



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

# Corso di Laurea magistrale in Filosofia della società, dell'arte e della comunicazione

Tesi di Laurea

## Quattro volti di donna

Di conflitti femminili e matricidi filosofici  
attraverso Cavarero e altre voci

—

Ca' Foscari  
Dorsoduro 3246  
30123 Venezia

### **Relatore**

Ch. Prof. Giorgio Brianese

### **Laureando**

Jessica Borotto

Matricola 816104

### **Anno Accademico**

**2012 / 2013**

La storia della civiltà si può ridurre alla storia  
dell'asservimento della bellezza femminile

Erri De Luca, *Le sante dello scandalo*

# Indice

## Introduzione p. 5

### I. Attraversare le antinomie: i volti femminili del conflitto p. 14.

#### 1. Il corpo di Antigone p. 14.

- ❖ Principi di genere p. 14.
- ❖ *Excursus*: della divisione di corpo e *logos*. P. 17.
- ❖ Tremendo corpo p. 28.
- ❖ Antigone e l'antico ordine cosmico p. 31.
- ❖ Tra fatalità divina e responsabilità p. 42.
- ❖ Azione ai margini della *polis* p. 46.

#### 2. Penelope e la tessitura p. 55.

- ❖ Un'altra Penelope p. 55.
- ❖ Il sapore femminile dell'astuzia p. 61.
- ❖ Di pensieri vivi e di corpi intelligenti p. 65.
- ❖ L'imprevisto ripetuto in un incompiuto operare p. 70.
- ❖ L'ineffabile e l'aperto: dalla morte all'incompiutezza di una tela p. 78.
- ❖ Liminalità: di donne che non stanno al loro posto p. 82.
- ❖ Tra apparire e nascondimento p. 87.

## II. Cercare la madre, ritrovare la vita p. 96.

### 1. Demetra, la madre dall'aspetto mutevole p. 96.

- ❖ Il mito di Demetra: del generare rubato e delle sue manifestazioni perdute p. 96.
- ❖ Nascere sotto lo sguardo materno p. 99.
- ❖ I molteplici volti della madre p. 101.
- ❖ Scissione di anima e corpo nel disprezzo per l'opera materna p. 104.
- ❖ Madre invisibile p. 108.
- ❖ Guardare alla nascita. Per una politica della finitezza e della relazionalità p. 117.
- ❖ Del conflitto tra continuità e differenza p. 121.
- ❖ Ritrovare la madre p. 125.

### 2. Diotima e la saggezza femminile p. 130.

- ❖ Il parto ideale della filosofia p. 130.
- ❖ Amore, bellezza e fecondità p. 134.
- ❖ Dal corpo all'anima: vivere eternamente nella morte p. 141.
- ❖ Aderire alla vita incarnata...p. 147.
- ❖ ...e ritrovarsi nel corpo p. 153.

Per concludere p. 163.

Bibliografia p. 174.



## Introduzione

*Quattro volti di donna* è il titolo che ho voluto dare a questo lavoro, poiché quattro sono le sue protagoniste e a ciascuna di esse ho dedicato un capitolo. Perché ho sentito il desiderio ed il bisogno di scrivere su queste figure femminili? Inoltre per quale ragione le ho cercate nella mitologia greca, nella tragedia e nel pensiero antico? Quale posto occupano oggi nella nostra società queste figure? Cosa dicono Antigone, Penelope, Demetra e Diotima delle donne odierne? In quest'ultima domanda si rivela uno dei presupposti che stanno alla base della mia ricerca: queste donne dicono qualcosa di noi o almeno ci mostrano qualcosa che si potrebbe dire di noi. In questo senso, ciò che il titolo vuole comunicare è che esse rappresentano un volto speciale dell'esperienza femminile.

Ad avvicinarmi a queste figure e ad indurmi a credere che esse esprimano un significato particolare dell'esperienza femminile e umana, non è stata, tuttavia, una personale intuizione, quanto piuttosto le opere di Adriana Cavarero, la quale se ne è appropriata per riraccontarle. I suoi lavori stanno alla base delle motivazioni che mi hanno spinto ad intraprendere questo percorso e il suo pensiero è il punto di riferimento principale che lo orienta. Per questo motivo sono innanzitutto le sue parole ad offrirmi la possibilità di rispondere ad alcune delle domande che aprono questa introduzione.

In *Nonostante Platone*<sup>1</sup>, Cavarero parla di come il simbolico si presenti nelle molteplici figure di cui è ricca la tradizione occidentale. Tali figure e le loro storie, che popolano il nostro immaginario, sono, in altre parole, delle forme in cui esso si manifesta. Ma che cos'è il simbolico? Potremmo dire che la dimensione del simbolico è quella in cui si costituisce un certo ordine volto a strutturare una visione del mondo, a connettere e a significare le molteplici esperienze che costituiscono l'esistenza umana, ovvero è ciò che risponde alle questioni di senso. La forza comunicativa delle figure dell'immaginario e la loro capacità di evocare un effetto di autoriconoscimento è più potente di quella di altri linguaggi, quali trattati scientifici, filosofici o giuridici, in cui l'ordine simbolico si esprime. Questo ha spinto Cavarero a rubarle dalla tradizione, come lei stessa dice, per attingere a quella sfera simbolica in cui il senso dell'esistenza umana si costituisce. In questo modo, la filosofa ha cercato di far emergere degli aspetti dell'umano che il pensiero occidentale non ha saputo o voluto mostrare.<sup>2</sup>

Che tale tradizione affondi le sue radici nel pensiero della Grecia antica, che pur differisce molto da quello moderno e da quello contemporaneo, è opinione diffusa. Bruno Snell in *La cultura greca*

---

<sup>1</sup>A. Cavarero, *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*. Ombre corte, Verona, 2009

<sup>2</sup>*Ivi*, 14.

*e le origini del pensiero europeo*<sup>3</sup> sostiene che i greci abbiano scoperto il pensiero e che si siano così per primi appropriati dell'essere dell'uomo, dandogli forma in "esperienze vive"<sup>4</sup>, la cui manifestazione esprime la concezione storica che lo spirito ha di sé. Il pensiero che appare in molteplici e differenti forme storiche, trova il suo senso non nei singoli suoi modi di apparire, ma in quelli che vengono comunicati e che orientano il suo percorso, creando un quadro simbolico comune. Ciò che dello spirito si scopre, attraverso dolore e travaglio umano, assume esistenza solamente nel suo mostrarsi e nel suo poter essere comunicabile, ovvero nella consapevolezza che si ha di lui.<sup>5</sup>

Se l'essere dell'uomo di cui si sono appropriati i greci dunque, appare nelle forme in cui si dà lo spirito, allora come quest'ultimo, la sua esistenza prende consistenza nella misura in cui si mostra e in cui si dice e in quanto è consapevole di sé. Il percorso di questo processo dello spirito può intraprendere direzioni diverse da quelle fino ad ora imboccate? È possibile dare forma a quell'essere umano che non ancora si è dato per arricchirne il senso e metterne in luce altre esperienze fino ad ora incomunicabili?

Il quadro simbolico della tradizione occidentale, che secondo Cavarero può essere identificato in elementi persistenti che permeano tutto il suo pensiero, ha offerto una pluralità di figure, come sostiene la filosofa, che nell'immaginario hanno impresso molti tratti dell'umano, ma che in ultima analisi dicono principalmente una sola cosa: la centralità di un soggetto maschile, universale e neutro. Tutto il mondo e il suo senso vengono così costruiti a sua misura, e appaiono sotto forme, tutte create in funzione di questo soggetto. In tale contesto, si dispiega anche il femminile e alle sue figure vengono attribuiti ruoli e posizioni in riferimento alla supremazia del maschile, il cui orientamento prospettico decide su tutto il resto.

Il femminile qui, denuncia Cavarero, viene fatto oggetto del pensiero altrui e rinuncia alla propria soggettività, nella misura in cui le donne sono costrette a riconoscersi e a dare forma alla propria esperienza attraverso un immaginario altrui. Da questo punto di vista, riscrivere il profilo di alcune figure femminili, significa ricostruire l'immaginario in cui riconoscersi, ritrovare nuove forme capaci di rendere visibile ciò che dell'esperienza viene altrimenti occultato e abbandonato alla dimensione immediata dell'empirico, che l'ordine simbolico lascia irriflessa oscurandone il senso.<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, trad. it. V. Degli Alberti e A. Solmi Marietti, Einaudi, Torino, 1963 p.10

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 16.

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 11-12.

<sup>6</sup> A. Cavarero, *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*, op. cit., p. 15.

Criticare la centralità del soggetto neutro e universale permette di mettere in questione anche alcuni aspetti fondamentali della visione del mondo inaugurata assieme alla sua costituzione. Due di questi elementi chiave sono la degradazione del corporeo e la figura della morte come cifra dell'esistenza umana. La prima segue il dualismo che separa l'anima dal corpo, collocando questo in una posizione subordinata e dividendo l'uomo in due sostanze eterogenee. La seconda si radica nell'angoscia provocata dalla paura del nulla, che spinge a cercare rimedi e metodi per garantire all'uomo l'immortalità.

Il mutamento prospettico dovrebbe scardinare questi perni fondamentali del pensiero metafisico, producendo figure che non si appellano ad alcuna generalizzazione, né neutralizzazione delle differenze, che non si costituiscono attraverso un processo di identificazione omologante e al contempo escludente, ma che si radicano nelle singolarità incarnate. Questo permetterebbe di dare forma e senso all'interezza di anima e corpo espressa nell'unicità di ciascuno, e di affrancare il corporeo dalla posizione subalterna che gli è stata attribuita. La categoria arendtiana della nascita diventa, per Cavarero, fondamentale, poiché attraverso la venuta al mondo di ciascuno appare la sua irripetibile unicità e si manifesta la corporeità quale indispensabile dimora in cui l'esistenza si radica e si espone come singolare. La nascita dovrebbe essere resa nuovamente visibile in quanto luogo d'origine e condizione di vita.<sup>7</sup> Guardare nuovamente alla nascita, significa anche ritrovare una adeguata collocazione alla madre e alla figlia, nell'immaginario e nei discorsi, e riscoprire il luogo in cui esse guardandosi si rispecchiano e scorgono le proprie somiglianze e differenze all'interno di un *continuum* generazionale, lungo il quale la vita si rigenera nel ripetersi delle nascite.<sup>8</sup>

Cavarero ritiene che il pensiero di Platone costituisca un momento di passaggio fondamentale nel costituirsi della "metafisica della morte". Pur non rappresentandone gli esiti conclusivi e pur non articolandosi in una sistematicità conchiusa e omogenea, l'opera di Platone espone l'insieme di "passaggi logici cruciali del suo farsi"<sup>9</sup>, in cui è più facile scorgere le tracce della precedente esistenza di un immaginario capace di contenere un ventaglio più ampio di possibilità dell'umano. Per questa ragione alcune sue opere verranno prese in esame, seguendo la lettura proposta da Cavarero, nel tentativo di individuare il significato che le teorie esposte vi assumono nei confronti di ciò che le quattro figure rappresentano e nella misura in cui la reinterpretazione di queste offre la possibilità di scardinare i principi fondamentali di quelle.

---

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 17.

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 18.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 20.



Andare a cercare nell'orizzonte di un antico passato delle forme possibili in cui può apparire l'esistenza umana, non significa restaurarle nel modo in cui si davano, sempre ammesso che sia possibile farlo, né recuperare l'autenticità di un ordine simbolico originario<sup>10</sup>. Ciò che propone Cavarero è di aprire l'orizzonte simbolico presente, in vista di bisogni attuali, di mantenerne una certa apertura in modo tale che esso sia nuovamente accessibile agli uomini e alle donne, affinché costoro possano ricostituire il senso della loro esistenza. Il valore di quest'ultimo dovrebbe poter riflettersi in una pratica politica attuale, nella quale l'inattuale può assumere valenza critica e risignificare il proprio presente, solo a partire da esigenze da esso scaturite.

Ogni capitolo verrà dedicato ad un personaggio femminile, proponendone una rilettura, che trova il suo riferimento teorico di partenza e fondamentale nelle opere di Cavarero. La filosofa ha proposto una rielaborazione del significato di queste maschere, delle loro azioni e dei loro discorsi in *Corpo in figure*<sup>11</sup>, nel caso di Antigone e in *Nonostante Platone*, nel caso di Penelope, Demetra e Diotima. Le prime due figure rappresentano due forme di conflitto contro un potere costituito, poiché esse vivono all'interno di un codice e di un sistema politico che non rende ragione alla loro esperienza e alla loro esistenza. Le due donne rispondono adottando due diverse strategie, offrendo ciascuna un diverso contributo alla possibilità di dare alla condizione umana nuovi nomi e nuovi volti. Le altre due maschere invece, vengono riprese da Cavarero, per cercare, innanzitutto, nel mito, le tracce di quello che lei definisce matricidio originario, ovvero l'atto con cui si compie il distoglimento dello sguardo dalla madre e dalla nascita per trasferirlo alla morte e, in secondo luogo, la riappropriazione mimetica della procreazione da parte del pensiero filosofico, in particolare di Platone, che si serve delle metafore del parto e del concepimento per parlare della conoscenza.

Attraversando queste figure verranno esposti e sviluppati alcuni punti fondamentali della critica alla metafisica e del pensiero politico di Hannah Arendt, al fine di permettere una più approfondita comprensione delle basi teoriche su cui si erigono le riflessioni di Cavarero, la quale si è appropriata di questi elementi, facendone importanti pilastri del proprio pensiero. Verranno inoltre esposte altre reinterpretazioni e riscritture del significato delle figure trattate, per essere confrontate con quella di Cavarero, talvolta per rafforzarne l'orientamento, talvolta in modo da poter ragionare sui limiti che le sue proposte presentano. Questo permette di rendere disponibile l'orizzonte simbolico ad altre possibilità ancora e di lasciare aperte le frontiere delle questioni di senso ad ulteriori rielaborazioni, nel ripresentarsi di rinnovate esigenze storiche.

---

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 20.

<sup>11</sup> A. Cavarero, *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, Feltrinelli, Milano, 2003.

Il primo capitolo è dedicato ad Antigone, attraverso la quale Cavarero si interroga sul rapporto che il corpo intrattiene con la politica a partire dalla sua esclusione da essa. Cavarero cerca in Platone i passaggi logici che conducono alla scissione dell'umano in *logos* e corporeo, i quali pur essendo ancora intrinsecamente legati l'uno con l'altro, come si evince chiaramente dalla divisione dell'anima e dal suo legame con le funzioni corporee e i bisogni carnali, descritti nella *Repubblica*<sup>12</sup> e nel *Timeo*<sup>13</sup>, iniziano, nella sua opera, ad essere associati a due nature tra loro eterogenee. Il corpo non disponendo di un principio proprio, trova il suo principio di vita nell'anima e il suo principio d'ordine nel *logos*. Attraverso la sovranità di quest'ultimo, viene decretata la sottomissione delle pulsioni ad una rigida disciplina, che contiene e reprime gli impulsi della carne. Il corpo può essere integrato nella sfera politica solo qualora si sottometta al suo ordine.

Antigone, secondo Cavarero, è il radicalmente altro della politica poiché, rappresenta il corporeo indomato e animale che risveglia nell'uomo antiche pulsioni, facendo in lui riaffiorare la remota reminiscenza di implacabili impulsi e la paura della perdita della coscienza di sé. Il femminile, infatti, di cui Antigone è simbolo fin dall'interpretazione che Hegel ne fornisce nella *Fenomenologia dello spirito*<sup>14</sup>, abita l'esperienza empirica immediata, che, abbandonata all'indeterminatezza dell'essere inconsapevole di sé, viene esclusa dal senso dell'essere umano e rimane bloccata ad un grado inferiore di esistenza e di realtà.

La figura di Antigone oscilla tra l'esistenza di individuo, di cui lei fa esperienza nella sua eroica solitudine e la dissoluzione dell'io nell'indeterminatezza dell'essere che aderisce alla vita immediata ed è esclusa da ogni discorso di senso. In altre parole secondo Cavarero, lei rappresenta il conflitto tra il formarsi dell'io e il suo regredire nel grembo materno, mettendo in questione il presupposto per cui la determinazione dell'individuo necessita dell'allontanamento definitivo dalla carne.

