocando la scissione del Partito

del Congresso in due: uno progressista e uno conservatore. Nel 1975 un tribunale la giudicò colpevole di brogli elettorali e la condannò all'interdizione dai pubblici uffici. Nel contempo, spinte secessioniste attraversavano il Paese, per cui il Primo ministro proclamò lo stato di emergenza adottando diversi provvedimenti autoritari: censura verso l'opposizione, sospensione dei diritti civili e leggi speciali per rendere inefficace la sentenza che rendeva Indira ineleggibile. Alle elezioni del 1977, il suo partito fu sconfitto e Indira fu pure incarcerata. Uscita, si riorganizzò e fondò un nuovo partito: l'Indian National Congress. Nel 1980 si presentò alle elezioni e riuscì a vincerle. Venne nuovamente nominata Primo ministro e si trovò subito a dover gestire una situazione difficile: sedare la rivolta del movimento estremista sikh. Per rispondere alle loro minacce secessioniste, Indira ricorse all'esercito; ne seguì una sanguinosa repressione. Indira venne assassinata nel 1984 dalle sue guardie del corpo di origine sikh, desiderose di vendetta. Fu la prima donna indiana Primo ministro e fu il secondo ministro per anzianità di servizio e l'unica donna a ricoprire tale carica.

Margaret Thatcher (Grantham 1925-Londra 2013) fu eletta nel 1959 alla Camera dei Comuni coi conservatori. Dal 1970 al 1974 ricoprì il ruolo di ministro dell'istruzione e delle scienze per il governo Heath e nel '75 arrivò alla leadership del partito scalzando lo stesso Heath. Nel 1979 portò il Partito Conservatore alla vittoria delle elezioni e venne nominata Primo Ministro, incarico che ricoprì per tre mandati fino al 1990: fu la prima donna ad aver ricoperto la carica di primo ministro. Durante il suo decennio di potere si consolidò il suo appellativo di "Iron Lady" (Lady di ferro). Forte del suo decisionismo, riuscì a realizzare un programma di completa deregolamentazione del lavoro e del capitale, e di privatizzazione delle industrie. Inoltre promosse una campagna personale contro il socialismo in economia, allineandosi al pensiero del Presidente americano Ronald Reagan. La carriera politica della Thatcher si concluse nel 1990 con le sue dimissioni da Primo ministro dopo diversi contrasti col partito dei conservatori

dovuti alle sue riforme fiscali e alla sua contrarietà al progetto della nascente Unione Europea.

1. 2. Alcune parlamentari italiane

Lina Merlin (Pozzonovo 1887-Padova 1979) fu partigiana, attivista antifascista, sostenitrice dei diritti delle donne e senatrice italiana del Partito Socialista Italiano. Si laureò in lingua e letteratura francese e si dedicò all'insegnamento. Fondò i Gruppi per la difesa della donna e per l'assistenza ai volontari della libertà e che divennero l'Unione Donne Italiane (UDI). Partecipò ai lavori per la scrittura della Costituzione: fu lei a chiedere di introdurre nell'articolo 3 la frase «senza distinzione di sesso». L'impegno politico di Lina Merlin ha portato all'abolizione della prostituzione, alla eliminazione delle disparità tra figli adottivi e figli propri e alla abolizione della "clausola di nubilitato", che nei contratti di lavoro imponeva il licenziamento alle lavoratrici che si sposavano.

Nilde Iotti (Reggio Emilia 1920-Poli 1999), dopo la laurea in lettere, divenne insegnante, ma ben presto lasciò la professione per dedicarsi alla politica. Prese parte alla Resistenza contro il fascismo e fu molto attiva in varie battaglie per il riconoscimento dei diritti delle donne, fino a diventare presidente della Unione Donne Italiane (UDI). Nel 1946 entrò nella Commissione dei 75 della Camera dei deputati, il gruppo incaricato di redigere il testo costituzionale. Dal 1948 al 1999 fu deputato alla Camera per il Partito Comunista Italiano, e nel 1979 divenne la prima donna a ricoprire la carica di presidente della Camera e l'unica a tenere l'incarico per tre legislature, dal 1979 al 1992.

Tina Anselmi (Castelfranco Veneto 1927-2016), insegnante di scuola elementare, lasciò il suo posto per dedicarsi interamente alla politica. Prese parte alla Resistenza per combattere il fascismo. Fu deputata della Democrazia Cristiana dal 1968 al 1992. Nel 1976 divenne la prima donna ministro (del lavoro) della Repubblica Italiana. Fu anche due volte ministro della Sanità. Come politica si è occupata

soprattutto dei problemi delle donne: è sua la legge sulle pari opportunità, che è servita per avvicinare le donne alla parità di diritti nel mondo del lavoro.

1. 3. Due figure emblematiche

Simone de Beauvoir (Parigi 1908-1986) fu impegnata nei movimenti di trasformazione sociale e di liberazione femminile. Dedicò la sua vita all'insegnamento e, soprattutto alla filosofia e alla scrittura. Può essere considerata la madre del movimento femminista, nato nel maggio 1968. Centrale nella sua opera è la riflessione sul ruolo e sulla condizione della donna nella società moderna (*Il secondo sesso* del 1949 e *La lunga marcia* del 1957).

Le opere (di narrativa e di teatro, di saggistica e di memorie) della scrittrice sono densamente intessute di considerazioni filosofiche ed esistenzialiste. Per la Beauvoir, atea, l'ateismo non è disimpegno dalla morale, ma la fondazione di una nuova etica irreligiosa non meno impegnativa e innovativa della coscienza e del costume.

Madre Teresa di Calcutta (Skopje in Albania 1910-Calcutta in India 1997), albanese naturalizzata indiana fu fondatrice della congregazione religiosa delle Missionarie della Carità, dedicò la sua vita alle vittime della povertà di Calcutta. Nel 1979 ottenne il Premio Nobel per la Pace per il suo impegno per i più poveri tra i poveri e per il suo rispetto verso il valore e la dignità di ogni singola persona. Nel 2003 è stata proclamata beata da Giovanni Paolo II e santa da papa Francesco nel 2016. Sulla sua tomba, a Calcutta, è stata incisa una frase del Vangelo di Giovanni: "Amatevi gli uni gli altri come io ho amato voi".

La vita di Madre Teresa fu tutta dedicata all'assistenza dei più poveri, valorizzando la dignità presente in ogni persona, anche nelle condizioni di disagio estreme. Il suo obiettivo fu di rovesciare la tradizionale asimmetria delle pratiche di assistenza che, spesso condotte con movimenti dall'alto al basso, si rivelavano umilianti e demotivanti per chi riceveva il sostegno. Nella sua ottica, la relazione tra chi dona e chi

riceve deve invece essere paritetica, basata sulla reciproca comprensione e rispetto, anche attraverso la condivisione di stili e condizioni di vita. Particolare attenzione dedicò al tema dell'isolamento sociale nella convinzione che "essere rifiutati è la peggiore malattia che un essere umano possa provare". Per questo le sue iniziative hanno cercato di essere il più possibile inclusive, anche in relazione alle diversità di cultura, lingua e religione.

Dopo aver ricordato alcune straordinarie donne del '900 impegnate in diverso modo nel sociale, affrontiamo ora due questioni teoretiche - l'umanesimo e il femminismo - che hanno un forte impatto nella società contemporanea.

1. L'umanesimo come problema

L'umanesimo si declina al plurale: questa la facile constatazione che si può trarre da un approccio diacronico e sincronico al tema; infatti, dal punto di vista *storico*, si sono avute molteplici forme di umanesimo in riferimento alle diverse epoche e fasi culturali: prima e dopo quell'*umanesimo* che ha dato il nome a un preciso periodo storico, cioè il Quattrocento italiano ed europeo. Ma, non solo in tempi diversi sono stati formulati umanesimi diversi, anche nello *stesso tempo* l'umanesimo ha trovato traduzione in diversificate forme: sia classiche, sia moderne.

A voler utilizzare la fortunata metafora del "bivio", usata da Jacques Maritain (*L'educazione al bivio*) e da Bogdan Suchodolskj (*La civiltà al bivio*), si potrebbe dire che *l'umanesimo è sempre al bivio*, pur se il bivio si rinnova, e precisando che il *bivio è tra umanesimi diversi* in corrispondenza ai diversi momenti storici, e *tra umanesimi e antiumanesimi*, quando alle diverse forme di umanesimo si contrappongono forme di nichilismo, fino alla più recente alternativa *tra neoumanesimo "personocentrico" e "transumanistico"*.

2. 1. *Un bivio che si rinnova: gli scenari tradizionali*

Possiamo esemplificare il pluralismo di *umanesimi* in riferimento a tre momenti: quello premoderno (classico e cristiano), quello moderno (rinascimentale e illuministico) e quello postmoderno (personalista e personologico). Nel panorama degli *umanesimi della premodernità* si collocano prima quelli *pagani*, poi quelli *cristiani*; i primi sono a configurazione platonica o aristotelica, ma pur sempre “*ontocentrici*”; i secondi sono - seppure in diverso modo - “*teocentrici*”: così negli *umanesimi* d’impostazione agostiniana e tomista. Successivamente, si assiste all’*umanesimo storico* come specifico movimento tra Quattro e Cinquecento. In ogni caso, con il cristianesimo la valorizzazione dell’uomo (in cui un umanesimo consiste) si traduce nella sua “*degnificazione*”, cioè nel riconoscimento della sua dignità, conseguente al fatto di essere creato e, specificamente, di essere immagine e somiglianza di Dio; non solo: a questa dignità naturale si aggiunge con il battesimo la dignità soprannaturale operata da Cristo; dunque, grazie alla creazione e alla redenzione viene riconosciuta all’uomo una dignità immanente e trascendente.

Diversa è la “*deificazione*” dell’uomo operata dagli *umanesimi della modernità* che sono all’insegna di una crescente secolarizzazione e, per questo, sono umanesimi alternativi a quelli medievali, ma sono anche in alternativa tra di loro: si pensi al bivio tra razionalisti ed empiristi, tra illuministi e romantici, tra idealisti e positivisti, accomunati, pur nella diversità, dall’“*antropocentrismo*”: così con Cartesio, Kant e Fichte, la modernità ha ritmato l’*escalation* della centralità dell’uomo. Infatti proprio la rivoluzione del “*cogito*” è il presupposto della kantiana “*rivoluzione copernicana*”, che alimenterà per un verso l’idealismo e per altro verso il positivismo: così lo storicismo e il naturalismo moderni si presentano come un *nuovo bivio* nel loro risolvere l’uomo nella storia o nella natura. Queste ed altre impostazioni moderne sono - in alternativa all’umanesimo trascendentista - all’insegna di una assoluta immanenza, che avrà inediti sviluppi nel marxismo e nel freudismo,

nonché nella loro interazione: scaturiranno così nuovi umanesimi, a conferma -anche nella postmodernità- della inesauribile complessità dell'umanesimo.

Accanto a queste molteplici forme di *umanesimo* ci sono pure diversificate forme di *antiumanesimo*, un orientamento che trova alcune espressioni emblematiche nello sviluppo storico e, soprattutto, nella *postmodernità* nelle diverse impostazioni del *nichilismo* che si potrebbero individuare nella “morte di Dio”, nella “morte dell'uomo” e nella “morte del prossimo”: così l'*antiumanesimo* si traduce in forme vitalistiche, ontologiche, strutturalistiche, animaliste, ecc., tanto che nella contemporaneità è sempre più diffuso l'antiumanesimo in forme che giungono a essere alternative tra di esse.

Eppure non viene meno l'esigenza dell'*umanesimo* nel '900: sul *versante immanentistico* si trovano, per esempio, l'umanesimo esistenzialista, l'umanesimo socialista, l'umanesimo planetario; sul *versante trascendentista* si collocano, per esempio, l'umanesimo integrale, l'umanesimo comunitario, l'umanesimo popolare.

2. 2. Un nuovo scenario: l'ultimo bivio?

Il quadro delineato, che è caratterizzato dal confronto tra *umanesimi diversi* e tra *umanesimi e antiumanesimi*, sembra lasciare il posto oggi a una *inedita situazione*, contrassegnata dalla presenza del cosiddetto *postumanesimo* che nella sua versione radicale si connota come *transumanesimo*, per cui l'idea stessa di “uomo” viene ritenuta superata dalla ipotesi che si possa realizzare un “oltrepassamento” dell'umano in direzione di una sua configurazione “cibernetica”; per cui l'uomo sarà quello che la tecnica potrà farne, e la tecnica porterà al *ciborg*.

Come aveva anticipato Gunther Anders, *l'uomo è antiquato*, cioè superato, per il fatto che la macchina è diventata soggetto della storia. Infatti, se la prima rivoluzione industriale è consistita nell'introduzione del macchinismo, e la seconda si riferisce alla produzione dei bisogni, la terza rivoluzione industriale è per Anders quella che pro-

duce l'alterazione irreversibile dell'ambiente e compromette la sopravvivenza stessa dell'umanità; da qui la trasformazione conseguente a una tecnica sfuggita a ogni controllo. Allora la domanda da porre non è più che cosa l'uomo farà della tecnica, ma che cosa la tecnica farà dell'uomo, e il problema è (per dirla con il titolo di un libro di Gregory Stock) *riprogettare l'uomo*. Così l'idea di una condizione (naturale) umana tende a essere sostituita con l'idea di una destinazione (artificiale) transumana, e sempre più sbiadita appare l'immagine tradizionale dell'uomo, considerato oggetto (non soggetto) della tecnica (o tecnologia o tecnoscienza che dir si voglia).

C'è tuttavia da chiedersi se la richiesta del postumanesimo del "perfezionamento" dell'uomo comporti inevitabilmente il suo "dissolvimento" o se, invece, non possa configurarsi in termini di "potenziamento" pur sempre umano. In altre parole, nel nuovo clima si pone il problema se il transumanesimo sia l'unica possibilità ovvero possa ancora ipotizzarsi un *nuovo umanesimo* che configuri l'umanesimo in modo non più centrato sul soggetto orientato alla salvezza religiosa, alla liberazione storica o alla integrazione ecologica, ma centrato invece sull'altro (di "umanesimo dell'altro" parla Lévinas, per cui l'etica è la filosofia prima) e di "umanesimo cosmico" parla papa Francesco, per cui l'ecologia è l'orizzonte dell'etica). Così al *pensiero "alterocentrico"* sembra demandato il compito di trovare una possibilità alternativa al *transumanesimo*.

Per questo *nuovo umanesimo* il legittimo superamento di alcune concezioni (*il geocentrismo, l'antropocentrismo, il logocentrismo*, per fare riferimento alle tre grandi rivoluzioni di Copernico, Darwin e Freud) non deve portare al misconoscimento della peculiarità dell'uomo, a non distinguerlo più dalle cose, dagli animali, dagli artefatti, perché ciò significherebbe passare dal deprecato e deprecabile *spadroneggiamento dell'uomo nei confronti della natura* allo *spadroneggiamento della tecnica nei confronti dell'uomo*, si passerebbe dalla cosificazione dell'animale (di cartesiana memoria) alla cosificazione dell'uomo (di sofisti-

cate tecnologie) con insensati “capovolgimenti”.

Per evitare tale deriva, si può ipotizzare un nuovo umanesimo che muove da alcune impostazioni novecentesche come l’umanesimo dialogico, comunicazionale, ermeneutico, etico, responsabile, donativo: tutte forme che pongono le premesse per ripensare l’umanesimo in termini di umanizzazione, cioè di buone pratiche che rinnovano il quadro relazionale e valoriale: si tratta di una impostazione che attende d’essere definita; eppure fin da ora lascia intravedere piste inesplorate, che possono rivelarsi efficaci, tanto da non portare a rinunciare all’umanesimo, bensì a riproporlo in termini nuovi, in modo da rispondere alle attese dei nuovi tempi.

Allora, l’odierno dibattito, all’insegna del *postumanesimo* potrebbe essere letto - come tante altre espressioni caratterizzate dal prefisso “post” - quale nuova condizione del pensiero che non indica una strada obbligata (*il transumanesimo*) ma pone di fronte a una nuova scelta (*transumanesimo o neoumanesimo*), per dire che quella transumanistica è solo una ipotesi (più o meno fantasiosa?) e che ad essa c’è una alternativa: quella di *ripensare ad un umanesimo* che risponda alle nuove sfide: ieri si è trattato di intervenire sulla “natura”, oggi si tratta di intervenire sulla “tecnologia”, come ieri si è risposto alle sfide della “ideocrazia” così oggi si può rispondere alle sfide della “tecnocrazia”.

A voler schematizzare, si potrebbe dire che il *transumanesimo* s’ispira ad una tecnoscienza caratterizzata dai principi di “avalutatività” e “acentricità”, mentre il *neoumanesimo* ritiene che si debba rivendicare il carattere “valoriale” e “personocentrico” della tecnoscienza. In altre parole, il *transumanesimo* s’iscrive nell’orizzonte del *naturalismo* a connotazione *tecnologica*, mentre il *neoumanesimo* apre sul fronte dell’etica, rivendicando la necessità che lo *sviluppo* tecnologico sia accompagnato da una *crescita* etica, perché solo rispettando questa duplice condizione si può avere autentico *progresso* umano; il *transumanesimo* è impegnato a “tecnicizzare” l’uomo, perché possa realizzare le sue potenzialità, mentre il *neoumanesimo* è impegnato a “umanizzare”

l'uomo, cioè a coltivarne l'umanità, ed è un compito che permette di migliorare le condizioni dell'uomo ma entro parametri umani.

Di fronte al *postumanesimo* che abbiamo configurato a *double face*, si può affermare che *neoumanesimo* e *transumanesimo* costituiscono un'alternativa più radicale rispetto a quelle tradizionali tra *umanesimi diversi* e tra *umanesimo* e *antiumanesimo*. La novità è data dal fatto che lo sviluppo scientifico e tecnologico sta suscitando una serie di questioni inedite, tali da mettere in discussione la condizione umana (*tramonto dell'uomo* intitola un suo libro Roberto Marchesini) di cui si finisce per negare la *specificità* dissolvendolo nel mondo naturale o nel mondo animale o nel mondo artificiale o nel mondo virtuale.

In tal modo sembra non esserci più spazio per l'umanesimo, che invece, proprio in ragione di tutto questo, ha più di un motivo per proporsi, ma (*ecco la novità*) non più in termini di teorizzazione metafisica e fisica dell'uomo, bensì in termini di umanizzazione dell'umano, di pratiche di vita buona; si potrebbe forse parlare di un umanesimo non solido, ma "liquido" (per usare la metafora di Bauman) ovvero di un umanesimo "debole" ma non per i deboli (per parafrasare un'espressione di papa Francesco).

3. Il femminismo come problema

E passiamo al femminismo: anch'esso va declinato al plurale: sia da un punto di vista diacronico che sincronico; infatti, nel tempo si sono avute varie forme di femminismo, come pure nello stesso tempo. Tenendo, quindi, presente questa complessità del fenomeno, possiamo schematizzarne lo sviluppo (tralasciando le forme di "prefemminismo" della premodernità e di "protorfemminismo" della modernità illuministica) in tre fasi.

La prima "ondata" è il *femminismo dell'uguaglianza* che si sviluppa nella seconda metà dell'800 e nei primi del '900 in un duplice orientamento; la corrente liberale comprende Harriet Taylor (*L'emancipazione femminile* del 1851) e John Stuart Mill (*La soggezione della donna*

del 1867) e la corrente socialista è rappresentata da Friedrich Engels (*L'origine della famiglia* del 1884). Sul piano pratico è da ricordare il movimento delle “suffragette” nel primo quindicennio del secolo scorso.

La seconda “ondata” è il *femminismo della differenza* che si sviluppa nei primi decenni della seconda metà del '900, e si trova anticipato dalla scrittrice Virginia Woolf e dalla filosofa Simone de Beauvoir, autrice di quell'opera fondamentale che è *Il secondo sesso* del 1949 dove si sostiene, tra l'altro, che “donne non si nasce ma si diventa”. Dagli anni '60/'70 agli anni '80/'90 si manifestano le espressioni più significative della cosiddetta “liberazione sessuale” e della cosiddetta “liberazione linguistica”: tra le maggiori esponenti di questo femminismo segnaliamo Luce Irigaray e Julia Kristeva, e in Italia: Carla Leonzi, Adriana Cavarero, Luisa Muraro: si passa così dalla rivendicazione della uguaglianza alla teoria della alterità paritetica con la denuncia del “fallogocentrismo” o del “logocentrismo”.

La terza “ondata” è il *femminismo delle differenze* che si sviluppa a partire dagli anni '90 del '900: è incentrato sulla rivendicazione del pluralismo sessuale e di genere, ed è sostenitore delle identità multiple, per cui si pongono le basi di una nuova antropologia che configura la soggettività come mutabilità continua, indisponibile alla fissazione identitaria, per cui cadono i confini tra uomo e donna, tra uomo e animale, tra uomo e macchina, tra materiale e immateriale; autrici rappresentative: Donna Haraway con il suo *Manifesto* del 1985, Rosi Braidotti con le sue *Dissonanze* del 1991 e Judith Butler con opere quali *Scambi di genere* del 1999 e *La disfatta del genere* del 2004.

Così il pensiero filosofico femminista ha progressivamente allargato la riflessione *dalla differenza alle differenze*, non solo di sesso, ma di etnia, cultura, religione, classe ecc., aspirando a dare rappresentazione alla variabilità umana tutta. La questione etica di fondo non è dunque più l'accesso delle donne al mondo degli uomini, ma la messa in discussione di quel mondo, la necessità di schemi interpretativi plurali,

diversi ma correlati tra loro, piuttosto che un'ottica con criteri universali, che vanno ripensati per tutti gli esseri umani con tutte le loro differenze. Secondo Kira Cochrane, di fronte alla sessualizzazione dei messaggi mediatici e all'incremento della violenza sulle donne, nuove battaglie sono da ingaggiare: riguardano, per esempio, il *femminicidio* e il rapporto tra *sex* e *genere*.

4. Verso una nuova concezione antropologica

4. 1. Crisi dell'umanesimo

Da quanto detto, dovrebbe risultare che, dopo secoli di "umanesimo" (classico, cristiano, rinascimentale e illuminista) si assiste a una *crisi dell'umanesimo* cui contribuiscono vari fattori; ci limitiamo a segnalarne tre: il *movimento femminista* (nelle sue diverse espressioni e collocazioni), il *movimento ecologista* (specie nelle sue versioni estreme: ambientaliste e animaliste) e lo *sviluppo tecnologico* (in particolare con riferimento alla vita e all'organismo umano). Ed è interessante notare che questi tre fattori, che hanno avuto origine e sviluppo in modi autonomi, finiscono per convergere almeno in certi casi. Occorre peraltro rilevare che, accanto a questa linea di tendenza radicale, è presente un'altra linea: innovatrice, ma senza radicalismi.

In comune c'è la critica a un *antropocentrismo androcentrico, logocentrico ed etnocentrico*, per cui si può anche dire che si è in presenza di un postumanesimo, i cui esiti possono, però, essere diversi, in quanto da una parte si ritiene di dover rifiutare l'umanesimo *tout court* e aprire quindi al transumanesimo, per il quale non ha più senso né l'idea di persona né la sua specificazione di genere, e dall'altra parte si ritiene invece necessario superare un certo tipo di umanesimo ed elaborare un neoumanesimo, che tenga conto delle *res novae*. In altre parole si può dire che da una parte si va "oltre" l'umanesimo per andare oltre l'umano e, dall'altra parte, invece si ipotizza un "dopo" l'umanesimo per valorizzare meglio l'umano: mentre il transumanesimo cassa la differenza di genere e la specificità rispetto alla natura e alla macchina, il

neoumanesimo è un umanesimo che rivendica la *specificità* dell'umano evitando lo specismo, rivendica la *differenza* di genere evitando il sessismo, rivendica il *proprium* dell'uomo evitando l'animalismo, rivendica la *eccedenza* dell'uomo evitando l'antropocentrismo.