Antigone dimora una soglia, sia essa quella del simbolico, quella della vita, quella del linguaggio. La sua posizione, ai margini della *polis* e dell'esistenza umana, permette di vedere in lei una potenza sovversiva nei confronti dell'ordine vigente, non solo in quanto portatrice di qualcosa di radicalmente diverso, inscritto nella carne, che rifiuta la sottomissione e che si insinua nel mondo politico come potenza distruttiva, come sostiene Cavarero, ma anche per la potenziale legalità inconscia, sulla quale insiste Judith Butler, che l'eroina vorrebbe far affiorare dall'oscurità dell'inintelligibile e rendere pubblica attraverso la parola. Antigone, che si sacrifica per ripristinare

---

<sup>12</sup> Platone, *La Repubblica*, trad. it. F. Sartori, Laterza, Roma-Bari, 2006.

<sup>13</sup> Platone, *Timeo*, trad. it. di S. Brizzo, in *Dialoghi politici, lettere*, vol. I, a cura di F. Adorno, Unione tipografico-editrice torinese, Torino, 1970.

<sup>14</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di E. De Negri, La nuova Italia, Firenze, 1990.

l'ordine che segna i confini della vita e della morte, potrebbe essere colei che ci fornisce di nuovi strumenti per ripensare il significato dell'una e dell'altra.

Penelope nel secondo capitolo, offre un ulteriore contributo alla critica contro il dualismo metafisico che separa l'anima dal corpo e la vita dalla morte, infatti lei è, per Cavarero, l'abile tessitrice, che ritesse ciò che la filosofia ha disgiunto. La sua astuzia è un altro simbolo dell'alleanza di anima e corpo, nella misura in cui rappresenta una forma di intelligenza radicata nell'abilità delle sue mani, e sviluppata nel corso dell'esperienza quotidiana di moglie, fatta di cose concrete della vita domestica. In questo senso, la donna rappresenta l'esistenza dell'individuo incarnato nella sua irripetibile unicità, che non si riconosce nelle astratte categorie dell'umano in cui solo il soggetto maschile si identifica. Infatti, come propone Cavarero, lungi dall'essere l'emblema della moglie fedele e paziente, Penelope si sottrae proprio al ruolo muliebre impostole, trasformando la natura del luogo da lei occupato, ritessendo le trame della propria esistenza, riappropriandosi di sé e della propria libertà nella dimora protetta e impermeabile che costruisce nelle sue stanze. Qui, riscrivendo il significato della sua presenza nella sfera domestica, Penelope mette in questione il suo rapporto con la sfera pubblica del potere, vanificandone l'operare, soprattutto nei suoi confronti, e svuotandone il tempo.

Penelope, come Antigone abita una soglia, fa esperienza di un limite. Questa soglia non è l'affacciarsi del nulla della morte con cui si misura Ulisse nelle sue imprese eroiche per conquistare l'immortalità conferitagli dalla narrazione epica, né quella che fa accedere il filosofo all'eternità attraverso la contemplazione di cose divine. Questa soglia è quella in cui Penelope si ricostruisce e si riappropria di se stessa, è quella situazione liminale, in cui tutto può essere riscritto. Qui esiste la possibilità di tracciare un altro sistema che codifichi l'esperienza e Penelope contribuisce a costruirlo. Questo è il limite di cui Penelope fa esperienza nell'incarnata esistenza di chi è nato, radicata nel mondo concreto. Il fragile permanere di tale condizione non si affida né alle cose eterne né al racconto che tramanda il ricordo, ma al gesto ripetitivo delle sue mani che tessono di giorno e disfano di notte, alla sua abilità e alla sua astuzia.

Il terzo capitolo è dedicato a Demetra, dea del grano, detentrica del segreto della vita e della potenza di generare che rende fertile la terra. Cavarero interpreta il mito che narra del rapimento di sua figlia Kore, come la rappresentazione del distoglimento dello sguardo alla madre, da parte del figlio, il quale sottrae la figlia alla madre e all'orizzonte in cui si dispiega il *continuum* materno. Il rapimento, in questo senso, è anche il simbolo dell'usurpazione del potere di generare, poiché la continuità di quest'ultimo ha bisogno della reciproca visibilità delle due, affinché la madre veda nella figlia la possibilità del ripetersi di nuove nascite.

Dalla rottura della continuità generazionale, la maternità non sarà più legata al potere che Demetra esercitava a sua discrezione, ma verrà ridotta alla funzione in cui ogni donna dovrebbe riconoscersi e in cui il femminile si esaurisce e si compie. Della madre verrà idealizzata la disponibilità all'altro e la dedizione alla cura, verrà invece occultato il lato oscuro e terribile, di cui Demetra furiosa dà prova, dopo la perdita della figlia, nascondendo il seme della vita nel ventre buio della terra. Esso si manifesta nel nulla della nascita, ovvero nell'astensione al generare che potrebbe condurre alla scomparsa della vita e dell'umanità. Solo quando questo potere non le verrà più riconosciuto il corpo materno potrà essere ridotto a ricettacolo passivo di una vita il cui principio e la cui forma vengono introdotti dall'esterno e la madre diverrà la tutrice della vita biologica. Questa dimensione di vita verrà inoltre svilita dalla filosofia che vede la massima espressione dell'umano nella contemplazione. Tale attività, infatti, è talmente simile alla morte che proprio Ade viene descritto nel *Cratilo*<sup>15</sup> come il filosofo per eccellenza, capace con i suoi discorsi di far amare alle anime la loro condizione incorporea.

Nell'orizzonte aperto in cui la figlia è ancora disponibile all'apparire e allo sguardo materno e in cui la madre è ancora guardata dalla figlia, vita e morte sono diverse da come vengono concepite dopo la scomparsa di questo luogo femminile. Il nulla infatti non si dà né come ciò che precede l'individuo, né nella sua morte, ma come la possibilità del non aver luogo delle nascite. La soglia dell'origine è la madre e la fine del singolo è solo una metamorfosi della vita, poiché la *physis* è sconfinata ed essa si riproduce nel susseguirsi ciclico di nascita e di morte e precede e segue ogni nato, trasmettendosi di generazione in generazione.

Il luogo in cui si iscrive la memoria della continuità generazionale, lungo la quale si dispiega l'illimitatezza dell'essere, è il corpo. Per risvegliarla bisogna rivolgere lo sguardo alla nascita e distoglierlo dalla morte. La nascita non solo è l'origine di un individuo incarnato e della sua vita corporea, ma anche di conoscenza e di linguaggio, trasmessici a partire dalle prime forme di comunicazione tra l'infante e la madre. Una teoria della nascita permetterebbe da un lato di tematizzare un versante dell'esperienza del femminile a lungo oscurato e assente dall'ordine del discorso, come l'essere figlia e un lato materno a noi oscuro, dall'altro di rivalorizzare la condizione umana terrena e incarnata e dunque la sua finitezza, senza separarla dalla dimensione logica del sapere e del linguaggio. Infine riportare alla consapevolezza la costitutiva condizione di dipendenza e di esposizione all'altro dell'umano, che nella nascita e nel rapporto con la madre trova la sua massima espressione, permetterebbe di pensare ad un nuovo *ethos* e di costruire una nuova

---

<sup>15</sup> Platone, *Cratilo* in *Dialoghi platonici* vol. II trad. it. G. Cambiano, Unione tipografico-editrice torinese, Torino, 1981.

comunità politica che mette al centro non tanto l'indipendenza dell'individuo, ma la dimensione relazionale che ne costituisce i tratti fondamentali.

L'ultimo capitolo è dedicato a Diotima, la sacerdotessa di Mantinea che nel *Simposio*<sup>16</sup> di Platone, Socrate sostiene essere sua maestra. Cavarero riprende il suo discorso, ovvero quello riportato da Socrate, per denunciare l'appropriazione mimetica della facoltà di generare, attuata da Platone attraverso le metafore della gravidanza e del parto. Il filosofo in questo modo sposta la fecondità e il fenomeno della procreazione dal piano del corpo a quello dell'anima, inoltre trasferisce la vita dalla sua condizione terrena a quella ultraterrena e ultrasensibile del mondo eterno delle idee. In quest'ultimo tutto è immutabile e pienamente identico a sé stesso, nulla diviene né perisce, tale condizione che in vita si raggiunge solo attraverso la contemplazione è simile alla morte, in quanto si ottiene attraverso l'allontanamento dal corpo, e dalle sue pulsioni. In questo senso, la morte non tocca l'anima che per natura è immortale, ma consiste nella mortificazione del corpo.

Il desiderio erotico, l'amore, la conoscenza e la procreazione, sia questa corporea o spirituale, sono mosse alla base dalla fondamentale ricerca umana di immortalità. Altrimenti detto, il loro significato trova una spiegazione all'interno del quadro generale di un pensiero che si offre come rimedio all'angoscia del nulla e della morte.

Restituire la riproduzione e la vita al corpo, che ne è la dimora, costringe a riporsi il problema della conciliazione tra la vita individuale e quella immortale che ciclicamente si rigenera. L'adesione immediata alla vita e al godimento sensoriale non rappresenta una buona soluzione, poiché l'uomo vive nella consapevolezza di sé e non può cancellarla, per questo motivo non può nemmeno ignorare completamente la morte, inoltre tale conciliazione lo costringerebbe a rinunciare all'unicità che nel corpo singolare si radica, per dissolversi nell'indeterminatezza della carne.

La vita va mediata e pensata, per rendere presente ciò che è disponibile all'esperienza e far essere l'essere, come sostiene Luisa Muraro ne *L'ordine simbolico della madre*<sup>17</sup>, ma forse come suppone Cavarero ha bisogno di nuovi nomi che siano capaci di rendere giustizia all'unicità dell'individuo, superando la scissione di corpo e *logos*. La nascita deve essere il punto di partenza dal quale recuperare i nomi perduti dell'essere umano e della vita, in essa infatti ha luogo la prima apparizione di un umano che viene al mondo e per la prima volta si manifesta ciò che di lui è costitutivo: l'essere incarnato, l'unicità, la relazione, la dipendenza, l'esposizione all'altro.

---

<sup>16</sup> Platone, *Simposio in Apologia, Simposio, Fedone*, trad. it. di A. Cerinotti. e G. Giolo, Giunti editore, Milano, 2010

<sup>17</sup> L. Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, Editori riuniti, Roma, 1991.

La dimora della vita e della fecondità, dunque, per un pensiero che vede nel mondo e nella nascita le principali condizioni dell'esistenza umana, ritorna ad essere quella corporea. Tale esistenza non solo si vive, ma si dice e cerca le parole adatte per nominarsi, per riflettersi in una teoria che sia in grado di costruirne il significato. In questo ci soccorrono le figure che vivono al margine di quanto è pensabile e comunicabile, poiché esse offrono la possibilità di spostare le frontiere che ne definiscono il dominio e di portare alla luce quei lati oscuri dell'esperienza umana, i quali emergendo ritracciano il senso del reale.

# I. Attraversare le antinomie: i volti femminili del conflitto

## 1. Il corpo di Antigone

I beni più alti che le è dato di raggiungere, l'umanità può conquistarseli solo mediante un crimine, e deve quindi accettarne le conseguenze

Friedrich Nietzsche, *La nascita della tragedia*

### *Principi di genere*

Antigone, temeraria protagonista dell'omonima tragedia sofoclea, è oggetto di interesse di numerose interpretazioni e rielaborazioni. L'audace figlia di Giocasta desta attenzione non solo grazie al fascino che essa esercita per il suo coraggio e per la sua passione, ma anche per le questioni di natura etico-politica sollevate dalla sua disobbedienza. L'amore per il fratello, infatti, la spinge a violare l'editto del sovrano, nonché suo zio, Creonte, eccedendo i limiti che il suo potere le impone.

Antigone, figlia anche di Edipo, è la legittima erede della sua tragica sorte. Frutto di un amore incestuoso, la sua vita prolunga e reitera l'infelicità fatale del padre e della madre, ma, a differenza dei suoi fratelli, tra i quali il padre è incluso, lei sceglie il suo destino, consapevole di ciò che esso le preserva. Antigone non rinnega la sua famiglia, non prende le distanze dagli orribili misfatti dei suoi cari, al contrario, ne porta il peso su di sé, difendendoli.

L'editto, che la caparbia donna viola, è quello emanato da Creonte in seguito alla morte dei suoi due fratelli. Eteocle e Polinice si sono uccisi a vicenda, il primo difendendo, il secondo attaccando Tebe. Creonte, nuovo sovrano della città, zio dei due, decide che colui che ha sacrificato la sua vita per fedeltà alla *polis*, dovrà essere sepolto con tutti gli onori, l'altro, in quanto nemico, secondo il principio politico della città, anche se di sangue reale, non avrà degna sepoltura. Il corpo di Polinice, per volere del sovrano, sarà esposto agli animali perché ne facciano banchetto alla luce del sole.

Creonte

(...) Eteocle è morto per la sua città, combattendo con valore: deve essere sepolto e ricevere tutti i riti che accompagnano gli eroi nel mondo dei morti. Ma per il suo consanguineo, intendo Polinice, niente. Era stato esiliato ed è tornato per distruggere con il fuoco la terra dei suoi padri e gli dei della città, per saziarsi del sangue dei suoi concittadini, per renderli schiavi. Ho vietato alla città di fargli il funerale<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> Sofocle, *Antigone*, trad. it. D. Susanetti, Carocci, Roma, 2012.

Antigone non può sottomettersi a tale legge, non intende nemmeno riconoscerne lo statuto. Fedele al fratello, lei lo seppellirà due volte. In seguito, ammetterà pubblicamente di aver compiuto l'azione che, com'è noto, la condurrà a morte certa.

Antigone

È mio fratello, e anche tuo, che tu lo voglia o no. Non lo tradirò. Mai e poi mai!<sup>19</sup>

Adriana Cavarero dedica il primo capitolo di *Corpo in figure* alla maschera di Antigone, mettendone in risalto quell'elemento che, secondo la filosofa, essa rappresenta: il corpo impolitico. Cavarero segue criticamente le coordinate interpretative della tragedia iniziate da Hegel nella *Fenomenologia dello spirito* e in *Lineamenti di filosofia del diritto*<sup>20</sup>, pienamente coerenti con uno schema classico del pensiero occidentale, il quale collocherebbe l'uomo nella dimensione pubblica e la donna in quella domestica. La realizzazione del maschile, infatti, secondo Hegel, ha luogo nella dimensione compiuta dell'eticità, il cui più alto momento è rappresentato dallo Stato, sfera per eccellenza della politica. La donna, vincolata all'immediatezza del sentimento etico, al suo momento particolare in quanto soggettivo, è destinata alla famiglia<sup>21</sup>. L'eticità del femminile è per Hegel la *pietas*, di cui figura paradigmatica sarebbe proprio Antigone. Quest'ultima diventa, in seguito all'interpretazione hegeliana, l'emblema della "legge della femmina, vale a dire: come la legge della sostanzialità sentimentale soggettiva"<sup>22</sup>. La contrapposizione che divide la politica, luogo di libertà e autocoscienza, dalla dimensione domestica, territorio della cura e della riproduzione, corrisponde all'opposizione tra *logos* e corporeo. Lo Stato, infatti, è il momento del compimento pieno dell'Idea, solo in esso l'individuo diventa libero e raggiunge l'autocoscienza. L'eticità della famiglia è invece la *pietas* vincolata agli inferi, dei della morte e al sentimento soggettivo privo di mediazione, quindi incosciente e non libero.<sup>23</sup>

Il femminile, spiega Hegel nella *Fenomenologia dello spirito*, rappresenta la legge della famiglia, la quale è l'essenza interna dell'essere immediato, ovvero dell'essere originario e puro della

---

<sup>19</sup> *Ivi* p. 61.

<sup>20</sup> G.W.F. Hegel, *Lineamenti della filosofia del diritto*, Bompiani, Milano, 2006. Traduzione di V. Cicero.