Insomma, il nuovo umanesimo supera certi caratteri dell'umanesimo tradizionale; infatti non è caratterizzato né da misoginia né da misandria, né da egocentrismo né da biocentrismo, né da tecnofobia né da tecnolatria, e, rispetto all'umanesimo tradizionale, presenta inedite integrazioni, in quanto s'iscrive in una *antropologia integrale* (che tiene conto del maschile e del femminile), s'iscrive in una *ecologia integrale* (che tiene conto dell'ambiente naturale e sociale), s'iscrive in una *tecnologia integrale* (che tiene conto dello sviluppo scientifico ed etico). Da tutti e tre questi punti di vista, l'umanesimo non esce dissolto, ma risolto in una concezione più adeguata, cioè esce corretto e arricchito, e al riguardo si potrebbe fare - a titolo esemplificativo - un triplice riferimento, vale a dire la valutazione del genere dell'ecologia e della tecnologia, per andare verso un'antropologia integrale.

4. 2. Oltre un'antropologia dimidiata o conflittuale

Si tratta di *andare oltre un'antropologia dimidiata o conflittuale*. Un contributo in questa direzione proviene, per esempio, da Paolo Ercolani, dell'Università di Urbino, autore tra l'altro di un bel libro, che ha riscosso meritatamente un notevole successo: s'intitola *Contro le donne*. È un interessante volume contro la misoginia, che l'Autore ripercorre dal punto di vista storico e confuta da punto di vista teoretico, concludendo che è urgente “combattere il più antico pregiudizio della storia umana”, in particolare perché combattere tale pregiudizio “significa in qualche modo impegnarsi anche per debellare la secolare vergogna della violenza psicologica, fisica e sessuale contro le donne” (p. 16). Tanto più che tale pregiudizio si è insinuato in una parte del femminismo, quella impegnata a “lavorare per la costruzione di un soggetto umano asessuato, al di là delle categorie di maschile e fem-

minile”. Invece, secondo Ercolani, “una soluzione post o anti umana, per una questione radicalmente umana qual è il pregiudizio” contro le donne, “non può rappresentare una via da percorrere”: non “tramite il superamento delle stesse identità sessuali, quindi attraverso la negazione e l’annullamento di quella differenza e specificità”, ma con la “riconosciuta piena dignità e possibilità di esprimere un valore ‘altro’ e indispensabile alla completezza del genere umano” (p. 21).

Concordiamo nell’affermare che “il superamento del pregiudizio contro le donne rappresenta il compito fondamentale che oggi si pone di fronte al genere umano”; e “l’eliminazione di (tale) fardello che grava fin dalle origini su più della metà del genere umano, si presenta a noi come la vera sfida del XXI secolo” (ovviamente insieme con altre sfide come la “individuazione di un nuovo modello di economia politica” e come il “il ripensamento di uno sviluppo ecosostenibile”) (p. 22). Si tratta, allora, “prima ancora di dividerci in uomini e donne”, di “riconoscerci tutti, in quanto esseri umani (universali) e individui (irriducibili)” come esseri che condividono “una condizione esistenziale di incertezza e tormento, tali da suggerire la comunione delle menti e delle forze, laddove possibile, piuttosto che il conflitto sterile e autodistruttivo”.

Occorre, dunque, “fare i conti fino in fondo con il pregiudizio contro la donna, per provare finalmente a lasciarselo alle spalle, significa non soltanto liberare metà del genere umano da un fardello vergognoso e miserabile, ma permettere anche all’altra metà di acquisire una maggiore consapevolezza di cosa vuol dire abitare questo mondo e questa nostra umana esistenza” (p. 23). Tutto ciò comporta (ecco il punto) la necessità di elaborare filosoficamente “una nuova teoria della soggettività umana che possa agevolare il superamento di contrapposizioni e pregiudizi sessuali” (p. 22).

Per questo riteniamo che la misoginia per un verso, e il femminismo per l’altro vadano visti come aspetti di un’unica questione, quella antropologica. Solo nell’orizzonte dell’antropologia il fatto di essere

contro la donna rivela tutta la sua negatività, così come l'essere a favore della donna rivela tutta la sua positività, diversamente si cade nel folcloristico della misoginia ovvero nella esasperazione rivendicazionista di certo femminismo. La posta in gioco è ben più alta: occorre puntare a "una teoria dell'umano: oltre il narcisismo di genere", per usare la bella espressione che Ercolani mette a titolo dell'ultimo capitolo del suo libro, finalizzato a "comprendere la differenza tra l'identità maschile e quella femminile, per poi elaborare una teoria della soggettività umana che le contenga entrambe in termini di assoluta parità e dignità" (p. 238).

Così, il "tenere fermo e valorizzare il contributo irriducibile che le donne, con le loro caratteristiche differenti rispetto all'uomo, possono fornire al consesso umano, si rivela come un obiettivo primario che dobbiamo inserire all'interno di un più ampio progetto di neo-umanesimo, cioè di resistenza rispetto alla spinta fortissima di istanze (il mercato, la tecnica, certi assolutismi religiosi, un determinato femminismo post-modernista) che lavorano di fatto per la costruzione di un mondo post-umano", nel senso di transumano.

Nell'ottica invece del neo-umanesimo appaiono inadeguate e incomplete tanto la teoria della "uguaglianza formale" fra uomo e donna, quanto la teoria della "differenza esclusiva" della donna; da qui l'ipotesi di Ercolani di una logica fondata sulla "in-differenza inclusiva", per dire il fondamento comune che lega uomini e donne e la differenza che li specifica nel modo di sentire, pensare e agire. Lo stesso Ercolani vi aveva dedicato un saggio nel 2013 intitolato *La filosofia delle donne: uguaglianza, differenza, in-differenza* (pubblicato ne "Il rasoio di Occam" di "Micromega"), e sulla categoria di "in-differenza" aveva già richiamato l'attenzione Francesco Bilotta nell'omonimo saggio pubblicato nel volume collettaneo *Manifesto per un nuovo femminismo*, curato da Maria Grazia Turri e pubblicato da Mimesis di Milano nel 2013.

Ed è tema antropologico su cui sarà necessario riflettere. Certamente tenendo conto delle tante espressioni della misoginia e della

sua nefasta influenza, documentata esemplarmente da Ercolani, ma tenendo conto anche del rifiuto della misoginia già sostenuto da autori come Maritain e Mounier, Stein e Weil, Recalcati e Zoja, Paolo VI, Giovanni Paolo II, Benedetto XVI e Francesco. Questi ed altri richiami permetterebbero di segnalare un fatto non irrilevante e cioè che l'atteggiamento nei confronti delle donne è ambivalente: infatti, seppure sia stata prevalente la misoginia, è da dire che non è mancata una considerazione diversa, una valutazione positiva della donna, nel senso che è stata configurata in termini specifici eppure egualitari, paritari con l'uomo.

L'auspicio di Ercolani che sia ripensata l'antropologia deve proprio muovere dalla nuova concezione della donna che oggi si è affermata a livello sociale - e più specificamente (come abbiamo visto nei precedenti incontri) a livello di filosofia, teologia e scienza - e che ha portato a rivalutare figure che nel passato non sono state comprese. Tanto per esemplificare, la proclamazione di quattro donne (Ildegarda di Bingen, Caterina da Siena, Teresa d'Avila e Teresa di Lisieux) "dottori della Chiesa", l'assegnazione di diciotto premi Nobel a diciassette donne (una ne ha presi due: Marie Curie), la nomina di due donne (Rita Levi Montalcini ed Elena Cattaneo) a "senatrici a vita" della Repubblica italiana, l'autorevolezza guadagnata da donne come Madre Teresa di Calcutta e Margherita Hack (rispettivamente nel campo religioso e in quello scientifico), tutto ciò dice che le cose stanno cambiando, in direzione di una crescente considerazione delle donne nella società, ed è una acquisizione che le donne si sono guadagnata e che, finalmente, gli uomini in genere condividono.

3. 3. Oltre l'antropologia riduttiva e macchinica

Si tratta allora di *andare oltre un'antropologia di tipo riduttivo e macchinico*. Un contributo in questa direzione proviene, per esempio, da *Romano Guardini*, il filosofo e teologo italo tedesco, cui in diverso modo si sono richiamati papa Benedetto XVI e papa Francesco.

Esponente del personalismo cristiano Romano Guardini ha elaborato una concezione incentrata su “la opposizione polare”, così s’intitola il suo “saggio per una filosofia del concreto vivente” che rappresenta il suo capolavoro filosofico, cui si possono affiancare sia i volumi sulla persona (*Persona e personalità, Persona e libertà, Mondo e persona, Antropologia cristiana*), sia alcuni volumi su “la fine dell’epoca moderna”, sull’Europa (*Europa: compito e destino*) e su “la tecnica e l’uomo” (*Lettere dal lago di Como*). Come ha puntualizzato Massimo Cacciari, in un recente articolo (su *L’aut-aut sull’Europa di Romano Guardini*, in “Vita e pensiero!”, 2018, n. 2, pp. 81-96), le *Lettere dal Lago di Como* (1923-1925) esprimono nel modo più chiaro e letterariamente intenso il *periculosum maxime* che Guardini vede nell’affermarsi nel processo di razionalizzazione” (p. 91). “

La possibilità della libera espressione e della formazione profonda della personalità” (scrive Guardini) scompare, se non si comprende che la comparsa della Tecnica ha veramente “intaccato l’intimo dell’uomo” e si pensa che si possa tornare indietro; invece, secondo Guardini, “non dobbiamo irrigidirci contro il ‘nuovo’, tentando di conservare un bel mondo condannato a sparire”. Come annota Cacciari, “il mondo della Tecnica è diventato ormai la nostra stessa natura”. Ed ecco l’indicazione preziosa di Guardini che Cacciari così sintetizza: “come lo Spirito Santo è stato capace di formare il molteplice della natura -il *caos*, dice Guardini-, come il processo di razionalizzazione è riuscito a legiferare su di essa, così ora siamo chiamati a ordinare e governare la *neo-natura* del mondo della Tecnica. Come non siamo ‘fuggiti’ di fronte all’esteriorità della natura, né ci siamo smarriti nel caos delle sue forme, ma l’abbiamo affrontata fino a *nominarla e comprenderla*, così ora dobbiamo conferire al mondo della Tecnica la *misura* della nostra libera personalità.

Occorre trattare la Tecnica come ‘pura materia prima’ e creare con essa un nuovo cosmo. Guardini ‘platonico’ invita a guardare, anzi: a vivere la Tecnica demiurgicamente. Il nostro spirito possiede in sé for-

me universali ed eterne che gli permettono di dar-forma alla Tecnica, così come gli avevano permesso, *en arché*, di nominare le cose. E -annota Cacciari- se si guarda al mondo attuale con occhi sgombri da pregiudizi reazionari, si può già vedere in molti campi come (scriveva Guardini) “una nuova forma ed immagine dell’uomo sia in elaborazione”. La forza ispiratrice di una tale volontà formatrice può venire dallo stesso processo di razionalizzazione, da una potenza a essa immanente secondo Walther Ratheneau, mentre secondo Guardini tali forme di umanesimo sono solo forme di resistenza alla *mobilizzazione universale* non possiedono l’energia necessaria a superare-*formare* la Tecnica.

Per Guardini si tratta di decidere se stare al seguito della Tecnica, oppure se formarla - ma ciò sarà possibile soltanto grazie a “un’onda proveniente da Dio”, cioè un nuovo cosmo sarà possibile soltanto sul fondamento della fede in Cristo: “un nuovo tipo umano, dotato di una più profonda spiritualità” è possibilità reale in quanto fondata sulla figura del Cristo. Soltanto la ri-conversione al Cristo appare (a Guardini) *realisticamente* in grado di conferire alla Tecnica un ordine, una misura, un Fine. Dal suo punto di vista soltanto la Tecnica potrà essere governata teleologicamente, formata cioè al Fine della compiuta *liberazione* dell’umano. Soltanto se fondato sulla rivelazione del Cristo, il Potere, le forme del potere politico potranno ordinarsi al servizio di quel Fine, e non confondersi con il sistema tecnico-economico. In breve, sintetizza Cacciari, “mezze misure, vie di mezzo più o meno aeree mediocrità non servono che a frenare occasionalmente lo scatenarsi dell’energia pagana e anticristica che il mondo della Tecnica contiene in sé. Tuttavia non è destino che essa trionfi: la Tecnica può essere *formata*, Ma occorre per questo che si affermi l’idea cristiana di *persona* e di *potere politico*”.