<sup>21</sup> Nei *Lineamenti della filosofia del diritto*, Hegel tratta dello spirito oggettivo, quindi del mondo sociale e politico delle relazioni umane. Esso attraversa, in un percorso dialettico, il diritto astratto e la moralità, per poi compiersi nella sfera dell'eticità che egli definisce come <<Idea della Libertà nel senso del Bene vivente>> (p. 291). Questa a sua volta si realizza attraversando, in movimento dialettico, i seguenti passaggi: la famiglia come spirito etico immediato e naturale si dà come primo momento, essa perde la sua unità nella società civile, secondo stadio in cui i singoli individui si confrontano ad un'universalità formale, che inconsapevolmente aiutano a realizzare attraverso il soddisfacimento di bisogni particolari e che per loro esiste come mezzo giuridico di sicurezza delle persone e delle loro proprietà e come ordinamento esterno. Nel terzo momento l'elemento formale e universale si sostanzia nella vita pubblica dello Stato, realizzazione piena dell'eticità. (p. 305). La famiglia, luogo del principio femminile è: <<la sostanzialità immediata dello Spirito, ha propria determinazione l'amore, cioè l'unità spirituale che ha sentimento di sé>> (p.307). Lo Stato, luogo del principio maschile, è <<la realtà dell'Idea etica>> (p. 417).

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 317.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 417.



coscienza che non essendosi ancora confrontata con una realtà esterna, non avendo altra esperienza che quella della propria singolarità come se essa fosse assoluta, non ha consapevolezza di sé: il suo essere è, ma non si sa.<sup>24</sup> L'autocoscienza, per realizzarsi, ha bisogno, infatti, dell'alterità.<sup>25</sup> Essa originariamente, è coscienza in sé, la cui certezza del proprio essere non ha alcun valore di verità, poiché è semplice determinazione negativa: la sua identità avviene per esclusione di tutto ciò che è esterno. In questo consiste l'immediatezza.<sup>26</sup> Perché la sua certezza di sé diventi conoscenza, essa necessita il passaggio di un'esperienza estatica, in cui tale coscienza originaria si confronta con l'altro, inizialmente come sua pura negazione per poi perdersi in lui. In altre parole, in questo smarrimento nell'alterità, la coscienza divide la propria unità semplice confondendosi nell'altro e cercando, nell'altro, se stesso. In questo modo, essa espone a lui la propria vita, mentre cerca ugualmente, per sopravvivere, di sopprimere la sua. La coscienza, in questo incontro, si scopre altro, presente nell'altro e al contempo cattura e fa propria quest'alterità. A muovere il passaggio ultimo dello scoprirsi nell'altro è proprio il desiderio di vedersi riflessi in questo luogo di perdita, che è desiderio di riconoscimento, per ritrovarsi e poter fare ritorno a sé. L'autocoscienza consiste nell'essenza di questo desiderio, nel rientro dall'alienazione al sé, il quale, però ne esce alterato, più ricco e appunto cosciente di sé.<sup>27</sup>

La legge divina, scrive più tardi Hegel, è l'universale astratto, perché non mediato da oggettività alcuna. Il femminile, guardiano di questo principio, che è anche quello della famiglia, non raggiunge, nella dialettica del riconoscimento, la conoscenza di sé dentro un altro, non si spinge dunque all'autocoscienza<sup>28</sup>, rimane inconscio<sup>29</sup>. In questo risiede l'estraneità della donna al mondo politico: lei, incapace di vedere il suo riflesso nell'Altro, non può riconoscersi nello Stato né scoprire nella necessità delle sue leggi, la propria libertà. Detto altrimenti, la donna non può pervenire alla libertà effettiva, il suo posto è quello della cura della casa e dei suoi abitanti, in particolare, aggiungerebbe Cavarero, dei loro corpi. Al contrario, l'uomo passa dalla legge divina alla legge umana. Egli, capace di riconoscersi nell'altro, diventa cittadino, perché nello Stato si identifica e rende, in questo modo, la propria libertà concreta nelle sue norme. La legge umana, quella dell'uomo in quanto maschio, è l'universale concreto. Il posto del maschile è, in altre parole, la sfera politica, luogo delle attività pubbliche. Il suo principio risiede laddove l'Idea, il *logos*, si realizza nell'oggettività dell'istituzione del potere sovrano.

---

<sup>24</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it., p. 16-18.

<sup>25</sup> *Ivi*, 151.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 156.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 153-164.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 16-18.

<sup>29</sup> L. Irigaray, *Speculum: l'altra donna*, trad. it., L. Muraro, Feltrinelli, Milano, 1988, p. 201.

Questa divisione netta tra il politico e il corporeo pone, tuttavia, un problema che Cavarero cerca di affrontare anche attraverso Antigone. Il corporeo prepolitico apparterebbe al femminile, come il *logos* si realizzerebbe nel maschile e, tuttavia il primo, denuncia Cavarero, viene inaspettatamente reintrodotta nella città, trasformatosi da “perturbante materia”<sup>30</sup> in metafora maschile del politico, ovvero in “corpo politico”<sup>31</sup>. Il corpo viene riappropriato sotto forma di immagine, ad uso di un linguaggio politico, definitosi, per eccellenza incorporeo e logocentrico. La questione di Cavarero sarebbe, detto altrimenti, la seguente: qual è l’itinerario teorico per cui la politica, costituitasi come sfera della libertà e della ragione, attraverso la netta opposizione all’organico in quanto determinato da una rigida necessità e spesso oscuro alla ragione, si riappropria del corporeo come immagine e metafora di sé? Ambizione di questo capitolo, non è seguire pari passo il percorso tracciato da Cavarero, ma rileggere criticamente la sua interpretazione del significato simbolico di Antigone legato al corporeo femminile impolitico, attraversando prima le sue riflessioni sulla divisione platonica di anima e corpo.

Quale rapporto intrattiene il corpo con la sfera della politica? Può risiedere in lui un elemento eversivo? La figura di Antigone sembra suggerire che il corpo, lungi dall’essere estraneo o antitetico al politico, possa entrare a farne parte e contenere un potenziale di destabilizzazione dell’ordine politico. Come disturba il codice politicamente istituito il corpo di Antigone?

#### Excursus: *della divisione di corpo e logos.*

Il presupposto dell’esclusione del corporeo dalla sfera politica risiede nella separazione tra il corpo e la ragione. Cavarero ricerca la fondazione di tale dualismo nelle opere di Platone, nelle quali, sebbene la presenza del corpo sia ancora importante come la sua mescolanza con l’anima, iniziano ad essere poste le basi per la supremazia del *logos*. Platone infatti, in “omaggio alla tradizione orfica”<sup>32</sup>, trasforma il corpo da *soma*, inteso come custodia dell’anima, in *sema*, ovvero in tomba dell’anima, con l’intento di accentuare l’accezione negativa del corporeo e dei limiti oggettivi che esso impone, costringendo l’individuo a piegarsi ai bisogni fisici e alle passioni.<sup>33</sup> Ciò non toglie, avanza Cavarero, che l’anima descritta nella *Repubblica* e nel *Timeo*, sia articolata in parti, le quali sono strettamente in connessione a delle funzioni corporee. Una sola di queste anime è immortale, le altre, non solo sono mortali, ma rivelano una natura corporea.

---

<sup>30</sup> A. Cavarero, *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, op. cit. p. 10.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 11.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 64.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

Nella *Repubblica*, la connessione tra la divisione dell'anima e le funzioni del corpo, diventa l'elemento che fa da mediazione tra la *polis* e l'ordine del corpo, infatti, la tripartizione dell'anima è parallela alla divisione delle classi sociali. Il perno su cui si sviluppa questo insieme di analogie è il concetto di giustizia che funge da *trait d'union* tra l'individuo e l'ordine politico. Che cosa significa giustizia per Platone? Essa coincide con lo stato di cose in cui ciascuno compie il proprio dovere e contribuisce al funzionamento del tutto secondo il modo e nella misura che gli spetta<sup>34</sup>. Tale equilibrio si deve cercare nello Stato come nell'individuo, e dato che la distinzione delle parti è la medesima, analizzare quella dello Stato e stabilire la funzione di ciascuna classe per il suo buon andamento, aiuterà i filosofi a dimostrare come si devono accordare tra loro le tre parti dell'anima nell'individuo giusto.<sup>35</sup>

uno stato ci è sembrato giusto quando le tre classi di nature in esso esistenti esplicavano ciascuna il compito suo; e inoltre temperante coraggioso e sapiente per certe altre condizioni e disposizioni di queste medesime classi. – È vero disse – Allora mio caro giudicheremo così anche per l'individuo: poiché l'anima sua presenta questi medesimi aspetti ed egli si trova nelle stesse condizioni di quelle classi, merita a ragione i medesimi appellativi che lo stato.

Seguendo Cavarero, vedremo come questo parallelismo conduca a connotare ambigualmente il rapporto della politica al corporeo, a causa dell'incerta separazione di quest'ultimo dall'anima. La filosofa, infatti, sostiene che, essendo l'anima divisa in parti, due delle quali sono mortali e strettamente legate a delle funzioni del corpo, l'analogia tra la tripartizione dell'anima e dello stato nella *Repubblica*, contribuisce a mantenere la corporalità all'interno della politica. Cavarero avanza che “si possa parlare, se non di una metafora organologica dello stato, almeno di una similitudine fra l'immagine del corpo e la struttura della *polis*”<sup>36</sup>

Il modello della *Repubblica* prevede la seguente ripartizione: la parte immortale e privilegiata dell'anima è quella razionale, origine del discorso e del pensiero, la sua sede fisica è la testa; nel petto si trova l'anima impulsiva, la quale è fonte di passioni come il coraggio e l'ira; la terza anima, quella meno nobile, è origine degli istinti sessuali e dei bisogni nutrizionali, essa è chiamata appetitiva e si trova nel ventre. Le tre classi sociali corrispondenti sono rispettivamente i governanti, la cui qualità deve essere la saggezza, i guerrieri che si distinguono per il loro coraggio e infine gli appartenenti alla classe che contribuisce alla produzione materiale della città, i quali dovrebbero

---

<sup>34</sup> Platone, *La Repubblica*, op. cit., 2006 433 b, c, p. 146.

<sup>35</sup> *Ivi*, 369 a, p. 76.

<sup>36</sup> A. Cavarero, *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, op. cit., p. 66.

limitarsi alla temperanza, che consiste nel contenimento delle passioni e degli appetiti, di cui però, tutti gli uomini di tutte le classi sociali devono essere capaci.<sup>37</sup>

L'analogia tra il *logos*, come parte più nobile dell'anima, e la saggezza, come la qualità dei governanti di una città giusta, che, come dicono gli interlocutori del dialogo platonico, ancora non esiste, induce a concludere che ad occupare la posizione dei governanti, dovrebbero essere i filosofi. Costoro sono saggi, poiché la loro anima razionale è alla guida della totalità dell'individuo. Il filosofo è un essere virtuoso e giusto, giacché in lui l'anima appetitiva e quella impulsiva obbediscono al principio razionale. L'ordine della *polis* e quello dell'individuo, sono assicurati dalla posizione di governo dell'anima immortale, il cui dominio è garante di giustizia.<sup>38</sup>

Posizionare il *logos* al governo dell'anima, aiuta a creare una gerarchia disciplinare del corpo e delle passioni ben precisa, la quale impoverisce, imponendo un ordine unico, la molteplicità degli aspetti dell'esperienza umana. Gli appetiti più "bassi" devono essere contenuti e le passioni guidate dall'anima razionale. Non lasciandosi sopraffare dai desideri e dagli impulsi fisici, esercitando su di loro padronanza, l'uomo diventa sovrano di se stesso e soprattutto libero, in quanto affrancato dalla schiavitù della materia, la quale deve essere dominata.<sup>39</sup>

Il principio logico definisce la natura dell'essere umano, poiché quand'esso governa, l'uomo è pienamente realizzato, nella sua virtù e nella sua giustezza. Il *logos* ordina, nel senso del fare ordine e nel senso di comandare, esso è "coltivato dal filosofo come principio di autodisciplinamento"<sup>40</sup>. Quando l'anima immortale è sovrana, le altre due, seguendo le sue indicazioni, adempiono il loro dovere e svolgono correttamente la loro funzione. In questo modo ad essere ordinata non è solo l'anima, ma il corpo stesso, poiché l'anima, in quanto strettamente legata alle funzioni corporee, impone al corpo il suo principio, lo disciplina. Ecco perché, quasi naturale diventa il paragone platonico tra la giustizia dell'anima e la salute del corpo. I due stati sembrano talmente prossimi da

---

<sup>37</sup> Sarebbe inesatto attribuire la temperanza solamente alla classe sociale che corrisponde alla terza anima, come se alla tripartizione di anima e Stato, corrispondesse una esatta tripartizione di qualità, ciascuna appartenente ad ogni parte. Infatti, la temperanza, nell'individuo, consiste nell'accordare la parte migliore dell'anima alla peggiore, in altre parole, il contenimento degli impulsi dipende dalla capacità dell'anima noetica di dominare e di quella delle pulsioni di lasciarsi dominare. Per questo motivo, nello Stato, secondo Platone, la temperanza non appartiene ad una sola classe sociale, non si trova solamente in una parte dello Stato a differenza di sapienza e coraggio, ma deve caratterizzare governanti e governati e accordare secondo armonia le diverse classi sociali fra loro. Potremmo affermare che la temperanza nei governanti coincide con il saper dominare se stessi e di conseguenza gli altri, nei governati, invece, nel farsi governare, senza pretendere più del dovuto. E' importante ricordare inoltre, che queste tre qualità appartengono alle diverse classi sociali di uno stato ideale e non reale, nel quale invece, accusa Platone: <<Molti appetiti, piaceri e dolori di ogni genere si troveranno specialmente in fanciulli, donne e servi, e nella massa mediocre delle cosiddette persone libere.>> (p144)

<sup>38</sup> A. Cavarero, *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, op. cit., 2003, p. 69.

<sup>39</sup> M. Foucault, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, trad. it. di L. Guarino, Feltrinelli, Milano, 2011, p. 35.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 72.

arrivare se non a combaciare, a condizionarsi anche se, almeno apparentemente, in un unico senso che va dall'anima al corpo, infatti:

produrre sanità significa disporre gli elementi del corpo in un sistema di dominanti e di dominati conforme alla natura; produrre malattia disporli in un sistema di governati e governanti contrario alla natura- Sì, è così- D'altra parte, produrre la giustizia non significa disporre gli elementi dell'anima in un sistema di dominanti e di dominati conforme alla natura? E produrre l'ingiustizia non significa disporli in un sistema di governanti e di governati contrario alla natura?<sup>41</sup>

Giustizia e sanità sono distinte, tuttavia, se l'anima non è giusta, aumenta il rischio della sfrenatezza nella soddisfazione degli impulsi e questo potrebbe condurre ad un cattivo stato di salute. La consequenzialità tra il buon ordinamento dell'anima e il funzionamento del corpo è esplicita. Come rileva Cavarero, il parallelismo tra anima e corpo non è completo, poiché il corpo non ha un principio proprio. Al contrario l'unico principio d'ordine risiede nell'anima razionale ed esso regola anche il corpo, creando con l'anima un legame di continuità.<sup>42</sup>

L'ordine del corpo si intreccia dunque con quello dell'anima ed entra in forma figurale in quello politico, attraverso la metafora della salute volta a designare la giustizia. Secondo Cavarero, l'uso dell'immagine del corpo tradirebbe le intenzioni di Platone, il quale mosso dall'intento di creare un parallelismo tra l'ordine politico e quello dell'anima finisce col produrre un'analogia tra il sistema della *polis* e il funzionamento del corpo.<sup>43</sup>

Anima e corpo, da questa prospettiva, non si distinguono così nettamente. Tuttavia, non dimentichiamo che, nel caso dell'uomo e dello stato giusti, di corpo disciplinato pur sempre si tratta, dominato dal principio logico. Ciò che permette di pensare ad una separazione tra anima e corpo è infatti, la posizione dominante dell'anima immortale, la quale precede le altre e sembra esser fatta di una sostanza diversa, non diveniente, non corruttibile. In essa risiede il principio di ordine a cui il corpo, per stare bene si deve adeguare e che nell'individuo eccellente governa.

Ecco perché l'esercizio di governo del principio razionale sulle passioni e sui piaceri, viene vissuto come un rapporto agonistico, come una lotta di una parte di se stessi con un'altra. Il conflitto richiede che vi sia una separazione tra le due componenti dell'individuo. Inoltre, c'è da aggiungere, che quando l'ordine logico prevale, Platone parla di una vittoria vera e propria su se stessi, usando esplicitamente l'espressione "più forti di se stessi"<sup>44</sup>. Questa vittoria implica una gerarchia delle due componenti proprie all'umano, secondo cui vi è una parte di anima migliore

---

<sup>41</sup> Platone, *La Repubblica*, op. cit. 444 d, e, c, p. 158-99.

<sup>42</sup> A. Cavarero, *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, op. cit., p.73.

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 80.

<sup>44</sup> Platone, *La Repubblica*, op. cit., vv 431, p. 143.

dell'altra. Naturalmente il soggetto, che da questo antagonismo può uscire vincente o perdente, si colloca dalla parte più virtuosa dell'anima.<sup>45</sup>

L'intrinsecità di anima e corpo, scrive Cavarero, è d'altro canto ancora più esplicita nel *Timeo*. Qui Platone scrive della generazione del cosmo, il cui corpo viene modellato secondo un principio razionale. Esso è composto di anima, d'intelligenza e di corpo.

Unendo l'intelligenza con l'anima e l'anima con il corpo costruì l'universo, sì che l'opera da lui compiuta fosse, per natura la più bella e buona possibile. Così dunque entro i termini di un ragionamento verosimile, dobbiamo dire che questo mondo è un essere vivente, dotato di un'anima e di una intelligenza, veramente generato dalla provvidenza di Dio.<sup>46</sup>

Anche qui, essendo l'anima originaria e più antica del corpo, quest'ultimo le deve obbedienza: "Dio formò l'anima anteriormente al corpo, e la formò più antica del corpo per generazione e virtù, sì che l'anima governasse il corpo e il corpo obbedisse"<sup>47</sup>. Il creatore primo, genera una stirpe di dei, ai quali affida il compito di plasmare gli uomini sulla base del modello cosmico, ovvero a partire dalle componenti già date e dal principio che ne ordina il legame. Sarà il corpo ad essere plasmato in modo da adattarsi all'anima che dovrà contenere, la quale è data e imm modificabile.<sup>48</sup> Le "fatali leggi"<sup>49</sup> stabiliscono che vi sia una prima generazione, una nascita originaria della prima stirpe di uomini, prototipi del genere umano. Qui, l'anima, di cui gli dei dispongono, deve essere piantata in un corpo mortale il quale prenderà forma contemporaneamente alle anime mortali. L'insieme mortale di anima e corpo sarà caratterizzato da "impressioni violente"<sup>50</sup> che saranno origine di turbamento e dolore, ma che potranno ugualmente essere guidate secondo il principio giusto dell'anima immortale. In questo caso, l'uomo vivrà onestamente e avrà vita felice. In caso contrario, nella generazione seconda, che avrà luogo in seguito, egli "trapasserebbe in natura di donna" o peggio in "natura ferina"<sup>51</sup>.

Proprio per il modo degno in cui vive la sua vita, Platone può affermare che "dei due sessi superiore sarebbe stato quel genere che avrebbe avuto in seguito il nome d'uomo".<sup>52</sup> L'anima degli uomini è eccellente, essa solo riesce a dominare le passioni e a comandare gli impulsi. Per questo motivo, le riflessioni morali, riguardanti la giustizia dell'individuo, in Platone, concernono solo e soltanto la condotta maschile. Attraverso il controllo delle proprie passioni e la disciplina del corpo in conformità all'ordine razionale, l'uomo accede all'esercizio di potere e all'esperienza di libertà

---

<sup>45</sup> M. Foucault, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, trad. it., p. 72.

<sup>46</sup> Platone, *Timeo*, trad. it. p. 741-2.

<sup>47</sup> *ivi* p. 747.

<sup>48</sup> A. Cavarero, *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, op. cit., p.84.

<sup>49</sup> Platone, *Timeo*, trad. it, p. 761.

<sup>50</sup> *Ivi*, p 762.

<sup>51</sup> *Ibidem*.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

da cui la donna è esclusa.<sup>53</sup> Platone, qui, pone le basi per la costituzione di una gerarchia umana, la quale prevede l'esistenza di diversi livelli di realizzazione o mancato compimento della natura dell'essere umano. Il più alto raggiungimento dell'espressione dell'umano ha luogo quando l'anima razionale governa le anime mortali e dunque il corpo.

Gli dei, secondo la narrazione di Platone, iniziano a plasmare dell'uomo la parte più importante, poiché, in seguito, in funzione di essa e del suo vivere nel mondo, modelleranno tutto il resto. Per prima cosa, essi devono dunque dotare l'intelligenza di corpo. Quest'ultimo, in quanto custodia della componente più antica e più nobile di tutto il vivente, deve essere di forma sferica, sul modello del cosmo e per avere proporzione perfetta:

Ebbene, gli dei, imitando la forma del tutto che è sferica, collegarono le rivoluzioni divine che sono due in un corpo sferico quello che ora chiamiamo capo, che è la parte più divina e che domina in noi tutto il resto. Ed al capo gli dei hanno dato quale servitore, come lo ebbero composto, il corpo tutto intero, avendo intenzione che il corpo partecipasse di tutti i movimenti della testa quanti essi fossero,<sup>54</sup>

Altro elemento corporeo che si addice perfettamente all'anima intelligente, sono gli occhi<sup>55</sup>: la vista è il tipo di percezione sensoriale più prossimo alle ricerche filosofiche, poiché essi permettono di contemplare l'universo stellato e i moti celesti. Grazie agli occhi, il più bel dono corporeo tra quelli divini, "abbiamo ricevuto il generare della filosofia"<sup>56</sup>. Gli occhi, rileva Platone, hanno per complice la luce di giorno, inoltre, sono dotati essi stessi di luce propria la quale al tramonto del sole si spegne, cadendo nel sonno.

Un'altra analogia si definisce qui chiaramente: la luce sta alla ragione come il buio sta alla follia. Se il giorno è momento della veglia, in cui l'anima razionale è più forte, la notte è il momento in cui il *logos* si assopisce per lasciare spazio ai sogni. In essi, ha luogo il libero sfogo del *caos* della carne. Qui gli impulsi e le passioni si scatenano, al punto che un uomo potrebbe immaginare di compiere delle cose orribili senza sentirne il peso della vergogna. Alcuni impulsi, che durante il giorno vengono domati, afferma Platone nella *Repubblica*, riemergono nei sogni:

Quelli che si risvegliano durante il sonno, risposi, quando il resto dell'anima, ciò che in essa è razionale e calmo e governa l'altra parte, dorme, mentre l'elemento ferino e selvaggio, pieno di cibi o di ebbrezza, si sfrena, respinge via il sonno e cerca di muoversi e sfrenare i propri istinti. Sai bene che in una simile situazione ardisce ogni cosa, come sciolto e liberato da ogni pudore e prudenza.<sup>57</sup>

Il regno della notte, è quello che, come ci ricorda Cavarero, offre spunto per costruire quanto viene narrato in miti e tragedie. In essi vediamo gli uomini farsi colpevoli di gesti empì, protagonisti

<sup>53</sup> M. Foucault, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, trad. it., p. 27.

<sup>54</sup> Platone, *Timeo*, trad. it., p. 766.

<sup>55</sup> A. Cavarero, *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, op. cit., p. 86.

<sup>56</sup> Platone, *Timeo*, trad. it., p. 769.

<sup>57</sup> Platone, *La Repubblica*, op. cit., 571 c, p. 291.

di amori incestuosi o diventare vittime di impulsi sessuali e passioni violente. Edipo e Antigone appartengono dunque al regno della notte? Sono forse essi caduti nella follia, nel caotico mondo prelogico e animalesco? Di certo, possiamo dire che l'elemento corporeo, ribelle alle leggi razionali della *polis* è nelle due figure fortemente presente. Il sangue di Edipo, la sua carne, sono da lui misconosciute, poiché egli ne ignora le origini. A causa di questa lacuna di coscienza, Edipo libera il più osceno degli impulsi sessuali, quasi come avesse vissuto la sua vita in un sogno, fattosi poi incubo. Antigone dal canto suo, si fa sotterrare viva, in nome di un cadavere, quello del fratello. La presenza di quel corpo, sottratto ai rituali sacri e dunque al solo modo che gli umani conoscono di sottoporlo ad una norma, all'ordine politico, si fa causa di numerose morti nella città di Tebe.

Edipo, per il dolore, si toglie gli occhi, ma a lui forse quegli occhi, utili strumenti dell'anima intelligente, non sono mai serviti, né la luce del giorno gli ha mai illuminato il cammino. Egli ha vissuto la sua vita nel buio della notte, come cieco, senza saperlo. Dunque, l'associazione platonica tra luce, occhi e ragione opposta al triangolo, buio, sonno e follia, non è completamente nuova. Tuttavia Sofocle lascia spazio alla saggezza della cecità, poiché a rivelare ad Edipo la sua storia è proprio un indovino cieco, Tiresia, il quale cercherà in seguito di salvare sua figlia Antigone dalla sua crudele sorte. Egli non si serve delle lucide leggi del *logos* per vedere quanto vede, infatti non ha gli occhi, fedeli strumenti carnali della ragione, eppure proprio lui sembra essere il più ragionevole e sapiente dei personaggi.

Platone al contrario, pur riconoscendo l'arte divinatoria e l'importanza del momento caratterizzato di "furore divino", egli ritiene ugualmente che solo in un momento successivo di lucidità e distacco le visioni possano essere interpretate, con gli occhi della ragione:

Ed una sola prova basta a provare che è proprio in vista dell'umana stoltezza che Dio ci ha concesso la divinazione: nessuno che sia in senno ottiene una divinazione ispirata e verace, ma questo avviene soltanto quando la sua facoltà intellettuale è messa in ceppi dal sonno, o è stravolta da qualche malattia o divino furore. È proprio invece dell'uomo che sia in senno ricordare e riflettere su ciò che è stato detto, sia in sogno che da svegli, dalla divinatrice e ispirata natura, e ragionarvi sopra distinguendo le immagini vedute, per vedere come e a chi significhino un male oppure un bene, futuro, passato o presente; chi difatti è preso dal divino furore ed ancora si trova in questo stato, non può giustamente valutare le sue visioni e le parole che abbia pronunciato<sup>58</sup>

Platone dunque, come sopra già menzionato, affida agli occhi e alla luce che permette loro di vedere, un ruolo fondamentale, tanto da fare di essi uno dei primi prodotti corporei della modellazione dell'essere umano. Essi sono il mezzo più importante di collegamento tra l'anima e la terra e permettono al principio razionale di dominare quanto di esterno e proprio vi è del corpo umano.

---

<sup>58</sup> Platone, *Timeo*, trad.it, p. 807-8.



In questa prima fase della generazione dunque, esiste solo la testa, la quale infatti, viene supposta da Platone autosufficiente e futura posizione di comando su quanto verrà modellato in seguito. Nonostante la sua autonomia, in un luogo come la Terra, la testa, a causa della sua rotondità, si muove con disagio, per questo viene costruito il resto del corpo, la cui funzione, dunque, si riduce a quella di mezzo di trasporto:

E dunque, perché circolando sulla terra, che offre alture e profondità, d'ogni tipo, non avesse difficoltà. A superare le une e ad uscire dalle altre, a mo' di carro dettero al capo il corpo, sì che più facilmente potesse muoversi: ecco perché il corpo è lungo e da lui germinarono quattro membra, lunghe e flessibili, strumenti costruiti dal Dio perché potesse, prendendo ed appoggiandosi, andare ovunque, e portare al di sopra di tutto il resto la dimora di ciò che in noi vi è di sacro e divino.<sup>59</sup>

Cavarero insiste sull'ambivalenza della presenza del corpo, infatti, ella sostiene che se è vero che la rotondità della testa è modellata su un ideale di perfezione pura e che la vista è metafora del filosofare, vi sono degli elementi della costituzione umana, che attingono valore simbolico a partire dalla collocazione fisica. La gerarchia delle quattro anime è segnata anche dalla loro disposizione spaziale, la testa, infatti, che custodisce l'anima immortale, sta nel punto più alto del corpo e le altre anime si trovano ad occupare posizioni di volta in volta più basse, rispettando la gerarchia delle loro funzioni. Anche la parte anteriore e quella posteriore sono opposte da una differenza di valore, laddove la prima è più nobile della seconda e per questo in essa si trovano gli occhi. Usando le parole di Cavarero, l'uomo: "ha dunque inscritto una scala di valori nelle coordinate spaziali della sua corporeità"<sup>60</sup>

La seconda anima, come nella *Repubblica*, si trova nel petto. Essa è quella passionale, e la sua plasmazione è regolata dalle leggi fatali date dal primo demiurgo agli dei di seconda generazione, le quali imposero di dare una forma a passioni perturbanti provocate dall'accoppiamento dell'anima immortale con il corpo. Essa accoglie pulsioni violente, quali il piacere, i dolori, l'audacia e la paura e infine l'ira e la speranza. Propriamente, queste passioni sono cattive guide, tutte tendenzialmente irrazionali e se lasciate a se stesse conducono al caos. Per questo, tale anima deve essere collegata alla prima per generazione e per importanza, attraverso il collo. La sua parte migliore, infatti, suggerisce Platone, sarebbe stata collocata nel cuore, più vicino al capo, perché possa ascoltare la ragione e frenare la parte meno obbediente situata nei polmoni. Il coordinamento dei due organi mirerebbe ad una sorta di equilibrio passionale conforme a quanto ragione comanda.<sup>61</sup>

---

<sup>59</sup> *Ivi* p. 766.

<sup>60</sup> A. Cavarero, *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, op. cit., p. 86.

<sup>61</sup> *ivi* p. 87; Platone, *Timeo*, trad. it., p. 804-5.

L'anima nutritiva segue a quella passionale e sembra essere ancora più vicina ai bisogni della carne, poiché la sua esistenza dipende, infondo, dal bisogno tanto carnale degli esseri viventi, di mangiare. Dunque, anche se in origine il corpo nasce a partire dalla necessità della mente di avere un mezzo di trasporto più adatto all'ambiente circostante, il suo sviluppo procede in funzione ai bisogni vitali che gli appartengono. Ecco perché, scrive Cavarero, la situazione descritta, per cui il corpo viene plasmato in base alle esigenze dell'anima, sembra capovolgersi.<sup>62</sup>

Tutto ciò che difatti partecipa della vita si può giustamente e con verità affermare essere vivente. E ciò di cui ora parliamo, partecipa di quella che è la terza specie di anima, che, come abbiamo detto, è posta tra il diaframma e l'ombelico, e non ha in sé né opinione, né ragionamento, né intelligenza, ma, insieme agli appetiti, sensazioni piacevoli e dolorose.<sup>63</sup>

Il corpo, rileva Cavarero, è ricettacolo dei moti esterni, dunque ibrida la natura dell'anima. Esso infatti, è la fonte dei bisogni elementari e il suo rapporto con il mondo genera passioni e impulsi. Essendo le anime a loro volta di natura corporea, poiché con la carne condividono la mortalità, bisogni, passioni e impulsi appartengono loro costitutivamente. Le sensazioni, inoltre, vengono definite come moti dell'anima, non del corpo, sebbene essi si generino a causa dello stare nel mondo di quest'ultimo.<sup>64</sup>

L'elemento corporeo dell'anima sarebbe, per Platone, il midollo spinale, il quale percorrendo l'interno dell'osso, metterà in comunicazione tutte le anime e le parti del corpo tra di loro. Il midollo, dunque, si estende in tutto il corpo, esso parte dalla testa e attraversa tutte le anime raggiungendo gli organi della riproduzione in forma di liquido seminale, permettendo così all'anima razionale di governare su tutto il corpo, ad essa collegato.<sup>65</sup>

A differenza della *Repubblica*, la funzione riproduttiva non viene collocata nella terza anima, ma ancora più in basso, essa infatti induce a provare bisogni e desideri carnali ancora più ignobili che quelli della nutrizione. L'esistenza di un'anima in questa collocazione non è chiara e, nel caso Platone intendesse parlare di una quarta anima, essa non sembra essere ugualmente presente in uomini e donne. A complicare le cose è proprio il fatto che alla prima generazione esiste solo il maschile e il femminile compare solamente in seguito ad una caduta di una parte del genere umano che porta ad una seconda generazione. Soltanto in occasione di quest'ultima vengono modellati i due apparati genitali con la loro funzione riproduttiva.