4. 4. *Oltre l'antropologia astratta e pseudo-universale*

Si tratta allora di *andare oltre un'antropologia astratta e universale*. Un contributo in questa direzione proviene da *papa Bergoglio*, il quale riconosce il *valore* di ogni essere (dignità universale delle creature) e, insieme, la peculiarità della persona umana (dignità trascendente dell'uomo), riconosce la comune *appartenenza* (la famiglia universale delle creature) e, insieme, la specificità dell'umanità (la famiglia umana), riconosce la datità della terra (il creato) come *donazione* e insieme l'impegno per la sua custodia (la responsabilità). Sulla base di queste premesse (che richiamano al libro biblico della *Genesi* e al *Cantico delle creature* del Santo di Assisi), papa Francesco pone due condizioni dell'umanesimo cosmico: l'unità di tutti gli esseri, e il nesso tra natura e società; da qui la configurazione della ecologia come orizzonte entro cui va iscritto l'umanesimo, ma si tratta di una *ecologia integrale*, in quanto ambientale e umana.

Ebbene, la *dimensione cosmica* costituisce l'aspetto più innovativo di papa Francesco, in quanto giunge dalla dimensione umanistico-universale ("cattolica") alla dimensione cosmico-antropologica (ecologica). Spostando il centro del discorso dall'uomo a Dio, e dall'uomo alla natura, i riferimenti al *creatore* e al *creato* (n. 69) offrono le coordinate per intendere più adeguatamente la *posizione dell'uomo*, e per evitare che alcuni esseri siano considerati meno creature di altre o che "alcuni (uomini) si sentano più umani di altri" (n. 90). In questo contesto, sono essenziali due sottolineature: *primo*: che "lo scopo finale delle *altre creature* non siamo noi" (n. 83); *secondo*: che occorre "mantenere una relazione corretta con il *prossimo*" (n. 70).

Ciò comporta riconoscere la *connessione* di tutti gli esseri, cioè la "interdipendenza delle creature" (n. 86) e di conseguenza "rispettare il creato" (n. 69) che si traduce nella *conciliazione* di *fisis* e *polis*, un binomio inedito, perché la tendenza era stata in precedenza quella di privilegiare la società o la natura, mentre ora c'è il senso di una *comunità* che porta a una operosa "cura della casa comune". Ci sembra

(ecco il punto) che l'*umanesimo cosmico* additato da papa Francesco possa offrire l'orizzonte di senso per rinnovare *ab imis* l'umanesimo. Infatti, l'*ecologia integrale* o *umanesimo cosmico* ha questa peculiarità: impegna l'uomo su un duplice versante: rispondere al "*grido della terra*" e al "*grido dei miseri*"; cosa che non è possibile né con l'*antropocentrismo moderno* chiuso in un individualismo narcisistico, né con il *biocentrismo postmoderno* chiuso in un ambientalismo naturalistico. Il nuovo umanesimo bergogliano è, invece, umanesimo perché valorizza l'uomo, e lo valorizza impegnandolo operativamente in pratiche umane e umanistiche.

Ancora una volta, quindi, c'è un *bivio*, che vede da una parte la *cultura dell'individualismo, del consumismo e dello scarto*, e dall'altra parte la *cultura della condivisione, della cooperazione, della comunione*. E papa Francesco (da *Evangelii gaudium* a *Laudato si'*, ad *Amoris laetitia*) ribadisce con passione l'opzione per questa cultura, mentre denuncia con forza l'altra cultura, che porta alla *disumanizzazione etica* (egoismo, iniquità e corruzione) e alla *deumanizzazione tecnica* (scientismo e tecnocrazia). Pertanto l'*umanesimo cosmico* non isola l'uomo, ma lo *relaziona* al tutto, chiarendone la *vocazione e la responsabilità* in una logica di rinnovata integralità e integrazione. L'*ecologia* è all'insegna della "*integralità*", perché papa Francesco considera riduttiva una concezione meramente "*ambientalista*", e rivendica invece la necessità di una *ecologia* che sia *ambientale* non meno che *economica e politica, umana e sociale, culturale ed esistenziale* (nn. 138-155).

Allora, parlare di "*ecologia integrale*" vuol dire parlare di *sviluppo integrale*, di "vero sviluppo integrale" (n. 185), nella consapevolezza che "un nuovo approccio integrale" include "in un dialogo interdisciplinare i diversi aspetti della crisi" (n. 196). L'*ecologia* è inoltre all'insegna della "*integrazione*" sia nel senso che l'*ecologia* deve integrare "il posto specifico che l'essere umano occupa in questo mondo e le sue *relazioni* con la realtà che lo circonda" (n. 15), sia nel senso che deve integrare *l'ecologico con il sociale*, cioè "deve integrare la giustizia nelle

discussioni sull'ambiente" (n. 49). In breve, si tratta di integrare le diverse dimensioni della ecologia non meno che i diversi livelli di impegno, operando in ottica dialogica, in particolare tra le religioni, tra le scienze e tra i diversi movimenti ecologisti (n. 201): il *dialogo* costituisce un antidoto rispettivamente al *fondamentalismo*, al *riduttivismo* e all'*ideologismo*. Così il *nuovo umanesimo* -che papa Francesco ha solo abbozzato e che attende di essere sviluppato e attuato dai cittadini secondo le loro diverse competenze- si configura quale superamento dell'*antropocentrismo moderno* e del *biocentrismo postmoderno*, e quale alternativa al *transumanesimo odierno o futuro*, che può considerarsi, a ben vedere, uno sviluppo in chiave tecnocratica degli altri due.

L'ecologia integrale di papa Francesco ha, dunque, questa portata alternativa in quanto rinnova *l'ecologia* considerata come l'orizzonte entro cui collocare l'umanesimo, e non viceversa, per cui si va dall'*eikos* all'*antropos*; rinnova *l'assiologia*, riconoscendo il rapporto tra *cosmos* e *antropos* a livello di dignità (cosmica e umana) e di unità (cosmica e umana); rinnova *l'antropologia*, mostrando la necessità di cogliere l'uomo nella sua unità di *logos* ed *eleos* e non solo nella sua dimensione razionale o razionalistica; rinnova la *teleologia* impegnata contemporaneamente su due fronti, cioè a livello di *fisis* e di *polis*, e non su uno solo di questi versanti.

In tale contesto, *connessione*, *conciliazione* e *comunione* risultano essere le categorie che permettono di rinnovare l'umanesimo, incentrandolo sull'idea di "*prossimità*" con l'avvertenza evangelica che questa chiede non di essere astrattamente definita, bensì di essere operosamente praticata nell'orizzonte di un *umanesimo delle buone pratiche*, che tali sono se favoriscono la umanizzazione dell'uomo nella sua *integralità* senza cadere in riduzioni e unilateralità vecchie e nuove. Nel "farsi prossimo" c'è il senso più vero del nuovo umanesimo, che salvaguarda l'uomo come soggetto, ripensato sia come "*soggetto di*" (diritti e doveri, desideri e donatività), sia come "*soggetto a*" (relazioni e interazioni cognitive e affettive): se si considera solo uno di questi

due aspetti si cade nei riduzionismi moderni o in quelli premoderni, mentre, se si tengono insieme, si apre una nuova impostazione ovvero un rinnovamento originale di precedenti impostazioni. Tutto ciò comporta la consapevolezza che l'uomo non è autoreferenziale; che l'uomo è parte della natura, ma in essa non si esaurisce; che è componente della società, ma in essa non si appiattisce; che è aperto all'assoluto ma non è assoluto.

Si potrebbe quindi definire il nuovo umanesimo come *umanesimo vocazionale*, perché rispetta la originalità di ciascuno in termini di uguaglianza e diversità; *umanesimo esodale*, perché esce dall'io, dal suo egoismo e narcisismo; *umanesimo ambientale*, perché si colloca nell'ambiente colto nella sua connotazione naturale e sociale; *umanesimo responsoriale*, perché si mette in ascolto della natura in un atteggiamento caratterizzato dal "prendere cura" della realtà; e *umanesimo prossimale*, perché si apre al prossimo in un atteggiamento caratterizzato dal "prendersi cura" delle persone su un piano di pari dignità.

Ebbene, se la parola-chiave di una tale concezione può essere considerata "cura", è evidente che non si può prescindere dall'apporto delle donne e dalla necessità che gli uomini la condividano. Non si tratta (come paventa qualcuno) di cadere in una "femminilizzazione", ma solo di produrre una "umanizzazione, che uomini e donne possono perseguire a condizione che gli uni e gli altri adottino - magari con stili diversi - atteggiamenti di cura: tanto nel senso di curare laddove ce ne sia bisogno, quanto nel senso di prendersi cura come approccio abituale.

5. Nuove strade per l'umanesimo e il femminismo

5. 1. Rivisitare l'umanesimo

Sulla base di questa rinnovata antropologia, si può ipotizzare un nuovo umanesimo, inedito per l'inedito rapporto con il genere, con la natura e con la tecnica. Ebbene, per la elaborazione di un tale umanesimo c'è bisogno del contributo di tutti: non lo si può demandare

agli intellettuali o alle istituzioni; ciascuno può dare direttamente o indirettamente un apporto in termini teoretici o pratici, pubblici o privati. Il nuovo umanesimo potrebbe essere identificato, a ben vedere con quella “civiltà dell’amore” su cui hanno insistito i pontefici da Paolo VI a Francesco, per i quali si configura come un *nuovo stile di vita* finalizzato allo “sviluppo di tutto l’uomo e di tutti gli uomini” (Paolo VI) ovvero allo “sviluppo umano integrale” (papa Francesco).

Sua peculiarità è l’apertura al dialogo che era stata anticipata da Paolo VI fin dalla sua prima enciclica (*Ecclesiam suam*), e costituisce il *leitmotiv* della pastorale di papa Bergoglio a partire dalla sua prima esortazione apostolica (*Evangelii gaudium*). In ogni caso si tratta di una richiesta che configura il dialogo non certo in termini di tattica o strategia, bensì di stile relazionale all’insegna (per usare una distinzione di Jacques Maritain) della comprensione teoretica e della collaborazione pratica.

Da qui la necessità di alfabetizzarsi in riferimento alle proprie molteplici radici (significativo il plurale!), senza peraltro mitizzarle, bensì conoscendole e riconoscendole non solo nella loro funzione *identitaria*, ma anche e soprattutto nella loro funzione *umanistica*, perché prima di ogni appartenenza di civiltà, c’è l’appartenenza alla umanità e c’è la valenza di umanizzazione, per cui della tradizione (anzi delle tradizioni) occorre farsi eredi in un rapporto paradossale di “vicinanza” e di “distanza”, per dire di “ripetizione” ma non di “ripetitività”: il che consente il dialogo a diversi livelli: culturale, religioso, sociale.

Dunque, l’invito è quello di *rivisitare l’umanesimo*: non si tratta di offrire una ricetta bella e pronta, ma di avere consapevolezza che l’umanesimo va pensato come aperto e dinamico, cioè *in progress*; non dunque un *progetto* definito e definitivo, ma un processo da definire *in itinere* e nel dialogo con le acquisizioni premoderne, moderne e post-moderne; deve, cioè, essere capace di *collegarsi selettivamente agli umanesimi*, che nel tempo sono stati elaborati; essere in grado di *rispondere agli antiumanesimi* ed essere in grado di *fronteggiare i transumanesimi* in diverso modo riduttivistici.

Deve insomma restituire all'uomo la consapevolezza della sua complessità come unità personale, unicità individuale e unitarietà relazionale; deve renderlo avvertito che la rivendicazione della sua specificità non significa cedere allo specismo né al sessismo, e che la sua dignità comporta coniugare insieme libertà e responsabilità per una *vita critica e creativa*. In tal modo la quotidianità diventa il *banco di prova della umanità e di umanità*, nella convinzione che la scelta umanistica è continuamente di fronte a un *bivio* ed è chiamata a trovare continuamente nuove traduzioni per rispondere alle *res novae*, che (non dimentichiamolo) si rinnovano incessantemente, ed è compito di tutti fare in modo che esse non segnino *la fine* dell'umanità, ma abbiano come *fine* la umanità e la umanitarità.