---

<sup>62</sup> A. Cavarero, *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, op. cit., p. 88.

<sup>63</sup> Platone, *Timeo*, trad. it. p. 814.

<sup>64</sup> *Ivi* p. 764.

<sup>65</sup> A. Cavarero, *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, op. cit., p. 86-87, Platone, *Timeo*, p. 95.

Tutti quei tali che sono nati uomini, ma son stati codardi ed hanno vissuto nell'ingiustizia, secondo verosimile ragione, si mutarono in donne all'atto della loro seconda nascita; fu allora per questo che gli dei crearono il desiderio dell'unione carnale, formando un animato essere vivente tanto nel maschio, quanto nella femmina.<sup>66</sup>

Da questo momento si può pensare ad una terza generazione, che concerne tutti gli uomini e le donne che verranno messi al mondo dall'accoppiamento del maschio e della femmina. Qui, il midollo si fa liquido seminale ed esso all'altezza degli organi genitali diventa, nel caso degli uomini, un animale furioso, disobbediente ad ogni ragione e smanioso di uscire. Nel caso delle donne, invece, Platone parla di una matrice o utero, che non sembra essere la continuazione del midollo, visto che questo si trasforma in sperma, e che dunque, probabilmente non ha alcun legame sostanziale con l'anima. Tuttavia anche l'utero è descritto bramoso e indisciplinato, proprio come l'organo genitale maschile, che, animato dal midollo, è ribelle e imperioso.

nelle donne il cosiddetto utero e la vagina somigliano ad un animale posseduto dal desiderio bramoso di far figli. E quando non frutta per molto tempo dopo la stagione, violentemente si irrita e, in tutti i sensi, si agita nel corpo, ostruisce i passaggi dell'aria, ed impedendo così di respirare, getta il corpo in terribili angosce e v'ingenera malattie di ogni tipo;<sup>67</sup>

Cavarero sostiene che nel maschio si trovi una quarta anima, assente nella donna. La matrice femminile sarebbe il luogo puramente carnale fatto per accogliere lo sfogo di quest'ultima anima animale. L'utero, lungi dal rappresentare una quarta anima, è piuttosto descritta come una bestia nel corpo delle donne, come contenitore che riceve passivamente.<sup>68</sup>

La bestia animata, che è l'utero, è forse dissociata dall'anima, poiché non può avere già in essa un principio formale, il quale deve essere piuttosto trasmesso dal padre con lo sperma. Questo le attribuirebbe nella riproduzione un ruolo passivo. A legittimare tale ipotesi, sarebbe la descrizione di Platone del terzo genere, da lui associato alla madre: la materia. I primi due generi sono il modello divino, intellegibile ed eterno, principio di tutte le cose e il mondo generato, visibile e mortale. Tuttavia, avverte Platone i due non bastano, c'è bisogno di una potenza ricettiva e nutrice. Al mondo, in altre parole, non basta il padre, modello divino e principio formale, esso ha bisogno anche di una madre: la materia. Di essa, tuttavia è proibito parlare, almeno nominandola, poiché non avendo forma propria, non è in sé intellegibile, né può avere nomi. Platone sceglie le metafore del fuoco e dell'acqua, per affermare l'indicibilità e l'invisibilità del terzo genere, del quale si può proferire una qualità, scrive il filosofo, ma mai l'essenza.<sup>69</sup> La forma, per darsi, ha bisogno di unità assoluta o determinata, la quale trova il suo compimento nell'idea intellegibile. Ciò che non è

<sup>66</sup> Platone, *Timeo*, trad. it. p. 832-833.

<sup>67</sup> *Ivi* p. 833.

<sup>68</sup> A. Cavarero, *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, op. cit., p. 91.

<sup>69</sup> Platone, *Timeo*, trad. it. p. 773.

intelligibile non ha unità, dunque manca di forma e di nome. Nella materia si generano tutte le cose e se essa forma non ha, è perché ogni forma accoglie e assume, pertanto deve essere duttile, malleabile.

Anche ad essa conviene dare sempre lo stesso nome, appunto perché non perde mai le sue proprietà, ma sempre riceve in sé tutte le cose, e mai essa prende, in nessun modo, una forma simile ad una di quelle che entrano in lei: perché, per sua natura, essa è ciò di cui tutto si forma, messa in movimento e ritagliata da figure molteplici dagli oggetti che vi entrano, e per i quali appunto ora appare in una forma ed ora in un'altra: e gli oggetti che vi entrano o vi escono, sono immagini degli eterni enti, che in essi, ineffabilmente e meravigliosamente – vedremo poi come – imprime il proprio sigillo.<sup>70</sup>

L'analogia di Platone è esplicita, egli afferma chiaramente che il modello formale, primo genere è il padre, il mondo creato, secondo genere è il figlio, il ricettacolo di intelligibili forme, informe in sé, la madre.<sup>71</sup> Quest'ultima dunque è materia senza principio, è una potenza innominabile e inintelligibile che conosce determinatezza solo nell'ordine del principio paterno. Ecco che si definisce una simbologia di genere che verrà tramandata lungo la storia del pensiero occidentale e che abbiamo ritrovato, sotto altre vesti, nella *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel.

La forma immateriale del *logos* è principio maschile, la sua realizzazione mondana ha luogo nelle attività pubbliche e politiche. Come in Hegel il compimento dell'Idea nello spirito oggettivo risiede nello Stato, Platone afferma, per voce di Socrate, nella *Repubblica*, che la giustizia dello stato è più grande di quella dell'individuo ed essa consiste appunto nell'adempimento di ciascuno il proprio compito, in seguito all'obbedienza dovuta all'anima razionale.

Il principio femminile, Hegel e Platone sembrano d'accordo, al contrario, è la materia che intrattiene la donna al piano dell'immediatezza naturale e dell'inintelligibile, impedendole di partecipare alla destinazione più alta dell'uomo. Il femminile è per Platone ontologicamente secondo, esso è il frutto di una degenerazione, dunque costitutivamente lontano da quella realizzazione umana che consiste nello stato in cui la mente assoggetta il corpo con i suoi principi razionali.

Ecco perché l'essere umano di genere femminile, si contraddistingue per l'incapacità di fare buon uso dell'anima razionale, la quale è nella donna troppo debole e anziché dominare le altre due, si fa sopraffare da passioni e bisogni. Come nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, già per Platone, la donna non raggiunge la dimensione del pieno compimento della natura umana, ella rimane esclusa dalla dimensione del razionale e rimane più vicina alla necessità non di ordine logico, ma di (dis) ordine corporeo.

---

<sup>70</sup> *Ivi*, p. 774.

<sup>71</sup> *Ivi*, p. 774-5.

Il corporeo femminile è dunque il corporeo indomato, privo di ordine, poiché esso non ha un principio proprio, ma è, senza il governo dell'anima, caotico. Esso, escluso dal *logos*, ma sua condizione di visibilità (poiché anche il principio formale senza materia è invisibile) e di materialità, mantiene forse un potenziale eversivo che può manifestarsi alla sua entrata nel mondo politico.

### *Tremendo corpo*

Antigone, secondo Cavarero, incarna perfettamente la corporeità tremenda e oscura del femminile, negata dalla dimensione politica, poiché la sua esistenza è il frutto del più orribile degli incesti e il suo corpo di conseguenza viene cacciato dalla *polis*, sepolto ancor palpitante di vita<sup>72</sup>.

Antigone si batte per un cadavere, quello di suo fratello, con il quale ha non un normale, ma un terribilmente stretto legame di sangue, perché madre e padre che li hanno generati, sono a loro volta consanguinei. Questo corporeo, sottolinea Cavarero, è tremendo in quanto connesso alla morte e all'incesto al contempo, per tale ragione è assolutamente impolitico. Il suo radicale essere altro dalla *polis* del corpo intrattiene un forte legame con il disordine, opposto all'ordine civile e con le antiche leggi prelogiche, contrapposte al logocentrismo della città. La terribile potenza di un corporeo indomato è di origine femminile, scrive Cavarero, e donna doveva essere colei che ne testimonia l'esistenza, minacciando l'armonia della *polis*.<sup>73</sup>

Il sangue è uno degli elementi centrali: esso coniuga l'incesto e la morte che caratterizzano la corporeità rappresentata in *Antigone*. Tutta la tragedia, parla di legami consanguinei e mette l'accento sul codice che li regola. Il legame di sangue vincola e determina l'agire di Antigone, con una forza necessitante che le leggi della città non conoscono. Sembra che solo il principio incestuoso che lo anima renda possibile ad Antigone di amare e la obblighi in modo ancor più vincolante alla cura del corpo morto di Polinice.

Il sangue, rileva Cavarero, ha qui una doppia valenza: esso può rappresentare il principio maschile, quando si tratta di sangue versato, oppure può incarnare il principio femminile, se lo si intende come veicolo della trasmissione e della conservazione.<sup>74</sup> Il sangue come vita, che vede nella donna la matrice prima, da un lato, il sangue come morte che vede nell'uomo colui che al vivere mette fine, dall'altro. Nondimeno, qui la matrice è anche la fonte primordiale della figura dell'incesto, che condurrà i membri della famiglia alla morte.

---

<sup>72</sup> A. Cavarero, *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, op. cit., p.12.

<sup>73</sup> *Ivi*, p. 20-21.

<sup>74</sup> *Ivi*, p. 59.

Nella stirpe iniziata da Giocasta ed Edipo, dunque, vita e morte si intrecciano in un legame intrinseco, sono indissociabili: entrambi i principi trovano la loro origine nella figura dell'incesto, che contamina, rendendolo mortale, il sangue materno. Coi che lo genera e lo trasmette è certamente la donna e ne affida la conservazione alla figlia femmina, Antigone. D'altro canto coloro che lo versano sono il marito con le sue maledizioni di morte contro i figli e i figli che si uccidono vicendevolmente.

Edipo

(...) non potrai  
no, mandare in rovina la città;  
cadrai prima, macchiandoti del sangue  
del tuo fratello e lui del tuo insieme.  
Vi ho già lanciato una maledizione...  
(...) Portati addosso le maledizioni che invoco su di te: non prenderai  
la terra del tuo popolo con le armi,  
né tornerai alla piana di Argo; mano  
contro la mano, stirpe contro stirpe  
uccidi e muori, ucciso da colui  
che ti cacciò. Così ti maledico<sup>75</sup>

Tuttavia, quello stesso sangue materno è infetto e tramandandosi, trasmette anche la morte in forma di sterilità alle generazioni future. La vita generata dall'amore incestuoso tra Giocasta ed Edipo, ha inscritto in sé il principio della propria morte. Proprio per questo, come sopra già menzionato, il corpo portatore del sangue di Giocasta, è corpo tremendo, che la *polis*, rifiuta. Altrimenti, potremmo pensare che le cose si implichino secondo un ordine diverso, per cui proprio perché l'ordine della *polis* non può integrare nelle proprie norme questo corpo incestuoso, esso, reca in sé, nel fluire del proprio sangue, oltre alla vita, anche la morte.

La matrice originaria di questo sangue è Giocasta, la madre "tanto ossessivamente madre da essere madre non solo dei suoi ultimi quattro infelici figli, ma anche del padre di questi"<sup>76</sup>. La radice di questo corpo è dunque donna. Il corpo di ciascuno, dice Cavarero, è fatto della carne e del sangue che la madre trasmette. Sembrerebbe, in *Antigone*, che a partire dal dramma dell'incesto, Giocasta trasmetta con la propria carne, alle generazioni future, il conflitto tra vita e morte, di impossibile risoluzione, come un veleno che sarà la dannazione di tutta la famiglia. La carne dei Labdacidi, fatta di sangue riciclato, mai rinnovato, non può più in alcun modo essere integrata nella città né conciliarsi con il codice civile. Nemmeno Ismene, la quale lo rinnega, piegandosi al potere di Creonte, non avrà la possibilità di rigenerarlo, generando. Antigone sottolinea più volte la mancanza di vita che caratterizza la propria esistenza, a causa dell'impossibilità di generare: lei soffre

---

<sup>75</sup> Sofocle, *Edipo a Colono*, trad. it A. Rodighiero, Marsilio, Venezia, 1998. p.149-151.

<sup>76</sup> *Ivi*, p. 33.

apertamente della privazione di un matrimonio e di una prole e vede in questa negazione la radice della propria morte esistenziale. Ma non si tratta solamente di un'ingiustizia impostagli dal tiranno Creonte. Altrimenti detto, non sono solo le circostanze che la conducono a morte in giovane età a determinare l'impossibilità che lei divenga madre, ma è la destinazione del suo corpo, arido e dannato già da sempre. La sua sterilità e quella dei suoi fratelli sono la conseguenza fatale dell'incesto dei propri genitori e dell'inconciliabilità della loro struttura familiare con l'ordine dato, che Creonte rappresenta solo parzialmente. La loro morte precoce non è causa, ma conseguenza di questa condanna.

Page DuBois, ne *Il corpo come metafora*<sup>77</sup>, mette in evidenza il ruolo della madre nella trasmissione dell'elemento corporeo e la sua colpevolezza circa la sua contaminazione, attraverso la metafora della terra. Sofocle, sostiene DuBois, fa uso massiccio dell'associazione tra il corpo femminile e la terra, ma soprattutto con connotazioni negative. Nel mito di Edipo e Giocasta, il corpo che genera, non può che avere conseguenze perverse, pericolose. Giocasta è paragonata alla terra arata, è solco che accoglie il seme del suo stesso frutto, il quale la contaminerà. Non vi è traccia di spontaneità generativa nella metafora di Sofocle, né di vitalità creativa alcuna: il corpo della donna deve solo ricevere i semi dell'uomo e nutrirla. La terra, che è Giocasta, viene rappresentata come ammalata, infetta a causa della propria incapacità di riconoscere il seme di colui che da lei è stato generato già una volta. Un coro dell'*Edipo re* sembra accusarla di aver accolto questo seme senza riconoscerlo, senza distinguere colui che da lei stessa è nato, accettando di venire fecondata dal proprio figlio.

Coro

(...) Ahimè glorioso Edipo,  
cui un unico grande porto bastò  
al figlio e al padre che vi si gettarono dentro come sposi,  
come, come i paterni  
solchi poterono, sventurato,  
sopportare in silenzio fino a tal punto?<sup>78</sup>

Questa è la causa della malattia che infetterà i suoi figli: la terra ammalata non può che generare una vita sterile, una vita che non si riprodurrà ancora nell'atto del procreare, ma che morirà, come dice Antigone, senza aver vissuto.

Antigone

---

<sup>77</sup> P. DuBois, *Il corpo come metafora. Rappresentazioni della donna nella Grecia antica*, trad. it. M. Tartara, Laterza, Roma-Bari, 1990, p. 94-103.

<sup>78</sup> Sofocle, *Edipo re*, trad. it. L. Corrales, Feltrinelli, Milano 2013, p. 139.