Un contributo in tal senso può venire dalla religioni monoteistiche con il loro richiamo alla condizione *creaturale* dell'uomo, per cui viene rivendicato lo specifico della *dignità umana* in termini di libertà responsabile, e nel contempo riconosciuto il limite dell'uomo in termini di *finitezza*, per cui la condizione umana appare fragile e preziosa ad un tempo. Insiste, in particolare su questi aspetti il pensiero cristiano, secondo cui la persona umana è caratterizzata da *fragilità* esistenziale (cioè vulnerabilità e mortalità) e, insieme, da *dignità* ontologica (è sempre fine e mai semplice mezzo), per cui si riconosce che l'uomo è parte della natura e della società, ma le supera, in quanto in esse non si esaurisce; questa eccedenza, d'altra parte, non sconfinava nella *hybris*, dal momento che viene ribadita la dipendenza dell'uomo, per cui si riconosce che l'uomo, pur nella sua autonomia, non è autosufficiente.

Tale impostazione permette (come abbiamo accennato) che l'umanesimo non sia né "egocentrico" né "biocentrico" né "tecnocentrico", né "mediacentrico", bensì "personocentrico": riconosce la *razionalità* dell'uomo senza trascurarne i *limiti*, riconosce la *creatività* dell'uomo senza dimenticarne la *creaturalità*, riconosce la *finitezza* dell'uomo, senza misconoscerne il bisogno di *infinito*, riconosce la *relatività* delle possibilità dell'uomo senza dimenticarne l'apertura all'*assoluto*.

5. 2. Rivisitare il femminismo

Per andare in questa direzione un ruolo rilevante è chiamato a svolgere il pensiero femminista, se entra in quella nuova fase che lo caratterizza come “oltre il femminismo” e, soprattutto, se si evidenzia che il problema della donna è anche *il problema dell'identità dell'uomo*. Al riguardo c'è chi (come Christian Raimo su “Europa”) osserva che mancano i modelli maschili utili, c'è uno spostamento dello scontro dal pubblico al privato, ma soprattutto è saltata la capacità di simbolizzare la rabbia e il conflitto, per cui il fallimento è sia sul piano pratico che su quello linguistico.

In questa nuova fase, che possiamo anche configurare come un andare “*oltre il femminismo*” ovvero come “*postfemminismo*”, si pone una novità sostanziale, quella di superare il *separatismo* a favore della *inclusività*, ciò comporta ridefinire termini e questioni.

C'è allora necessità di affrontare questi temi all'insegna della inclusione, per cui donne e uomini si ritrovano “accanto” e “insieme” e “a favore” per cercare di chiarirli con il contributo di tutti. Si tratta allora di inaugurare *una nuova stagione* caratterizzata dalla *inclusione* e dalla *reciprocità*, per cui il neofemminismo o postfemminismo abbandona il *principio del separatismo*, teorizzato precedentemente come pratica necessaria alla riflessione libera delle donne, a favore del *principio della inclusione*, in quanto le nuove battaglie si combattono da entrambi i lati (femminile e maschile), e l'appoggio degli uomini appare indispensabile. In breve, le due novità del femminismo di ultima generazione consistono nell'essere inclusivo e collaborativo, cioè aperto anche agli uomini e ad altri gruppi.

In questo progetto di fondazione di una nuova etica e politica, pensate in funzione della variabilità umana, il pensiero femminista rappresenta uno dei percorsi dell'odierno pluralismo filosofico e culturale, un punto di riferimento per il dibattito sulla filosofia contemporanea. Anche questo comporta un confronto con le teorie etiche contemporanee e con i pensatori che le rappresentano, su cui insiste Claudia Mancina parlando di *postfemminismo*.

Si esprime così la necessità che la riflessione sviluppata dalle donne in modo autonomo, riesca a inserirsi nel dibattito pubblico, diventando *patrimonio comune*. Si badi: questo “*postfemminismo*” non è una qualche forma di “*antifemminismo*”, né il tentativo di tornare a una qualche forma di “*prefemminismo*”: è invece un aprirsi a un “*neofemminismo*” inteso come un andare “oltre il femminismo”, collocandosi in un orizzonte “personocentrico”, che fa giustizia di vecchie contrapposizioni e di nuove alternative.

La categoria, che potrebbe servire a impostare correttamente il rapporto uomo-donna, ci sembra essere quella di “*somiglianza*”, per dire identità diverse ma paritarie. Il richiamo alla Bibbia è scontato (*Genesi*: Dio creò la donna, per dare a Adamo un aiuto simile a lui), ma qui ci si limita all’aggettivo “simile” senza fare riferimento al sostantivo “aiuto”, che potrebbe dare il senso della disparità e della disuguaglianza, laddove uomo e donna sono esseri “simili”, chiamati proprio per questo a costituirsi come *aiuto uno dell’altro*.

Dunque, oltre l’uguaglianza e oltre la differenza si pone il postfemminismo, nel senso che queste due categorie (che dal punto di vista storico hanno segnato rispettivamente il primo e il secondo femminismo) non devono essere abbandonate, ma devono solo perdere la loro connotazione rivendicazionista, per collocarsi nell’orizzonte di specificità indisgiungibili.

6. Conclusione

Da quanto detto dovrebbe risultare chiaro che fondamentali sono state le battaglie delle varie “*ondate*” del femminismo e le conseguenti conquiste, ma che è giunto il tempo di una *nuova fase* che *non vada all’attacco o al contrattacco*, bensì inauguri un nuovo stile relazionale di tipo solidale fra uomo e donna: per questo può essere utile caratterizzare questa nuova stagione non tanto come una nuova ondata, bensì come una vera e propria “*svolta*” *postfemminista*, per cui la nuova impostazione deve rispondere al “duplice grido”: delle donne e degli uomini, perché trovino la loro identità e si ritrovino *accanto e insieme e*

a favore, nel senso di inaugurare *un nuovo stile* paritetico e simpatetico.

In particolare, si vorrebbe richiamare l'attenzione sulla crisi che stanno attraversando gli uomini nel loro rapporto con le loro donne: la odierna crisi identitaria maschile costituisce non solo motivo di un loro disagio, ma si riverbera negativamente sulle donne, sulle loro compagne, le quali sono sempre più spesso fatte oggetto di violenza per l'autonomia comportamentale che esse legittimamente intendono esercitare. Mentre in passato la mentalità proprietaria del maschilismo portava l'uomo a comportarsi da padrone anche nel decidere della vita della compagna, oggi è venuta meno tale posizione proprietaria e c'è una crisi identitaria maschile, caratterizzata dal fatto che l'uomo esercita la violenza, non solo contro la donna, ma anche contro se stesso. Insomma, l'uomo non è più padrone della donna, non è più padrone nemmeno di se stesso: tant'è che il femminicidio si accompagna sempre più spesso al suicidio maschile.

Così alla *violenza maschile di ieri* esercitata per un eccesso di identità maschile (maschilismo o machismo) si è passati alla *violenza maschile di oggi* esercitata per difetto di identità maschile. Una situazione, questa, su cui influisce negativamente tutta una serie di *res novae*. Anzi tutto, spicca la novità delle *tipologie familiari*, nelle quali l'uomo sempre meno comprende quale sia il suo ruolo, per cui le nuove figure maritali (il marito sempre "ragazzo") e paterne (il padre diventato "mammo") incidono ulteriormente sulla crisi dei maschi, ed è cosa da non sottovalutare. Inoltre, la dibattuta questione relativa a "*genere e sesso*" e alle preferenze sessuali che il politicamente corretto chiede di non sindacare aggiunge ulteriori motivi di difficoltà nella definizione delle identità personali e relazionali.

È in questo quadro che si collocano le nuove forme di violenza degli uomini contro le donne e contro se stessi e il fenomeno - denominato con una serie di neologismi (*femminicidio, femmicidio, ginocidio*, ecc.) - appare grave non solo in se stesso (la violenza perpetrata contro le donne), ma anche per il contesto sociale in cui si colloca come premessa o conseguenza.

C'è da augurarsi che come il *femminismo* ha permesso di superare (con nuove legislazioni e nuova mentalità) le tradizionali forme di violenza del maschio “padre, padrone e padreterno”, così il *postfemminismo* sappia impegnare uomini e donne a far superare le nuove forme di violenza del maschio in crisi di identitaria come uomo, come compagno, come marito, come padre. Di fronte a una tale violenza occorre certamente condannarla “senza se e senza ma” (e bene ha fatto l'ONU a dedicare il 25 novembre una Giornata internazionale per il superamento della violenza contro le donne) ma occorre anche porre il problema della debolezza identitaria maschile e il problema del rapporto interpersonale di genere.

Si tratta allora di intervenire in modo culturale e istituzionale. Per questo siamo d'accordo con Massimo Gramellini (*Scuola d'amor perduto*, “La Stampa” 4/8/2016): è toccato a un giornalista farsi interprete di quella che è diventata “una tragica normalità che richiede interventi strutturali”: tanto per esemplificare ha segnalato la necessità di “finanziare in modo sistematico i centri antiviolenza presso i quali una donna alle prese con un troglodita mascherato a giorni alterni da fidanzatino di Peynet possa trovare ascolto. E poi occorre un corso di educazione sentimentale nelle scuole”, in modo da “proporre un modello diverso da quello patriarcale, che ancora governa sottotraccia milioni di famiglie”; c'è necessità di riconoscere che, “tra maschi, i sentimenti restano circondati da una sorta di pudore. Ma a furia di ignorarli, alcuni non sanno come gestirli. Come affrontare il rifiuto e la sconfitta, l'abbandono e la solitudine. E come accettare la libertà altrui anche quando contrasta con il proprio ego”.

Allora, senza rinunciare alle conquiste del femminismo, si può ritenere necessario entrare in una *nuova fase* che sia incentrata sulla presenza della donna nella società: quindi, non solo più spazio a donne filosofe, a donne teologhe e a donne scienziate, ma che le filosofe, le teologhe e le scienziate siano più conosciute e apprezzate nel contesto sociale in modo che sia percepito come patrimonio comune loro con-

tributo filosofico, teologico e scientifico.

Utilizzando il termine usato da Claudia Mancina, si potrebbe parlare di “postfemminismo”, che dovrebbe essere impegnato (la Mancina fa riferimento alle filosofe ma il discorso vale anche per le teologhe e le scienziate) a far sentire di più (e non di meno) la voce delle filosofe, in modo tale che possano a pieno a titolo essere protagoniste del dibattito filosofico in corso. Questa pensatrice, nel citato volume *Oltre il femminismo*, ha studiato *le donne nella società pluralista*, e ha rilevato che imponente è stata la produzione del pensiero sulla differenza di genere, e nel contempo che le questioni disputate dalle donne non hanno avuto significativa rilevanza, nel senso che le donne, le quali hanno riflettuto in modo autonomo, non sono riuscite a immettere le loro idee nel dibattito pubblico e a farlo diventare patrimonio comune. Da qui l’operazione svolta dalla Mancina di fare un bilancio del pensiero delle donne sull’etica confrontandolo con le teorie etiche contemporanee, e mostrando come possa contribuire ad un rinnovamento in termini pluralistici.

6. 2. Donne e società

Ecco, allora, che il binomio “*donne e società*” appare come il banco di prova sia delle conquiste dei movimenti delle donne, sia dell’apporto delle donne nei diversi campi. Sotto questo profilo, tornano utili (e utile farli conoscere) alcuni volumi sulla presenza delle donne nella storia come quelli pubblicati da Il Mulino.

In *Donne del Risorgimento* (2011) si rileva che la memoria delle donne, e non furono poche, che animarono il Risorgimento è pressoché cancellata; eppure si trattò spesso di figure di grande notorietà; questo volume presenta alcune di queste protagoniste dimenticate, quattordici per la precisione; e ne rilegge la vita riconoscendo in queste “donne del Risorgimento” anche una comune disposizione in certo senso profemminista che le portò volta a volta a impegnarsi in battaglie sociali, civili e militari.

In *Donne nella Grande Guerra* (2014) si osserva che in tutti i paesi

belligeranti, la Grande Guerra fu un'occasione di emancipazione per le donne, che si trovarono a rimpiazzare in molte funzioni gli uomini partiti per il fronte, e in qualche modo andarono in guerra anche loro: come crocerossine, come portatrici, come prostitute, come spie, come inviate di guerra, come intellettuali che militarono pro o contro la guerra.

In *Donne della Repubblica* (2016) si ricorda che le prime elezioni politiche per le quali votarono anche le donne segnano l'affermazione di un nuovo protagonismo femminile nella società italiana. Attraverso quattordici biografie esemplari di donne si mostra che, con diversi talenti e in vari campi, hanno contribuito alla nascita della Repubblica e a cambiare l'immagine della donna.

Infine in *Donne nel Sessantotto* (2018) si tratteggiano sedici ritratti biografici di donne che hanno partecipato, anche senza essere militanti, a quel grande passaggio d'epoca che va sotto il nome di Sessantotto con quella rivoluzione femminile, che secondo alcuni è stata l'unica rivoluzione riuscita del Novecento.

Pertanto con ragione Vladimiro Zagrebelsky, (su "La stampa" del 4/8/2016), ricordando che "tutte le costituzioni e le carte dei diritti fondamentali enunciano il principio di uguaglianza, anche nella forma del divieto di discriminazione, scrive che - di quel principio - l'eguaglianza uomo-donna è un aspetto centrale, frutto di lunghe lotte femminili e di contrastata crescita morale e culturale", ed essendo "il contesto sociale e culturale di importanza decisiva", Vladimiro Zagrebelsky ritiene che in particolare "la scuola deve instillare nei giovani il valore della parità e non minimizzare, come ragazzate, i quotidiani episodi che le negano".

In questo senso ha ragione chi (come Paola Columba) a considera falsa l'affermazione secondo cui "il femminismo è superato", perché è facile constatare "comportamenti sessisti, misogini e maschilisti in famiglia, nei luoghi di lavoro e in politica. Per non dire dell'uso di vecchi e nuovi stereotipi nel linguaggio, in pubblicità, in televisione e sul web". È evidente che non si deve abbassare la guardia e che oc-

corre proseguire nella battaglia che porti a superare la persistenza di tali atteggiamenti, ma la nuova consapevolezza sta nell'inedito metodo che viene additato: quello di un operare insieme da parte di donne e uomini per generare un ethos che accomuna prima di differenziare; si potrebbe allora dire che occorre unire per distinguere, e farlo non astrattamente ma nel vissuto quotidiano della società nelle sue articolazioni, a cominciare da quelle a carattere formativo.

6. 3. Una nuova alleanza

Tutto ciò richiede che libertà ed eguaglianza siano percepite come valori che valgono per tutti, nella fattispecie per gli uomini e per le donne, e i ragazzi devono avvertire che in questa duplice rivendicazione uomini e donne operano concordemente per la realizzazione di questi valori. Quindi non si può continuare con una logica che chiude la donna in se stessa o che isola l'uomo in se stesso: questa concezione "atomistica", se non addirittura "monadica", della donna e dell'uomo non è veramente feconda. Occorre invece che la donna e l'uomo si aprano a una nuova mentalità tale da permettere di pensare e di agire secondo modalità relazionali caratterizzate sì da libertà ed eguaglianza ma poste nell'orizzonte di quella fraternità o solidarietà o prossimità che può permetterne una conciliazione dialettica: prima che sul piano sociale e politico, potrebbe trovare una concreta traduzione nei rapporti interpersonali di genere e di generazioni.

Si tratta allora di superare quello che Paolo Ercolani ha chiamato il "narcisismo di genere" e di inaugurare una nuova relazionalità rispettosa. Come Nadia Fusini ha mostrato nel suo bel libro *Una fratellanza inquieta. Donne e uomini di oggi* (Donzelli 2018), mai come in questo momento il rapporto tra donne e uomini appare incerto, inquieto, controverso - difficoltà che toccano il cuore stesso dell'identità umana. Per questo Nadia Fusini affronta con coraggio la criticità di questa relazione, nel progetto di una *nuova alleanza* che ne ridefinisca il senso, al di là della lotta tra i sessi.

Uomo e donna, maschile e femminile sono stati fino ad ora i nomi di un'irriducibile contrapposizione che ha dato intelaiatura al mondo reale; la nozione di realtà che possediamo presuppone tuttora questa trama di parole. Ma i significati di tali nomi e metafore stanno radicalmente mutando nel tempo presente. Di questa trasformazione si occupa Nadia Fusini, la quale parla di un mondo dove le identità degli uomini e delle donne non sono determinate soltanto dalla differenza anatomica, ma sono colte nella loro irriducibile singolarità con un viaggio in cerca di una *nuova fratellanza inquieta* in compagnia delle più alte consapevolezze di un secolo, nel corso del quale per la prima volta una generazione di donne ha pensato e concretamente tentato di vivere un rapporto tra pari con l'altro sesso.

Al riguardo ci piace riportare parte della prefazione alla nuova edizione di *Una fratellanza inquieta* di Nadia Fusini, la quale scrive: “nello spirito di una nuova fratellanza questi uomini e queste donne parleranno insieme non di potere, ma di sovranità. Di una sovranità intesa come ‘potere di potere’: poter fare, poter essere, poter diventare. Perché in una società non più fondata sul privilegio, sull'orgoglio, sull'arroganza del sesso, si riconosca la differenza sessuale come l'amore per un'esistenza libera, che come tale si realizza nel diventare ciascuno di noi, nel corpo e nella mente, soggetti della nostra vita. Liberi e uguali”.

Si può allora affermare che *il lungo cammino delle donne: dall'emanipazione alla partecipazione* (per usare il titolo di un libro di Agnes Heller (Castelvecchi 2018) non si è ancora compiuto. Ma, come ha ben sintetizzato Umberto Galimberti (in *I miti del nostro tempo*, Feltrinelli 2009, pp. 41-43), “oggi la guerra dei generi è finita e, almeno in Occidente, c'è da sperare che non abbia più futuro. (...) Ma proprio qui, quando a fronteggiarsi non sono più due sessi, ma due solitudini, proprio qui, e opportunamente, si inserisce il discorso di Nadia Fusini”, perché “non è più la *contrapposizione di genere* maschile e femminile, su cui è cresciuta la storia e contro cui le donne hanno combattuto le loro ultime lotte, ma la *composizione dei generi*”, sco-

prendo così quella che la Fusini chiama “fratellanza inquieta”. Scrive Galimberti: “non è allora sufficiente che le donne entrino nella storia spinte solo dall’ostinata rivendicazione di ciò di cui finora la storia le ha private. È necessario un passo in più. E a compierlo devono essere insieme uomini e donne. Il loro cammino deve prender le mosse di una rinuncia, la rinuncia ad assumerne l’identità virile come specchio e modello di ogni altra identità. Si tratta infatti di una identità che gli uomini devono smettere di rivendicare e le donne di imitare. Nel gioco dell’impotenza, soprattutto se la potenza è più storico-ideologica che reale, c’è maggior possibilità di dialogo, più traccia di verità”.

Ebbene, questo operare insieme di uomini e donne in una “fratellanza inquieta” è la condizione di una inedita presenza delle donne nella società. Più precisamente è l’orizzonte in cui collocare il rapporto tra uomini e donne, un rapporto di reciproco rispetto per la singolarità di ciascuno, un rispetto da vivere nella quotidianità delle relazioni interpersonali: senza enfasi ma come un *habitus*, anzi un *modus vivendi* che rispecchia un *modus essendi*. Si tratta di un rispetto che deve alimentarsi di una consapevolezza, che Francesco Stoppa (nel suo bel libro intitolato *La costola perduta*, Vita e Pensiero 2017, p. 17) ha così sintetizzato: su più livelli, sul versante dei legami madre-figli, di coppia e comunitario, il femminile mette a disposizione alcune decisive risorse per un’impresa che ci riguarda tutti, “la costruzione dell’umano” che reclama “il primato della persona sul genere” e inaugura una nuova società.

BIBLIOGRAFIA

Alcune figure politiche

Di Rosa Luxemburg si vedano: *Scritti scelti*, Einaudi, Torino 1975; *Scritti politici*, Editori Riuniti, Roma 1967.

Sulla Luxemburg si vedano: Ruggero D'Alessandro, *La comunità possibile. La democrazia consiliare di Rosa Luxemburg e Hannah Arendt*, Mimesis, Milano 2011; Daniel Guerin, *Rosa Luxemburg e la spontaneità rivoluzionaria*, Mursia Milano n.d.

Di Emmeline Pankhurst si veda: *Suffragette. La mia storia*. Castelveccchi, Roma 2015.

Sulla Pankhurst si veda: Annie Goldmann, *Le donne entrano in scena. Dalle suffragette alle femministe*, Giunti, Firenze 1996

Di Eleanor Roosevelt si veda: *Elogio della curiosità*, intr. di Raffaella Baritono, Storia e Letteratura, Roma 2018

Sulla Roosevelt si veda: Mary Ann Glendon, *Verso un mondo nuovo. Eleanor Roosevelt e la Dichiarazione universale dei diritti umani*, a c. di Serena Sileone, Liberilibri, Macerata 2009

Di Golda Meir si veda: *La mia vita*, Mondadori, Milano 1976.

Sulla Meir si veda: Oriana Fallaci, *Intervista con la storia*, Rizzoli, Milano 1975.

Di Indira Nehru Gandhi si veda l'intervista di Emmanuel Ponchepadass: *La mia verità*, Editori Riuniti, Roma 1981.

Sulla Gandhi si veda: Oriana Fallaci, *Intervista con la storia*, Rizzoli, Milano 1975.

Di Margaret Thatcher si vedano: *I grandi discorsi*, a c. di Stefano Magni, IBL, Milano 2013

Sulla Thatcher si veda: *Margareth Thatcher. leadership e libertà*, Historica, Roma 2017

Di Lina Merlin si veda: *La mia vita*, a c. di Elena Marinucci, Giunti, Firenze 1989

Sulla Merlin si veda: *La senatrice. Lina Merlin, un "pensiero operante"*, a c. di Anna Maria Zanetti, Marsilio, Venezia 2006

Di Nilde Iotti si vedano: *Istituzioni, diritti e passione. Nilde Iotti e le parole della politica. Interviste 1979-1993*, Biblion, 2012; *I valori della Costituzione. Giuseppe Dossetti e Nilde Iotti a Monteveglio* (atti dell'incontro, 1994), Pozzi, Reggio Emilia 1995

Sulla Iotti si vedano: Leoncarlo Settimelli, *La ragione e il sentimento. Ritratto di Nilde Iotti*, Castelveccchi, Roma, 2009; Aa. Vv., *Nilde Iotti Presidente, Dalla Cattolica a Montecitorio*, Biblion, Milano 2010, Luisa Lama, *Nilde Iotti, Una storia politica al*

femminile, Donzelli, Roma 2013; Luisa Cavaliere, *Nilde Iotti*, Pacini Fazzi, Lucca 2016

Di Tina Anselmi si veda: con Anna Vinci, *Storia di una passione politica*, Sperling & Kupfer, Milano 2016; con altri: *Nonostante donna. Storie civili al femminile*, EGA, Torino 1996

Sulla Anselmi si veda: *Tra la città di Dio e la città dell'uomo, Donne cattoliche nella Resistenza veneta*, a c. di Luisa Bellina e Maria Teresa Segà, Istresco, Treviso 2004

Due figure emblematiche

Di Simone de Beauvoir si vedano: *Per una morale dell'ambiguità*, Garzanti Milano 1975; *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano 1961; *La terza età*, Einaudi, Torino 1971

Sulla Beauvoir si veda: Claude Francis e Fernand Gontier, *Simone de Beauvoir*, Bompiani, Milano 1986

Di Madre Teresa di Calcutta si veda: *La mia vita*, Bompiani, Milano 2003

Su Madre Teresa si vedano: Angelo Comastri, *Madre Teresa una goccia d'acqua pulita*, Paoline, Milano 2003; Cristina Siccardi, *Madre Teresa*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2009

Altre figure

Aa. Vv., *Donne mitiche e mitiche donne*, Il Poligrafo, Padova 2007

Fondazione Nilde Iotti (a c. di), *Le leggi delle donne che hanno cambiato l'Italia*, Ediesse, Roma 2013

Umanesimi e neoumanesimi

Aa. Vv., *Umanesimo cristiano e umanesimi contemporanei*, Massimo, Milano 1983; P. Dalle Nogare, *Umanesimi e antiumanesimi. Introduzione alla antropologia filosofica*, Coines, Roma 1980; Edgar Morin, *Pensare la complessità. Per un umanesimo planetario*. Saggi critici e dialoghi di Edgar Morin con Gustavo Zagrebelsky e Gianni Vattimo, Mimesis, Milano 2012; Edward W. Said, *Umanesimo e critica democratica*, Il Saggiatore, Milano 2007; Remi Brague, *Umanesimi alla prova*, Vita e Pensiero, Milano 2014.