(...) Vado dalla mia famiglia. Uno dopo l'altro sono morti tutti: la dea degli inferi li ha ormai accolti tutti tra le sue braccia. Io sono l'ultima e la più sfortunata: muoio senza aver vissuto<sup>79</sup>

Cavarero parla di un corpo di cui l'incesto è "cifra radicale"<sup>80</sup>, per questo motivo Antigone, che ne è portatrice, non può rigenerarlo senza al contempo ripeterne l'atto fondativo. Forse proprio l'impossibilità di conservare l'elemento originario del sangue trasmesso dalla madre e la conseguente forza che la spinge ad amare Polinice più di ogni altro uomo, inducono Antigone a rinunciare alla propria vita per prendersi cura e quindi conservare quel corpo irriproducibile.

Antigone non conosce altra possibilità materna che quella assoluta, che le imporrebbe di conservare, nella generazione, il sangue di colei che è colpevole di essere madre anche del padre dei propri figli. Questa impossibile condizione la attrae alla fedeltà verso la famiglia d'origine, il cui vertice è la madre, matrice di questa strana famiglia. Antigone non potrà mai divenire madre a sua volta senza tradire il principio incestuoso che anima il suo sangue, senza tradire dunque la madre, pretendendo una maternità che in lei non si rifletta, per questo lei rimane figlia e sorella e a tale ruolo dichiara eternamente lealtà. Il sangue materno determina il suo destino con una forza necessitante: "L'incesto, insomma, apre e sostanzia la figura, la sterilità della figlia la chiude"<sup>81</sup>.

### *Antigone e l'antico ordine cosmico*

Il corpo di Antigone è dunque antipolitico, sottolinea Cavarero, è l'opposizione vivente ed incarnata, alla *polis*. Esso "evoca inaudite potenze femminili e animali che dal passato tornano ad impaurire"<sup>82</sup>. Il corpo rappresenterebbe la vicinanza dell'umano all'animale, la dimensione prelogica che attrae l'uomo nell'immediatezza vitale della natura. In essa l'individuo si dissolve confondendosi con l'essente nell'indifferenza del flusso della vita e il pericolo della perdita di sé genera in lui il terrore. Tale perdita è esattamente quella che Antigone soffrirà, poiché lei, sola in vita, rinuncia alla realizzazione di sé come soggetto di diritto, il quale troverebbe pieno compimento nell'etica della città, secondo cui dovrebbe diventare moglie e madre. Nella morte Antigone si perde per ricongiungersi alla sua famiglia, la sua singolarità viene sacrificata in nome della carne e del sangue di Giocasta, nei quali lei si dissolverà, come in un ritorno alla propria origine. Il suo sé a dire il vero, è trattenuto già fin dalla nascita dal sangue malato della matrice che mai le permetterà di generare. Antigone, infatti, non ha mai avuto il tempo di costituirsi pienamente come soggetto staccandosi dal "simbiotico corpo materno"<sup>83</sup>, mai si è sposata, né ha avuto il tempo di generare,

<sup>79</sup> Sofocle, *Antigone*, trad. it., p. 121.

<sup>80</sup> A. Cavarero, *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, op. cit. p. 37.

<sup>81</sup> *Ivi*, p. 38.

<sup>82</sup> *Ivi*, p. 60.

<sup>83</sup> *Ibidem*.



che già deve rinunciare alla propria identità. Tuttavia nella sua tragica esistenza, se l'individualità si esprime è proprio nell'esperienza di un'eroica solitudine, che abbozza in lei la femminile fluttuazione tra la singolarità del sé e il legame con il corpo materno. Con le seguenti parole Cavarero ci spiega perché è una figura femminile a farsi cifra dell'opposizione tra la nascita dell'individuo, identico a se stesso e centro del pensiero logico e la seducente appartenenza ad una vita corporea indeterminata, prelogica e caotica:

Sintomatico è infatti che tale doloroso annunciarsi dell'individualità singolare scelga la voce di una giovane donna a suo mezzo: riuscendo così ad alludere sia a una relazione fra madre e figlia, in cui la seconda, ambigualmente oscilla fra un vincolo materno inglobante e un distacco che la getta in una totale solitudine, sia a un nesso, fra corpo generante e un generarsi del sé, che sostanzialmente appartiene all'enigma di una vita che da donna proviene.<sup>84</sup>

Antigone rappresenta, di fronte a Creonte, una legge mitica, di antiche divinità, la cui origine nessuno conosce e che non si presenta in forma di scrittura. La giovane difende questo antico codice orale, opponendolo ad un editto scritto e pubblicamente enunciato del sovrano della *polis*.

Antigone

E chi l'ha fatto questo bando? Dio? A me non risulta! Oppure la giustizia dei morti? Non ha mai stabilito leggi simili! Non credevo che i tuoi ordini fossero così potenti da obbligare un essere umano a infrangere le leggi degli dei. Quelle sono leggi non scritte e incrollabili. Non sono di oggi o di ieri: vivono da sempre e nessuno sa quando sono apparse. Non mi faccio punire dagli dei per paura di un uomo.<sup>85</sup>

L'opposizione di Antigone e Creonte, rappresenta il confronto tra due leggi: quella politica e quella non scritta della primordiale Dike " inscritta nell'eternità delle cose, prima del tempo e della *polis*".<sup>86</sup> Si tratta, sottolinea Cavarero della Dike ctonia, protettrice dei legami familiari e della Dike infera, colei che stabilisce le leggi della morte. Tale dea separa il Giorno dalla Notte, come due regioni opposte, per definire l'ordine cosmico. Ella divide anche il mondo dei vivi da quello dei morti ed è proprio quest'armonia che Antigone vuole salvaguardare e che Creonte romperà opponendogli quella civile. In nome di quest'ultima, infatti, come Tiresia lo accuserà, egli esporrà alla luce del sole il corpo morto di Polinice e rinchiuderà nel buio sotterraneo della morte Antigone vivente, sovvertendo il cosmo dell'antica dea. Dike interverrà riportando l'ordine: Polinice verrà infine sepolto e Antigone si impiccherà nella sua tomba. L'equilibrio non si potrà ristabilire senza punire il sovrano con morti consanguinee, lui che la legge del sangue non ha voluto riconoscere.

---

<sup>84</sup> *Ibidem*.

<sup>85</sup> Sofocle, *Antigone*, trad. it., p. 89.

<sup>86</sup> A. Cavarero, *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, op. cit., p. 47.

Il corpo, sostiene Cavarero, si afferma ancora una volta attraverso questo codice antico e nella presenza ossessiva della morte, in quanto visibile nel suo carattere fisico.<sup>87</sup> Infatti, di essa vengono accentuati il luogo e appunto il corporeo: nel caso di Polinice, la morte viene menzionata in relazione al suo cadavere esposto agli animali, nel caso di Antigone, in relazione al suo corpo vivente rinchiuso in una tomba.

Se Antigone è presentata come alterità radicale della città, è in nome del suo legame con un passato mitico e con le antiche divinità, che il nascere della *polis* e della sua legge scritta mette definitivamente in questione. L'ordine politico si afferma in opposizione alla natura e al mito e costituendosi, definisce cosa è umano e cosa no: l'umano è interno alla città e partecipa delle sue norme. Quanto è escluso dalla città, sostiene Cavarero ne *Il femminile negato*, come nel caso di Antigone, è terribile, è *déinon*. Tuttavia, se agli occhi del cittadino, l'escluso dalle sue leggi è *dèinon*, la tragedia ha la capacità di mettere in scena il conflitto tra due ordini, quello antico e quello di recente costituzione, in modo problematico. Per Sofocle *dèinon* non sono solo l'inumano, il naturale o l'animale, prelogico, ma anche il processo di civilizzazione lo è. L'umano e la *techne* che permette all'uomo di emanciparsi dall'immediatezza della natura, sono a loro volta *dèinon*. Non solo Antigone dunque è tremenda, ma la legge e la punizione che Creonte le impone, la sua tracotanza di tiranno, lo sono ugualmente.<sup>88</sup>

Jean-Pierre Vernant nei capitoli *Le moment historique de la tragédie* e *Tensions et ambiguïtés dans la tragédie grecque* di *Mythe et tragédie en grecque ancienne*<sup>89</sup> si sofferma sulle tensioni che la tragedia mette in scena e che dividono la coscienza umana in due codici etici opposti. Uno dei due codici sarebbe fedele alle potenze sacre, all'ordine del mondo stabilito in origine dagli dei. L'altro rappresenta le leggi scritte della *polis* e l'autorità che ne è riferimento è la sovranità, il potere politico. La tragedia nasce, secondo Vernant, come messa in questione e presa di distanza dalla tradizione mitica dai suoi eroi e valori, ma non senza problematizzare il passaggio al nuovo pensiero politico. Tale cambiamento viene drammatizzato attraverso i dilemmi etici e le questioni di responsabilità morale che tormentano i protagonisti tragici. Se la coscienza tragica è coscienza divisa tra pensiero mitico e pensiero politico, Antigone è fedele al mito e oppone resistenza al *logos* politico. Tuttavia il conflitto tragico di valori che Antigone rappresenta è piuttosto problematico e la via di risoluzione non sembra essere né trasparente, né definitiva. L'antinomia stessa tra Antigone e Creonte non si esaurisce nell'opposizione tra spirito religioso e spirito politico, secondo Vernant.

---

<sup>87</sup> *Ibidem* p. 48.

<sup>88</sup> A. Cavarero, *Il femminile negato. La radice greca della violenza occidentale*, Pazzini, 2007, p. 20.

<sup>89</sup> J-P. Vernant e P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en grecque ancienne*, Maspero, 1972, Paris; *Mito e tragedia nella Grecia antica*, trad. it. M. Rettori, Einaudi, 1977.

Egli preferisce parlare di due religiosità differenti: la prima, riconosciuta da Antigone è quella privata, legata alle divinità della morte e della famiglia, l'altra, sostenuta da Creonte, è legata alle divinità tutelari della città, essa è pubblica e i suoi valori rispecchiano quelli politici della città. Considerando l'opposizione tra questi due spiriti religiosi, il confronto tra il corporeo femminile e il *logos* maschile della tradizione, resta inalterato. Tuttavia, nonostante Antigone continui a rappresentare il primo e Creonte il secondo, Vernant sottolinea che i due pensieri religiosi, sebbene stiano in un rapporto di reciproca opposizione, sono inevitabilmente legati l'uno all'altro in maniera intrinseca. Antigone, egli sostiene, è fedele al culto di Dioniso ed Eros, divinità oscure alla mente umana, misteriose e incoglibili, conformemente alle tradizionali rappresentazioni di genere, che vedono nel femminile l'alterità rispetto alla politica. Le sue leggi saranno la condanna di Creonte e la rovina della città che non vi hanno prestato fede, tuttavia non proteggeranno Antigone dal suo crudele destino, bensì si ritorceranno ugualmente contro di lei.<sup>90</sup> Paradossalmente la tragica eroina, proprio perché fedele ai legami familiari, forse perché questi in realtà sono il frutto di una violazione delle norme stesse di parentela, essendo infangati in incestuose relazioni, va incontro alla morte e rinuncia non solo alla propria vita, ma anche a quella dei figli che non avrà mai.

Antigone

(...) Che sventura il letto di mia madre!  
Il letto dell'incesto dove mio padre  
E lei, disgraziata, si sono uniti,  
e hanno fatto dei figli!  
Da questi genitori io sono nata!  
E adesso, maledetta, senza marito  
Vado a stare con loro<sup>91</sup>.

Antigone, abbandonata anche dagli dei ai quali mostra fedeltà, dichiara di appartenere da sempre al mondo dei morti, ella è costretta ad abbandonare ogni sogno di maternità e di vita, non senza dolore.

Antigone

Mi vedete cittadini di Tebe?  
Sono i miei ultimi passi,  
vedo la luce del sole per l'ultima volta. E poi più niente!  
Il signore dell'oltretomba,  
il dio che addormenta tutti  
nel sonno eterno,  
mi trascina ancora viva  
al fiume degli inferi.  
Non ho avuto un matrimonio,  
non ho avuto canti di nozze,  
mi sposerò laggiù con le acque della morte.<sup>92</sup>

---

<sup>90</sup> *Ivi*, p. 38-39

<sup>91</sup> Sofocle, *Antigone*, trad. it., p. 119.

<sup>92</sup> *Ivi*, p. 117.

Se Antigone dunque dovrà ugualmente morire, pur avendo difeso coraggiosamente le leggi cosmiche delle antiche divinità, che cosa rappresenta, lei che nessun dio, né antenato ha protetto? A quale dio o a quale ordine avrebbe dovuto appellarsi? Creonte ha dovuto morire a causa di uno sbaglio e della sua arroganza, per aver violato i limiti imposti dalle primordiali leggi non scritte. Perché anche Antigone che queste leggi ha voluto difendere avrebbe dovuto morire?

Judith Butler, in *La rivendicazione di Antigone*<sup>93</sup>, ci offre diverse chiavi di interpretazione che potrebbero chiarire la posizione dell'eroina tragica rispetto al vecchio e al nuovo ordine. La filosofa ritiene innanzitutto problematica la figura di Antigone come pura rappresentante del principio di parentela e dunque della forza dei rapporti di sangue. Antigone, come è stato più volte ripetuto, è figlia di un incesto, di conseguenza suo padre è anche suo fratello, sua madre è anche la nonna paterna e gli altri due fratelli sono al contempo dei nipoti. Tutte le sue relazioni di parentela sono equivoche. Può, da questo punto di vista, rappresentare la legge della famiglia, lei che ne è "l'aberrazione"<sup>94</sup>? Questo argomento solleverebbe la questione del rapporto tra ordine sociale e ordine simbolico, affrontata da Butler stessa, che verrà qui solo brevemente menzionata.

L'equivocità delle relazioni di parentela di Antigone, è la conseguenza dell'infrazione di Edipo e Giocasta del tabù dell'incesto. Di quale natura sono le leggi di parentela che dipendono da tale proibizione? È il tabù medesimo di ordine naturale? Culturale?

Butler, ripercorrendo l'analisi di Lacan sulla tragedia, ricorre a Lévi-Strauss, teorico del tabù dell'incesto, il quale definisce la posizione di questo come liminale tra il naturale e il culturale, poiché esso funge da intermediario nel trapasso dall'uno all'altro. Più precisamente, la sua funzione di passaggio viene dedotta dalla constatazione per cui tale proibizione sembrerebbe appartenere al contempo alla cultura e alla natura. In quanto fenomeno sociale, esso si esprime attraverso modalità differenti, e in questo senso si rivela contingente e tuttavia appartenendo ugualmente a tutte le società è caratterizzato dalla medesima universalità degli elementi di origine naturale. Quest'ultimo carattere gli conferisce una posizione ideale che ne garantisce la stabilità. La proibizione dell'incesto costituisce, conclude Lévi-Strauss, nel capitolo *Il problema dell'incesto*, in *Strutture elementari di parentela*, il passaggio ed il legame tra natura e cultura:

La proibizione dell'incesto non è né di origine puramente culturale, né di origine puramente naturale; non è neppure una combinazione di elementi compositi, attinti in parte alla natura e in parte alla cultura. Essa costituisce il passo fondamentale grazie al quale, per il quale, e soprattutto nel quale, si compie il passaggio dalla natura alla cultura. In un certo senso essa appartiene alla natura, giacché costituisce una condizione generale della cultura: di conseguenza non bisogna meravigliarsi che essa ritenga dalla natura

---

<sup>93</sup> J. Butler, *La rivendicazione di Antigone*, trad. it. I. Negri, Bollati Boringhieri, Torino, 2003.