Jacques Maritain, *Umanesimo integrale. Problemi temporali e spirituali della nuova cristianità*, Borla, Torino 1968; Id., *La persona e il bene comune*, Morcelliana, Brescia 2009; Id., *La persona umana e l'impegno nella storia*, a c. di Giancarlo Galeazzi, La Locusta, Vicenza 1979; Emmanuel Mounier, *Il personalismo*, AVE, Roma 2004; Romano Guardini, *Persona e personalità*, Morcelliana, Brescia 2006, Id., *Mondo e persona. Saggio di antropologia cristiana*, Morcelliana, Brescia 2000.

Jean Paul Sartre, *L'esistenzialismo è umanesimo*, Mursia, Milano 2007; Eric Fromm, *L'umanesimo socialista*, Dedalo, Bari 1970; Id., *Io difendo l'uomo*, Bompiani, Milano 2004.

Martin Buber, *Il principio dialogico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004; Emmanuel Levinas, *Umanesimo dell'altro uomo*, Il Melangolo, Genova 1985; Paul Ricoeur, *Sè come un altro*, Jaca Book, Milano 2011; Id., *La persona*, Morcelliana, Brescia

1997; Hans Jonas, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico. Saggi filosofici*, a c. di A. Dal Lago, Il Mulino, Bologna 1991.

Armando Rigobello, *Personalismo*, Città Nuova, Roma 1988; Giancarlo Galeazzi, *Personalismo*, Bibliografica, Milano 1998.

Robert Spaemann, *Persone. Sulla differenza tra "qualcosa" e "qualcuno"*, Laterza, Roma-Bari 2005; Vittorio Possenti, *Il principio-persona*, Armando, Roma 2006; *Il nuovo principio persona*, ivi 2013; Aldo Schiavone, *Storia e destino*, Einaudi, Torino 2007.

Aa. Vv., *Il concetto di persona*, a c. di Virgilio Melchiorre, Vita e Pensiero, Milano 1996; Aa. Vv., *Dire persona*, a c. di Antonio Pavan, Il Mulino, Bologna 2003; Aa. Vv., *Dire persona oggi*, a c. di Piergiorgio Grassi e Graziano Ripanti, "Hermeneutica", Morcelliana, Brescia 2006; Aa. Vv., *Corpo e persona*, a c. di Piergiorgio Grassi e Graziano Ripanti, "Hermeneutica", Morcelliana, Brescia 2007.

Antiumanesimi e transumanesimi

Martin Heidegger, *Lettera sull'umanismo*, Adelphi, Milano 1995; Peter Singer, *Etica pratica*, Liguori, Napoli 1989; Gunther Anders, *L'uomo è antiquato*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, 2 voll; Id. *Il mondo dopo l'uomo. Tecnica e violenza*, Mimesis, Milano 2008; Id., *Brevi scritti sulla fine dell'uomo*, Asterios, Trieste 2016.

J. Garreau, *Radical Evolution. Corpo, mente, anima: come genetica, robotica e nanotecnologia stanno cambiando il nostro futuro*, Sperling & Kupfer, Milano 2007; Eric T. Olson, *L'animale umano. Identità e continuità biologica*, McGraw-Hill, Milano 1999; Gregory Stock, *Riprogettare gli esseri umani. L'impatto dell'ingegneria genetica sul destino biologico della nostra specie*, Orme, Roma 2005.

Riccardo Campa, *Mutare o perire. La sfida del transumanesimo*, Sestante, Bergamo 2010; Roberto Marchesini *Posthuman. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2001; Id., *Il tramonto dell'uomo. La prospettiva postumanista* Dedalo, Bari 2009; Stefano Vaj, *Biopolitica. Un nuovo paradigma*, Barbarossa, Milano 2005; Giuseppe Vatinno, *Il transumanesimo. Una nuova filosofia per l'uomo del XXI secolo*, Armando, Roma 2010.

Aa. Vv., *La sfida del postumano. Verso nuovi modelli di esistenza?*, a c. di Ignazio Sanna, Studium, Roma 2005; Aa. Vv., *Apocalisse e postumano. Il crepuscolo della modernità*, a c. di Pietro Barcellona, Fabio Ciaramelli e Roberto Fai, Dedalo, Bari, 2007; Aa. Vv., *Il transumanesimo. Cronaca di una rivoluzione annunciata*, Lampi di stampa, Cologno Monzese 2008; Aa. Vv., *La natura dell'uomo. Neuroscienze e filosofia a confronto*, a c. di Andrea Aguti e Piergiorgio Grassi, Vita e Pensiero, Milano 2008; Aa. Vv., *La differenza umana. Riduzionismo e antiumanesimo*, a c. di Luca Grion, in "Anthropologica", n. 1, 2009; Aa. Vv., *Il corpo digitale: natura, informazione, merce*, a c. di Antonio Marturano, Giappichelli, Torino 2010; Aa. Vv., *Migliorare l'uomo? La sfida etica dell'enhancement*, Cantagalli, Siena 2010; Aa. Vv., *La vita in questione, Potenziamento o compimento dell'essere umano*, a c. di Andrea Aguti, in

“Anthropologica”, La Scuola, Brescia, n. 3, 2011; Aa. Vv., *La sfida postumanista. Colloqui sul significato della tecnica*, a c. di Luca Grion, Il Mulino, Bologna 2013.

Francis Fukujama, *L'uomo oltre l'uomo. Le conseguenze della rivoluzione biotecnologica*, Mondadori, Milano 2002; Jurgen Habermas, *Il futuro della natura umana. I rischi di una eugenetica liberale*, Einaudi, Torino 2002; Jeremy Rifkin, *Il secolo biotech. Il commercio genetico e l'inizio di una nuova era*, Baldini Castoldi, Milano 2003; Michael J. Sandel, *Contro la perfezione. L'etica nell'età dell'ingegneria genetica*, Vita e Pensiero, Milano 2008.

G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002; Andrea Aguti, *Natura umana. Un'indagine storico-concettuale*, Meudon, Portogruaro 2010; Pietro Barcellona, *L'epoca del postumano*, Città Aperta, Troina 2007; Edoardo Boncinelli e Galeazzo Sciarretta, *Verso l'immortalità? La scienza e il sogno di vincere il tempo*, R. Cortina, Milano 2005; Luca Grion, *La sfida postumanista. Colloqui sul significato della tecnica*, 2012; Id., *Persi nel labirinto. Etica e antropologia alla prova del naturalismo*, Mimesis, Milano 2012; Pierangelo Sequeri, *L'umano alla prova. Soggetto, identità, limite*, Vita e Pensiero, Milano 2002; Roberto Terrosi, *La filosofia del postumano*, Costa & Nolan, Genova 1997; Andrea Vaccaro, *L'ultimo esorcismo. Filosofia dell'immortalità terrena*, EDB, Bologna 2009.

Femminismo e antifemminismo

Tra le storie si vedano i seguenti volumi: Eva Cantarella, *L'ambiguo malanno. Condizione e immagine della donna nell'antichità greca e romana*, Feltrinelli, Milano 2014; Benedetta Selene Zorzi, *Al di là del genio femminile. Donne e genere nella storia della teologia*, Carocci, Roma 2014

Tra i volumi collettanei si vedano i seguenti: Aa. Vv., *Il femminile tra potenza e potere*, Arlem, Roma 1995; Aa. Vv., *Che differenza c'è? Fondamenti antropologici e teologici dell'identità femminile e maschile*, a c. di Cettina Militello, SEI, Torino 1996; Aa. Vv., *Sul femminile. Scritti di antropologia e religione*, a c. di Michele D'Ambra, Città Aperta, Troina 2004; Aa. Vv., *Sensibili guerriere. Sulla forza femminile*, a c. di Federica Giardini, Jacobelli, Roma 2011.

Tra le monografie si vedano le seguenti: Angela Ales Bello, *Fenomenologia dell'essere umano. Lineamenti di una filosofia al femminile*, Città Nuova, Roma 1992; Nadia Fusini, *Uomini e donne. Una fratellanza inquieta*, Donzelli, Roma 1995; Anna M. Donnarumma, *Guardando il mondo con occhi di donna. Dalla Dichiarazione universale dei Diritti umani (1948) alla Conferenza mondiale delle donne (1995)*, EMI, Bologna 1998.

Si veda infine il volume collettaneo curato da Ethel Porzio Serravalle per l'Associazione Italiana Editori: *Saperi e libertà. Maschile e femminile nei libri nella scuola nella vita*, Progetto Polite, 2001. Sui pregiudizi sulle donne si vedano i volumi di Eva Cantarella, *L'ambiguo malanno. Condizione e immagine della donna nell'antichità greca e romana*, Feltrinelli, Milano 2014; David F. Noble, *Un mondo senza donne e la*

scienza occidentale, Bollati Boringhieri, Torino 1994; *Il mondo senza donna. La cultura maschile della Chiesa e la scienza occidentale*, Bollati Boringhieri, Torino 1994; Bianca Gelli, *Psicologia della differenza di genere. Soggettività femminili tra vecchi pregiudizi e nuova cultura*, Angeli, Milano 2009, e, il volume di Paolo Ercolani, *Contro le donne. Storia critica del più antico pregiudizio*, Marsilio, Venezia 2016

Sulle diverse forme di violenza sulle donne si vedano i seguenti volumi: Barbara Spinelli, *Femminicidio. Dalla denuncia sociale al riconoscimento giuridico internazionale*, Franco Angeli, Milano 2008; Paola Vinciguerra - Eleonora Iacobelli, *Femminicidio. Capire, educare, cambiare*, Minerva, 2013; Antonella Merli, *Violenza di genere e femminicidio*, ESI, Napoli 2015; Cristina Karadole, *Femicidio: la forma più estrema di violenza contro le donne*, in “Rivista di Criminologia, Vittimologia e Sicurezza”, 2012, IV, pp. 16-38; Daniela Danna, *Ginocidio. La violenza contro le donne nell'era globale*, Elèuthera, Milano 2007;

Si vedano inoltre: Lea Melandri, *Amore e violenza. Il fattore molesto della civiltà*, Bollati Boringhieri, Torino 2011; Elena Alonso, *Donne, violenza e ancora violenza. Al di là della pena e del biasimo*, Mimesis, Milano 2015.

Sulla cosiddetta “cultura dello stupro”, si veda il saggio di Natasha Walter, *Bambole viventi. Il ritorno del sessismo*, EPC, Roma 2012; si vedano anche i libri di Eve Ensler: *I monologhi della vagina*, Il Saggiatore, Milano 2008, e *Nel corpo del mondo*, Il Saggiatore, Milano 2015. Su uomini e violenza sulle donne si vedano i volumi di Stefano Ciccone: *Essere maschi. Tra potere e libertà*, Rosenberg e Sellier, Torino 2009; *Uomini contro donne? Le radici della violenza maschile*, UTET, Torino 2013; id. e Lea Melandri, *Amore e violenza. Il fattore molesto della civiltà*, Effigi, Arcidosso 2008.

Si veda anche: Aa. Vv., *La fragilità del sesso forte. Come medicalizzare la maschi- lità*, Mimesis, Milano 2016. Su filosofe e violenza si vedano i seguenti volumi: Aa. Vv., *La nonviolenza delle donne*, a c. di Giovanna Providenti, “Quaderni Satyagraha” n. 10; Laura Sanò, *Donne e violenza. Filosofia e guerra nel pensiero del '900*, postfaz. di Bruna Giacomini, Mimesis, Milano 2012; Sara Ruddick, *Il pensiero materno. Pacifismo, antimilitarismo, nonviolenza: il pensiero della differenza per una nuova politica*, Red. Como 1993; Valeria Andò, *Non violenza e pensiero femminile. Un dialogo da iniziare*, “Senecio”, a c. di Emilio Piccolo e Letizia Lanza, 2007.

Nuovo femminismo

Si vedano i volumi: Aa. Vv., *Manifesto per un nuovo femminismo*, a cura di Maria Grazia Turri, Mimesis, Milano 2013; Maria Grazia Turri, *Femen. La nuova rivoluzione femminista*, Mimesis, Milano 2013; Paolo Ercolani, *Contro le donne. Storia critica del più antico pregiudizio*, Marsilio, Venezia 2016; Umberto Galimberti, *I miti del nostro tempo*, Feltrinelli, Milano 2009; Nadia Fusini, *Una fratellanza inquieta. Donne e uomini di oggi*, Donzelli 2008; Paola Colomba, *Il femminismo è superato (Falso!)*, Laterza Roma-Bari 2018; Paolo Di Paolo, *Maschi senza. Di fronte alla violenza sulla donna non abbiamo parole ma solo alibi*, in “L'Espresso” 24/9/2017, pp. 86-87.

Nota sull'Autore

Giancarlo Galeazzi è nato nel 1942 ad Ancona, dove risiede e opera (abitazione in via Tiziano 39 e studio in via Tiziano 49). È sposato con Anna Bettini da 48 anni; quattro i figli (Federica, Francesca, Fiorenza e Gabriele) e cinque i nipoti (Valerio e Giulia Perilli, Ginevra Virginia e Aurora Sofia Nocenti, e Alessandro Galeazzi). Da oltre cinquant'anni è presente nel campo dell'insegnamento, degli studi e della cultura. Dal 1964 (anno della sua laurea, conseguita all'Università di Roma) è *docente* di filosofia; dal 1965 è *operatore culturale* a livello cittadino, provinciale e regionale sia in ambito civile che ecclesiale; dal 1970 è *studioso* del personalismo filosofico e di personologia scientifica, impegnato in particolare negli studi maritainiani a livello nazionale e internazionale.

Ha tenuto *insegnamenti* al Liceo scientifico statale "Savoia" di Ancona, all'Università di Urbino (Facoltà di Scienze della formazione prima e Facoltà di Sociologia poi) e ha tenuto seminari all'Università Politecnica della Marche (per i Dottorandi dell'Ateneo); è stato docente stabile di Filosofia all'Istituto teologico marchigiano prima e all'Istituto superiore di scienze religiose poi, dipendenti dalla Facoltà teologica della Pontificia Università Lateranense. È stato direttore di *istituti accademici* di Ancona: dell'Istituto superiore marchigiano di scienze religiose "Redemptoris Mater" e dell'Istituto superiore di scienze religiose "Lumen Gentium" di Ancona. È stato direttore di *istituti formativi*: del Centro "Scuola e democrazia" e della Scuola di alta formazione etico-politica.

Ha operato in *associazioni ecclesiali*: presidente diocesano della Gioventù Italiana di Azione Cattolica di Ancona, v. presidente del Centro studi "San Giuseppe da Copertino", referente diocesano e regionale per le Marche del Progetto culturale della Chiesa italiana; delegato regionale per le Marche del Movimento ecclesiale di impegno culturale. Ha operato in *associazione professionali*: socio dell'Unione cattolica italiana insegnanti medi e dell'Associazione italiana docenti universitari. Ha operato in *istituzioni culturali*: membro del comitato scientifico del Centro studi lauretani, del consiglio direttivo della Biblioteca comunale di Ancona, della commissione di vigilanza RAI delle Marche, e del consiglio scientifico e direttivo dell'Istituto europeo di cultura germanica di Ancona; presidente della Società Dante Alighieri di Ancona, e dell'Association Européenne des Enseignants di Ancona. Ha operato in *istituzioni artistiche*: consiglio di amministrazione della Fondazione Le città del Teatro; consiglio direttivo della Galleria d'arte "Puccini" di Ancona; consiglio direttivo della Associazione Marchigiana Iniziative Artistiche. È stato membro della giuria della Biennale d'arte Premio Marche; vice presidente del Premio Letteratura ed età evolutiva; segretario del Premio Crocioni; membro della giuria del Premio letterario Varano. Ha operato in *campo editoriale*: collaboratore dell'editore Bagaloni di Ancona e de L'Astrogallo di Ancona, e v. presidente de La Lucerna di Ancona.

Ha operato in *istituzioni filosofiche*: fondatore e presidente della *Società Filosofica Italiana di Ancona* di cui è oggi presidente onorario; v. segretario generale del *Centro di filosofia preplatonica "Rodolfo Mondolfo"* di Ancona; socio della *Società Filosofica Italiana* e dell'*Associazione Italiana di Filosofia della religione*. Ha operato in *istituzioni pedagogiche*: membro dell'Istituto superiore di ricerca e formazione dell'*Opera Nazionale Montessori* di Roma, direttore del *Centro di pedagogia dei diritti umani e della pace "Maria Montessori"* di Ancona, membro del comitato tecnico-scientifico dell'*Istituto Regionale di Ricerca Educativa* delle Marche e del *Centro italiano di ricerca educativa*. È stato fondatore e dirigente di *istituti maritainiani*: presidente del *Circolo culturale Maritain* di Ancona (di cui è oggi presidente onorario); segretario generale aggiunto dell'*Istituto internazionale Maritain* di Roma; membro del consiglio direttivo dell'*Istituto italiano Maritain* di Roma; segretario generale prima e vice presidente poi dell'*Istituto marchigiano Maritain* di Ancona; è stato membro dei consigli scientifici degli *Istituti maritainiani*: internazionale, italiano e marchigiano.

Ha ideato e coordina *rassegne filosofiche* con i Comuni di Ancona (da oltre vent'anni), Falconara Marittima (da dieci anni), Camerata Picena (da nove anni). Ha collaborato a *iniziative culturali* della Prefettura di Ancona, dell'Assemblea legislativa delle Marche, del Comune di Monsano, del Comune di Chiaravalle. Ha coordinato *convegni* e curato la pubblicazione degli "atti" dell'Accademia marchigiana di scienze lettere e arti e di Istituti maritainiani. Si occupa di alcuni *festival culturali*: è direttore scientifico del *Festival del pensiero plurale: Le parole della filosofia*. È coordinatore del *Festival di cultura e spiritualità: Le giornate dell'anima*. Ha collaborato con il *Festival Adriatico/Mediterraneo* e il *Festival Cinematica: Immagine in movimento*, del cui consiglio scientifico fa parte.

Ha collaborato a oltre cento *riviste* culturali e scientifiche, e ha tenuto la direzione o condirezione o redazione delle riviste *Notes et documents pour une recherche personaliste*, *La fede e i giorni*, *Quaderni marchigiani di cultura*, *Quaderni di scienze religiose*, *Sacramentaria e Scienze religiose*, *Studia Picena*, *Prospettiva Persona*. È stato membro del consiglio scientifico delle riviste *Educazione e scuola*, *Vita dell'infanzia*. È *giornalista*: dal 1985 è iscritto all'ordine nell'elenco speciale dei *direttori di periodici*, e dal 1996 come *giornalista pubblicitista*. Ha collaborato alla pagina culturale dei seguenti *quotidiani*: *Corriere Adriatico*, *Avvenire*, *Il Popolo* e, per lunghi anni, *L'Osservatore Romano*.

Ha curato la *traduzione* italiana di alcune *opere* di Jacques Maritain: *Cultura e libertà* (ed. Boni), *La persona umana e l'impegno nella storia* (ed. La Locusta), *Georges Rouault* (ed. La Locusta), *Per una filosofia dell'educazione* (ed. La Scuola). Ha al suo attivo la pubblicazione di oltre cinquanta *volumi* monografici e collettanei tra cui *Personalismo* (ed. Bibliografica), *Maritain un filosofo per il nostro tempo* (ed. Massimo), e *Da cristiani nella società tra impegno e testimonianza* (ed. Studia Picena). Alcuni suoi scritti maritainiani sono stati tradotti in francese, inglese, portoghese e spagnolo.

Ha ricevuto i seguenti *riconoscimenti*: nel 1970 il Ministro per i beni culturali e ambientali lo ha nominato *Socio effettivo dell'Istituto marchigiano Accademia di scienze lettere e arti* (di cui oggi è socio emerito); nel 1996 il Presidente della Repubblica italiana gli ha conferito il diploma di *Benemerito della scuola, della cultura e dell'arte*; nel 1997 gli è stato assegnato il *Premio della cultura della Presidenza del Consiglio dei Ministri*; nel 2010 gli è stato conferito l'attestato di *Civica benemerita dal Comune di Ancona*; nel 2011 gli è stato consegnato l'attestato di *Merito dal Comune di Camerata Picena*; nel 2011 gli è stata conferita la *Cittadinanza onoraria dal Comune di Osimo*; nel 2014 l'*Accademia della Crescia di Offagna* gli ha conferito l'onorificenza di Cavaliere; nel 2015 è stato nominato socio corrispondente della *Deputazione di storia patria per le Marche*. È membro del comitato d'onore del *Centro studi e ricerche di Pedagogia sociale Istituto nazionale Maritain* di Potenza, e della rivista *Oltre il chiosso*. È stato tra i vincitori del *Premio Silarus* e del *Premio Crocioni* per la saggistica. Il volume *I cattolici e la lotta all'antisemitismo*, da lui curato per l'Istituto italiano Maritain, ha vinto il *Premio Capri*.

Nei "Quaderni del Consiglio regionale delle Marche" ha pubblicato, tra l'altro, i seguenti volumi: *La società filosofica italiana di Ancona* (n. 154), *Conversazioni filosofiche al Castello* (n. 168), *Esercizi di pensiero filosofico* (n. 180), *Le Marche del pensiero* (n. 197), *Il pensiero di papa Francesco* (n. 215), *Il pensiero di Jacques Maritain. Il filosofo e le Marche* (230)

INDICE

<i>Presentazione di Antonio Mastrovincenzo</i>	5
<i>Prefazione di Paolo Tittarelli e Agnese Tramonti</i>	8
<i>Introduzione: Le donne tra pensiero e testimonianza</i>	

PARTE PRIMA

FILOSOFIA DEL RAPPORTO UOMO-DONNA ALCUNI INTERROGATIVI

Premessa: La questione antropologica.....	17
- Perché confrontarsi? Filosofia delle relazioni umane.....	21
- Femminismo e oltre ? Filosofia delle pari opportunità	38
- Le virtù sono di genere? Filosofia dell'agire umano	50
- Quale amore? Filosofia del dono di sé.....	68

PARTE SECONDA

PRESENZA DELLE DONNE NELLA STORIA ALCUNI AMBITI

Premessa: da Santa Caterina di Alessandria ad oggi.....	97
- Donne e filosofia.....	110
- Donne e teologia.....	133
- Donne e scienza	155
- Donne e società.....	183
<i>Conclusion</i>	212
<i>Nota</i>	225

QUADERNI DEL CONSIGLIO REGIONALE DELLE MARCHE

ANNO XXIII - N. 267 - novembre 2018
Periodico mensile
Reg. Trib. Ancona n. 18/96 del 28/5/1996

ISSN 1721-5269
ISBN 9788832800586

Direttore
Antonio Mastrovincenzo

Comitato di direzione
Piero Celani
Renato Claudio Minardi
Mirco Carloni
Boris Rapa

Direttore responsabile
Carlo Emanuele Bugatti

Redazione, grafica
e realizzazione editoriale
Maurizio Toccaceli

Piazza Cavour, 23, Ancona
Tel. 071/2298295
ufficio.stampa@consiglio.marche.it

Stampa
Centro Stampa digitale dell'Assemblea legislativa, Ancona

Stampato nel mese di novembre 2018

QUADERNI
DEL CONSIGLIO
REGIONALE
DELLE MARCHE

ANNO XXIII - N. 267 novembre 2018
Periodico mensile
Reg. Trib. Ancona n. 18/96 del 28/5/1996
Spedizione in abb. post. 70%
Div. Corr. D.C.I. Ancona



ISSN 1721-5269
ISBN 9788832800586

Direttore *Antonio Mastrovincenzo*
Comitato di direzione
Piero Celani, Renato Claudio Minardi,
Mirco Carloni, Boris Rapa

Direttore responsabile
Carlo Emanuele Bugatti

Redazione *Piazza Cavour, 23*
Ancona Tel. 071/2298596

Stampa *Centro Stampa digitale*
dell'Assemblea legislativa
delle Marche, Ancona

267