<sup>94</sup> *Ivi*, p. 30.

il suo carattere formale, ossia l'universalità. Ma in un certo altro senso essa è già cultura che agisce e impone la propria regola in seno a fenomeni che inizialmente non dipendono da lei.<sup>95</sup>

Tale passaggio, scrive Butler, vale nella tradizione lacaniana, come l'origine dell'ordine simbolico che determina le norme di parentela. L'ordine del simbolico, consiste precisamente, per Lacan, nella struttura della comunicabilità e dell'intelligibilità, nel luogo in cui la parola assume funzione "creatrice", "fondatrice",<sup>96</sup> ed è proprio qui, dunque, che si inscrivono la legge del padre e la struttura della parentela. Tale struttura si pone come un tutto, formando un universo a sé e anche in questo risiede il suo carattere di universalità, per cui nel momento stesso in cui si dà un simbolo, l'universo simbolico è già strutturato e permea interamente l'ordine umano: "L'ordine umano si caratterizza nel fatto che la funzione simbolica interviene in tutti i momenti e a tutti i gradi della sua esistenza."<sup>97</sup> Esso costituisce la dimensione trascendente o ideale, incommensurabile rispetto agli individui, in cui risulta impossibile rimanere e tuttavia dal cui sistema sarebbe impossibile uscire: "È la presenza nell'assenza e l'assenza nella presenza"<sup>98</sup>. Tale trascendenza, denuncia Butler, sottraendo il simbolico dalla storia e dagli accordi sociali, decreta l'impossibilità di modificarne la struttura e dunque gli esiti normativi fondamentali:<sup>99</sup> "Se la funzione simbolica funziona, noi siamo all'interno. E dirò di più- siamo talmente all'interno che non possiamo uscirne."<sup>100</sup>

Butler afferma che i teorici lacaniani, generalmente, attenendosi a Lacan, mantengono distinti il piano simbolico da quello sociale. Senza addentrarci in questo ampio dibattito, terremo conto qui di tale generale posizione, poiché essa offre la possibilità di pensare ad un piano normativo che precede il codice civile, e che costituisce il passaggio tra la legge divina e quella umana, tra la famiglia e lo Stato. Secondo questo schema, la natura, figura dell'universale, precederebbe sempre la cultura, luogo del particolare. Il simbolico, dunque, facendo da ponte alla prima per legarla alla seconda, necessariamente precederebbe quest'ultima e costituirebbe quell'universale contingente che pone il limite invalicabile della trasformabilità delle relazioni di parentela. D'altro canto, se diversamente da Lacan, ponessimo il naturale, il simbolico e il culturale all'interno di un rapporto di mediazione circolare, ecco che anche la dimensione simbolica si troverebbe ad essere a sua volta esposta alle trasformazioni storiche, e di conseguenza, per essere conservata, bisognerebbe di essere perpetuamente riconfermata. In questo senso si dirige la critica di Butler contro fissità del sistema simbolico lacaniano.

---

<sup>95</sup> C. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, trad. it. A. M. Cirese, L. Serafini, Feltrinelli, 2003, p. 67.

<sup>96</sup> J. Lacan, *Lacan Il seminario. Libro II. L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi.*, a cura di A. Di Caccia, Einaudi, Torino, 1991 p. 46.

<sup>97</sup> *Ivi*, p. 38.

<sup>98</sup> *Ivi*, p. 49.

<sup>99</sup> J. Butler, *La rivendicazione di Antigone*, trad. it. p. 25-29-30- 64.

<sup>100</sup> Lacan, *Lacan Il seminario. Libro II. L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi.*, op. cit., p. 40.

Judith Butler ritiene, infatti, che la rigida distinzione delle due dimensioni, simbolico e sociale, non possa reggere, poiché, prendendo le distanze da Lacan, sostiene che l'ideale del simbolico sia prodotto dalla sedimentazione delle pratiche sociali. Per questa ragione, secondo lei, la struttura simbolica per sopravvivere necessita sempre di essere ribadita e riprodotta da esse. Al contrario, se si verificassero dei cambiamenti nelle pratiche sociali, ciò imporrebbe delle crisi interne alle strutture simboliche che presiedono ai rapporti familiari, mettendone in questione la stabilità e provocandone anche dei cambiamenti.<sup>101</sup>

Questa sua posizione diventa particolarmente interessante nei riguardi della figura di Antigone. Butler, infatti, non vede in lei, contro Hegel, la rappresentante del principio femminile, né, in opposizione a Lacan, la figura che, morendo, conferma, seppur opponendovisi, l'intoccabilità della legge di parentela tale e quale viene strutturata dall'ordine simbolico del tabù dell'incesto e del complesso di Edipo. Al contrario, Antigone, ai suoi occhi, rappresenta colei che, mette in discussione l'ordine simbolico dato, del quale tutte le posizioni sono per lei incoerenti e ambigue, e lo fa difendendo i suoi legami familiari che sono fondati sulla violazione della proibizione dell'incesto.<sup>102</sup>

Antigone sostiene apertamente la legge delle antiche divinità, che una lunga tradizione con a capo Hegel erige a principio della famiglia. Tuttavia la sterilità<sup>103</sup> del corpo di lei e dei suoi fratelli, sintomo della contaminazione del sangue per opera dell'incesto di Giocasta ed Edipo, pone un problema che scardina dall'interno l'armonia dell'ordine cosmico voluto dagli antichi dei. In quale misura Antigone, difendendo i legami familiari della propria singolare famiglia è fedele a queste divinità se sono esse ad emanare le leggi non scritte che regolano i rapporti consanguinei? Forse Antigone vive il conflitto tragico dentro di sé, nel suo sangue infetto e nel suo corpo arido che le impediscono di vivere e di generare? In questo caso l'opposizione con Creonte lo manifesta, ma non ne è l'origine.

Quest'ultimo dal canto suo, assume il potere per discendenza di parentela, la sua sovranità dunque non è completamente estranea ai legami di sangue, ma che egli lo voglia o no, da essi dipende. Per questo forse la sua mancanza di rispetto verso le divinità degli inferi e della famiglia si ritorce

---

<sup>101</sup> *Ivi*, p. 37.

<sup>102</sup> *Ivi*, p. 31-41.

<sup>103</sup> Tale sterilità si gioca appunto sul piano non materiale, ma simbolico. Ovvero lei risulta sterile nel senso che, in quanto fedele alla sua famiglia e al principio che porta nel sangue, che è criminale rispetto alla proibizione dell'incesto, nel trasmettere questo suo sangue, dovrebbe al contempo riprodurre il principio, confermandone la continuità e ciò è reso impossibile dall'ordine simbolico costituito. Se quest'ultimo determina il dominio del comunicabile, ciò che vi si oppone appartiene all'immediata esperienza empirica, in cui non si dà continuità, poiché ogni singolo evento non partecipa delle connessioni di senso del reale e in un certo senso non esiste, muore senza aver mai vissuto, proprio come Antigone.

contro di lui, condannandolo ad un destino orribile. Il suo comportamento, da questo punto di vista, è dovuto ad una colpa che va aldilà dell'unilateralità che Hegel attribuisce alla sua posizione parziale, la quale pur condannandolo a morte, rimane un momento necessario al percorso che condurrà al compimento dell'Idea nello Stato. Creonte rappresenta il tiranno che, colpevole di *hybris*, oltrepassa dei limiti che avrebbe dovuto rispettare e per questo verrà punito.<sup>104</sup>

Lacan si distingue dall'interpretazione hegeliana proprio in questo senso, nella misura in cui riconosce l'esistenza di una contraddizione interna ad Antigone e non riconduce il conflitto tragico nell'opposizione tra Antigone e Creonte, rappresentanti rispettivamente dell'ordine della famiglia e di quello politico<sup>105</sup>. Infatti, le divinità di cui l'eroina sostiene le leggi, non coincidono, nella lettura lacaniana, con l'ordine simbolico che struttura il sistema di parentela, poiché semmai la sua famiglia raffigura ciò che ne eccede i limiti. Antigone, secondo Lacan, scrive Butler, è nella soglia del simbolico, come ciò che lo inaugura e diventa la metafora dell'origine della cultura<sup>106</sup>, poiché vive oltre il limite di quel luogo che discerne l'intelligibile dal non intelligibile, il dominio del linguaggio da ciò che ne è escluso. Per questo Antigone difende le leggi non scritte, poiché le sue leggi, radicate nel prelinguistico, non sono codificabili, ma d'altro canto, la sua posizione rende possibile il passaggio al linguistico. Il simbolico non corrisponde né agli dei evocati da Antigone, né a quelli a cui si appella Creonte, esso è il luogo in cui la legge del padre rende dicibile l'ordine di questi e inintelligibile quello dei primi.

Se i rapporti di parentela sono pensabili sotto una certa struttura che si fonda su un divieto, quello dell'incesto, è grazie all'ordine simbolico che il tabù inaugura e Antigone, in quando ne abita la soglia, né è anche esclusa: in questo consiste la sua tomba, da qui le sue relazioni di parentela traggono la loro qualità mortale.<sup>107</sup> L'ordine simbolico costituisce un limite inalterabile di intelligibilità, dunque Antigone, dalla sua posizione, in quanto sostenitrice di rapporti di parentela incodificabili secondo questa struttura simbolica di parentela, non può che rimanere al di fuori della dimensione di ciò che è intelligibile. Qui Lacan, in questo aspetto, si riavvicina all'interpretazione

---

<sup>104</sup> Lacan, *Lacan Il seminario. Libro II. L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi.*, op. cit., p. 18.

<sup>105</sup> << ce n'est pas simplement la défense des droits sacrés du mort et de la famille >> (non è semplicemente la difesa dei diritti sacri del morto e della famiglia) J. Lacan, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre VII L'éthique de la psychanalyse*, texte établi par J.-A. Miller, Seuil, Paris, 1986, p. 297; *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi. 1959-1960*, a cura di A. Di Caccia, Einaudi, Torino, 2008

<sup>106</sup> << Cette pureté, cette séparation de l'être de toutes les caractéristiques du drame historique qu'il a traversé, c'est là justement la limite, l'*ex nihilo* autour de quoi se tient Antigone. Ce n'est rien d'autre que la coupure qu'instaure dans la vie de l'homme la présence même du langage >> (Questa purezza, questa separazione dell'essere da tutte le caratteristiche del dramma storico che esso ha attraversato, esattamente là è il limite, l'*ex nihilo* attorno al quale si tiene Antigone. Ciò non è nient'altro che la rottura che instaura dentro la vita dell'uomo la presenza del linguaggio) J. Lacan, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre VII L'éthique de la psychanalyse*, op. cit. p. 325.

<sup>107</sup> J. Butler, *La rivendicazione di Antigone*, trad. it. p. 61-62-63.

hegeliana, egli, infatti, attribuisce ad Antigone la stessa posizione assegnatale da Hegel: quella dell'immediatezza.

Per Hegel, il conflitto che l'eroina vive si svolge tutto esternamente al personaggio, infatti, lei e Creonte rappresentano due posizioni nettamente opposte, pienamente coerenti con se stesse, che, come due interi inconciliabili, non riescono a vedere o, vedendola non la comprendono, la parte di realtà che la posizione opposta rappresenta. Sarà la donna destinata a soccombere nel confronto, poiché scontratasi con un limite invalicabile, nel processo del concretarsi dell'universale nello Stato, attraverso la mediazione, viene negata e superata. Lacan, dal canto suo interiorizza nell'eroina il conflitto tragico, identificandolo nella dialettica del desiderio di agire conformemente ad un'etica che, passando per il bello e per il suo fascino, si rivelerà desiderio di morte.<sup>108</sup> L'esito però non dista di molto da quello prospettato da Hegel, nella misura in cui Antigone si trova di fronte ad una struttura immutabile e universale, quella del simbolico, che fa di lei una semimorta, confinata nel dominio per lei inoltrepasabile dell'indicibilità.<sup>109</sup> Antigone, in ultima analisi, rimane la figura dell'immediato, privato di quella trascendenza simbolica che renderebbe la sua esperienza comunicabile e comprensibile. Questa dimora che lei abita è quella della soglia, del limite in cui l'eroina è imprigionata a causa del desiderio della madre, che è il desiderio della matrice che ha fondato la struttura criminale della sua famiglia e dunque desiderio di morte. Questa soglia è chiamata da Lacan "Atè familiare".<sup>110</sup> (*Ate familiare*)

Nell'interpretazione lacaniana, la sua passione e il suo amore per il fratello non sono altro che la manifestazione del desiderio puro di morte<sup>111</sup>. In altre parole il suo battersi per Polinice, figlio dello stesso incesto, ma erede del crimine molto più di Ismene ed Eteocle, corrisponde all'insistenza di Antigone non tanto di rendere traducibili le sue relazioni familiari, quanto di rimanere assolutamente estranea alla sfera di intellegibilità e di difendere proprio questa posizione esterna. Antigone diventa, in questa lettura, la portatrice del contingente senza norma, estromesso dall'universale, ma che non intende metterlo in questione, anzi ne ribadisce la validità con un impulso autodistruttivo. All'universale simbolico dato, sembra dire Lacan, non vi sono alternative, anche Antigone che vi si oppone, vi si oppone a tal punto che la sua autoesclusione da esso la fa morire e lei d'altronde non desidera altro che questo.

---

<sup>108</sup> *Ivi*, p. 68.

<sup>109</sup> *Ivi*, p. 60-65

<sup>110</sup> J. Lacan, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre VII L'éthique de la psychanalyse*, op. cit., p.329.

<sup>111</sup> << Antigone mène jusqu'à la limite l'accomplissement de ce que l'on peut appeler le désir pur, le pur et simple désir de mort comme tel. Ce désir, elle l'incarne>> ( Antigone conduce fino al limite il compimento di ciò che si può chiamare il desiderio puro, il puro e semplice desiderio di morte come tale. Questo desiderio, lei lo incarna.) J. Lacan, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre VII L'éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 329.



La posizione che la giovane raggiunge con il gesto eroico è quella dell'Essere stesso<sup>112</sup>, poiché nella sua morte lei trascina in quella che Lacan chiama seconda morte, tutte le relazioni di parentela che difende, tutti i suoi cari. L'immagine dell'Essere stesso, scrive Butler è quella dell'irrisolto<sup>113</sup>, di ciò che non trova soluzione<sup>114</sup>, e consiste nell'assolutezza dell'indeterminato che presiede la soglia del simbolico, ma che è anche la morte dell'individuo e della contingenza di cui egli è portatore. Sembra paradossale tale esito poiché Antigone insiste proprio sull'unicità di suo fratello, e si appella alla sua insostituibilità per giustificare il bisogno di battersi per lui. Tuttavia secondo Lacan, rimanendo questa unicità particolare all'oscuro della luce dell'intelligibilità, essa si dissolve nell'indeterminatezza dell'Essere puro, figura dell'inconciliabile e al contempo della morte.<sup>115</sup> Polinice, irriducibile a qualsiasi legge, è lo scandalo che si presenta come minaccia contro l'universalità e tuttavia, essendone agli antipodi in senso assoluto, tale minaccia si esprime dissolvendosi. Questo avviene perché nel momento in cui Antigone ne annuncia l'assoluta unicità e irriproducibilità, acconsente anche alla sua incomunicabilità, decretando, con la propria, la sua seconda morte, al fine di recuperarne la purezza ontologica. Antigone non vuole conciliare il proprio amore per il fratello con l'ordine simbolico dato, ma vuole la purezza del suo essere e in questo senso (non semplicemente di conseguenza), poiché il simbolico struttura la vita, lei vuole morire.<sup>116</sup> Il ricorso agli dei e alle loro leggi, secondo Lacan, rende manifesto questo desiderio, in quanto rappresenta l'invocazione di ciò che sta oltre il limite del simbolico e coincide dunque con il far entrare la morte nella vita.<sup>117</sup>

Butler, oppone a questa interpretazione l'ipotesi per cui, il fatto che la passione di Antigone non sia sopportabile dentro l'ordine simbolico dato, non induca necessariamente a concludere affermando l'immanenza in essa del desiderio di morte. La filosofa americana sostiene che questo conflitto possa al contrario mettere in questione, non tanto la possibilità dell'esistenza di Antigone, quanto i limiti dell'intelligibilità culturale stabiliti dall'ordine simbolico. In questo caso Antigone decide di morire solo perché impossibilitata a rendere intellegibile qualcosa che invece lei cercherebbe di affermare come tale. Ad istigare il suo desiderio di morte, secondo questa

---

<sup>112</sup> << Antigone n'évoque aucun autre droit que ceci, qui surgit dans le langage du caractère ineffaçable de ce qui est>> ( Antigone non evoca alcun altro diritto che quello che sorge nel linguaggio del carattere incancellabile di ciò che è) J. Lacan, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre VII L'éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 324-325.

<sup>113</sup> J. Butler, *La rivendicazione di Antigone*, trad. it p. 71.

<sup>114</sup> <<Aucune médiation n'est ici possible, si ce n'est ce désir, son caractère radicalement destructif>> ( Nessuna mediazione è qui possibile, se non questo desiderio, il suo carattere radicalmente distruttivo) J. Lacan, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre VII L'éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 329

<sup>115</sup> << Mon frère est ce qu'il est, et c'est parce qu'il est ce qu'il est, e qu'il n'y a que lui qu'il peut l'être, que je m'avance vers cette limite fatale>> (Mio fratello è ciò che è, ed è perché è ciò che è, e perché c'è solamente lui che possa esserlo, che mi dirigo verso questo limite fatale.) J. Lacan, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre VII L'éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 324.

<sup>116</sup> J. Butler, *La rivendicazione di Antigone*, trad. it. p. 75.

<sup>117</sup> Ivi, p. 73.

interpretazione, sarebbero quei limiti stessi di parentela che per conservarsi devono respingere Antigone e la sua istanza. Se Lacan pone i confini che delimitano il luogo di questa seconda morte come necessari e universali e fa di Antigone la criminale che ne conferma la validità, Butler prende Antigone come figura che al contrario li mette in questione e ne evidenzia i limiti<sup>118</sup>. Antigone, secondo la sua lettura dimora nella criminalità non per rimanervi<sup>119</sup>, ma per affermare “un diritto inconscio, che segna una legalità che precede la codificazione sulla quale deve fondarsi l’ordine simbolico nelle sue affrettate preclusioni”<sup>120</sup>. In quanto la sua esperienza occupa il luogo della soglia del simbolico, Antigone, non solo non è riducibile all’autoaffermazione dell’Essere puro e della morte in quanto tale, ma rappresenta l’immagine di una traccia non ancora codificata di legalità alternativa.

Secondo Butler constatare che non esiste una semplice contrapposizione tra Creonte e Antigone e tra i due principi che essi dovrebbero rappresentare, porta anche a mettere in questione l’estraneità di Antigone dall’ordine sociale e politico. L’eroina, sostiene la filosofa americana, viola non solo le norme di parentela, ma anche quelle di genere, eccedendo i confini della posizione prepolitica o presociale che Hegel e Lacan, seppur secondo due prospettive differenti, le impongono. Antigone dimostra di comportarsi in un modo, come più volte denunciano Creonte e il coro, che secondo l’*ethos* cittadino si addice piuttosto ad un uomo: “Creonte (...) Io non sono più un uomo, è lei l’uomo se non la punisco!”<sup>121</sup> La sua invasione alla sfera del maschile, coincide con l’occupazione violenta e insistente della dimensione politica della *polis* e con l’appropriazione del linguaggio adottato nella dimensione pubblica. Proprio attraverso questo linguaggio, nel corso di una dichiarazione pubblica, Antigone tenta di insediare il dominio della comunicabilità e dell’intelligibilità con la propria esperienza, portatrice di una struttura di parentela criminale. La qualità criminale dei suoi legami familiari, agli occhi di Antigone, deve essere eliminata, attraverso una trasformazione delle strutture dell’ordine simbolico dato, attraverso la ricostituzione di un nuovo universo simbolico capace di accogliere la sua esistenza e quella dei suoi parenti. Infondo le sue azioni e le sue parole altro non rappresentano se non la rivendicazione di un diritto, espressa di fronte ai cittadini di Tebe, la sua città. Butler più volte insiste sul fatto che nel difendere le antiche leggi divine, la giovane si comporta in modo speculare a Creonte, poiché ella pretende espressamente il diritto di una sovranità, generalmente attribuita al potere maschile.

---

<sup>118</sup> *Ivi*, p. 77.

<sup>119</sup> Al contrario, secondo Lacan, Antigone rappresenta il crimine in quanto tale, che dimora nella dimensione liminale di ciò che non può esser detto, riconfermando i limiti stabiliti dell’essere intellegibile e autodistruggendosi nella pura criminalità: <<Antigone choisit d’être purement et simplement la gardienne de l’être du criminel comme tel>> (Antigone sceglie di essere puramente e semplicemente la guardiana dell’essere del criminale in quanto tale) J. Lacan, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre VII L’éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 329.

<sup>120</sup> J. Butler, *La rivendicazione di Antigone*, trad. it. p. 78.

<sup>121</sup> Sofocle, *Antigone* trad. It., p. 91.

In che misura Antigone, maschera del femminile e della sua minacciosa potenza per l'ordine stabilito, si colloca nella dimensione prepolitica del corpo e dei legami familiari e, quanto, invece, per esercitare questa forza entra nell'ordine politico? Forse l'originalità e l'anomalia di Antigone, la sua forza sovversiva, risiedono nel fatto che le due dimensioni in lei non si escludono necessariamente.

### *Tra fatalità divina e responsabilità*

Come abbiamo precedentemente visto con Cavarero, l'opposizione che divide la legge mitica dal codice della *polis* è una manifestazione del conflitto del nascente individuo contro la natura nella sua immediatezza. In seno a questa dialettica si pone il problema dell'agente libero. Questa questione rappresenta un altro elemento che rende difficile distinguere nettamente i due poli dell'opposizione e i loro rappresentanti. Vernant, nella seguente citazione, parla dell'emergere di questo problema con il nascente conflitto tra ordine mitico e città a proposito dell'uomo come agente:

Questo dibattito tra il passato del mito e il presente della città si esprime in modo speciale nella tragedia, attraverso una messa in questione dell'uomo in quanto agente, attraverso un'inquietante interrogazione sui rapporti che egli intrattiene con i suoi propri atti <sup>122</sup>

Vernant, in seguito, fa notare un carattere proprio alla tragedia: in essa sono rappresentati gli individui nel momento dell'azione e soprattutto, il loro agire è sempre vincolato dalla responsabilità di una scelta difficile. La loro azione, d'altro canto, si deve confrontare con le potenti forze divine, con un destino al quale non si può sfuggire. La situazione del protagonista tragico è ambivalente: egli deve saper scegliere con una certa autonomia, tentando di calcolare un buon rapporto di mezzi e fini e tuttavia, non può sbarazzarsi dell'aleatorio, dell'incomprensibile, di quanto di divino gli rimane ignoto.

Il conflitto, che ha luogo nell'azione tragica, oppone, dunque, la responsabilità dell'agire dell'individuo al fato che lo sovrasta e lo coglie inerme.<sup>123</sup> A mettere l'accento sulla responsabilità dell'individuo circa il proprio agire, è il codice della città; al contrario la tradizione mitica interviene a ricordare l'esistenza delle potenze divine che sconvolgono imprevedibilmente i piani degli uomini e i loro progetti di vita. Ci ritroviamo di nuovo di fronte all'opposizione dialettica tra pensiero mitico e spirito politico.

---

<sup>122</sup> J-P Vernant e P Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en grecque ancienne*, op. cit., p. 70., traduzione mia.

<sup>123</sup> *Ivi*, P. 37.

Secondo Vernant, i personaggi tragici e i cori si avvicinano in misura diversa più a un codice che all'altro, tuttavia il loro agire non è facilmente spiegabile con una sola delle due etiche in questione. Egli afferma: "Il personaggio tragico si costituisce nella distanza che separa *daimon* da *ethos*"<sup>124</sup>, laddove il *daimon* indica le forze divine che condizionano l'azione dell'individuo e l'*ethos* è la sfera del comportamento del cittadino, dell'individuo responsabile capace di determinare le proprie scelte e le proprie azioni.

Il personaggio tragico è ambiguo, nella misura in cui il suo agire non si distingue nettamente dal subire, egli è al contempo uomo libero che orienta intenzionalmente il proprio comportamento e vittima di un destino che non può modificare. Quest'ambiguità pone il problema della responsabilità e quello della colpevolezza. In quale misura un agente è colpevole o responsabile di azioni, se queste ultime trovano il loro fondamento e la loro origine altrove? Egli non è causa sufficiente di ciò che fa, ma il suo fare rivela qualcosa della sua natura e forse in ciò può risiedere la ragione di una colpa. Vernant sostiene che la colpevolezza tragica si costituisce nel confronto costante tra l'antica concezione mitica per cui l'errore si tramanda inesorabilmente di generazione in generazione all'interno di una famiglia, e la concezione etica della *polis* per cui l'individuo è responsabile delle proprie azioni e delle proprie scelte.<sup>125</sup> Proprio perché le forze divine e la volontà umana sono strettamente vincolate l'una all'altra al punto da non poter distinguere nettamente la loro influenza nell'azione, è possibile attribuire la colpa ad un individuo per qualcosa che egli ha commesso senza intenzione. Edipo ne è l'emblema.

Per mezzo della sua figura, Sofocle attraversa questo conflitto: Edipo compie un reato atroce, ma nella totale ignoranza del suo atto, succube del fato a cui non è potuto sfuggire. Eppure, la sua inconsapevolezza non lo salva dalla colpa, egli viene ugualmente punito e a tale sorte non si oppone. Anzi lui stesso sembra, nell'*Edipo re* di Sofocle, riconoscere la propria colpevolezza, nel gesto dell'accecarsi.<sup>126</sup>

Colpa e responsabilità, sebbene Vernant ne parli senza distinguerne il significato, sembrerebbero nella tragedia non implicarsi necessariamente. La responsabilità di un'azione comporta l'intenzionalità e la consapevolezza. Il cittadino autonomo, capace di scegliere, calcolando il rapporto tra mezzi e fini e di determinare le proprie azioni in funzione di questa valutazione, è responsabile. L'individuo, le cui azioni dipendono, in una certa misura da potenze divine, non è

---

<sup>124</sup> *Ivi*, p. 38. Traduzione mia.

<sup>125</sup> *Ivi*, p. 72.

<sup>126</sup> Nell'*Edipo a Colono*, tuttavia Edipo sembra essere meno severo nei confronti di se stesso e più consapevole di non avere avuto responsabilità delle azioni compiute, perché ignaro dell'identità dei propri genitori. Qui, egli dichiara spesso di aver agito per volere degli dei e di non aver avuto la possibilità di sfuggire al fato e chiede per questo clemenza, di fronte alle accuse di Creonte. (Sofocle, *Edipo a colono*, trad. it., p121.)

unica fonte del proprio comportamento e spesso agisce inconsapevolmente, egli pertanto non è propriamente responsabile, eppure può essere colpevole e, a posteriori, riconoscerlo.

Come si colloca Antigone in questo conflitto tra colpa incosciente, attribuita dalla cattiva sorte e responsabilità dell'agire del cittadino? La giovane, decidendo volontariamente di violare un editto per amore del fratello, trasforma la colpa edipica in responsabilità.

Nella *Fenomenologia dello spirito*, Hegel ci offre la chiave di lettura per distinguere il significato di una violazione inconscia da quello di una consapevole. Egli si serve di Edipo per parlare del momento del diritto in cui legge umana e legge divina sono assolutamente ignote l'una all'altra, al punto che chi agisce in conformità dell'una, è cieco nei confronti dell'altra, alla quale necessariamente disobbedisce. In questo consiste la cecità di Edipo, al quale, mentre vede l'aggressore senza vedere il padre e la regina senza scorgere la madre, un versante della realtà è nascosto. La colpa nel suo caso, non può che rivelarsi nell'azione stessa, mossa da una legge che opponendosi assolutamente all'altra, la indica negativamente, per poi cogliersi colpevole nell'atto delittuoso. L'agente, non può, a quel punto, rinnegarla. Proprio e solo in essa, il diritto, precedentemente sconosciuto, viene alla luce. Edipo, dunque è *colpevole* e tuttavia, non può essere ritenuto *responsabile* di aver ucciso proprio padre e generato nel letto di sua madre, poiché madre e padre non conosceva. Hegel non parla di responsabilità, ma riconosce la differenza che risiede nel grado di consapevolezza presente nel violare un diritto, infatti, egli sostiene che la colpa di Edipo sia meno pura di quella che commetterà la figlia.

Come abbiamo detto, Edipo, appresa la propria storia per voce altrui, solo a posteriori, ha potuto vedere la propria colpa e per questo si è accecato, anche se ad una parte del reale cieco è sempre stato. Antigone, all'opposto, conosce l'editto di Creonte, decide di opporvisi e di rendere pubblica la violazione della legge del sovrano. La realtà non si nasconde ai suoi occhi, lei non disobbedisce inconsapevolmente. L'inconscio emerge nella sua rivendicazione di un diritto e diventa conscio, per questo, condanna Hegel, la sua colpa è più pura e diventa quindi un vero e proprio crimine. Ella, conosce anticipatamente la legge a cui si oppone e sa quali saranno le conseguenze della sua azione. Antigone consapevole del proprio destino, decide di andargli incontro, lo provoca volontariamente perché, apertamente, non lo approva. La sua colpa è, secondo Hegel, per queste ragioni, ingiustificabile.<sup>127</sup> Tuttavia, proprio perché il suo crimine non ha motivazioni inconse, perché esso, al contrario, risiede in un atto consapevole, potremmo aggiungere, che la sua azione è anche responsabile. Antigone non riconosce alcuna colpa, non si ritiene meritevole della pena che, come

---

<sup>127</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it., p. 28-29.

ha sempre saputo, dovrà subire, ma assume pubblicamente la propria responsabilità, accollandosi simbolicamente anche quella dei crimini involontari del padre. Forse la sua morte e la sua coscienza di agente responsabile potrebbero redimere le colpe edipiche.

Da questo punto di vista, Antigone agisce politicamente. Fedele agli antichi dei e alla tradizione mitica, la protagonista tragica, vuole rendere loro giustizia nella dimensione pubblica della *polis*. Antigone agisce *anche* in conformità all'*ethos* del cittadino responsabile e non solo posseduta da un *daimon*. Anzi dal punto di vista di Hegel, che pur fa di lei l'emblema dell'impolitico, in quanto principio del femminile, e della legge degli dei inferi e domestici, Antigone sta già troppo dalla parte dell'*ethos*, poiché conscia delle leggi violate e di quelle sostenute, per essere giustificata.

In lei le due dimensioni, non si possono dividere: il suo temperamento è considerato dal coro come l'eredità delle disgrazie della famiglia, come se le fosse stato attribuito da un destino inalienabile o trasmesso dal sangue e dal latte materni.

Coro

(...) Da tempo antico nella casa dei Labdacidi,  
dolore si abbatte su dolore,  
catena di morte, senza tregua,  
da una generazione all'altra,  
un dio la distrugge e non c'è scampo.  
Adesso nella casa di Edipo  
Si era diffusa una luce di speranza sull'ultimo ramo della famiglia,  
ma è stata recisa: una manciata  
di polvere insanguinata per i morti,  
parole insensate, la maledizione  
della follia!<sup>128</sup>

L'amore per il fratello, le cui sventure sono legate alla sorte subita, in coerenza con il destino della famiglia, la spinge a reagire con una tale passione e una tale rabbia da estraniarla da una logica politica strategica e razionale. Tuttavia Antigone, conosce la legge che violerà e anche la punizione a cui va incontro, ma decide di non approvarla e di agire in conformità ad una legge che lei riconosce. Alla base del suo atto, c'è una consapevole decisione.

Creonte

E tu si dico a te, tira su la faccia! Parla: sei stata tu o no?

Antigone

Si, sono stata io e non lo nego.

Creonte

Bene, tu vattene dove ti pare. Sei libero dall'accusa. E tu, dimmi, senza farla tanto lunga: lo sapevi o no che l'avevo vietato?

---

<sup>128</sup> Sofocle, *Antigone*, trad. it., p. 101.

Antigone

Certo che lo sapevo! Il bando era chiaro.<sup>129</sup>

Creonte, dal canto suo, non sembra, né più strategico, né meno accecato da sentimenti passionali di Antigone. Egli, in quanto sovrano della città, dovrebbe rappresentare la sua legge ed è infatti animato da uno spirito religioso più prossimo alla dimensione pubblica e politica. Eppure non sembra essere per nulla razionale il suo comportamento ed egli non dimostra un livello di autocoscienza più elevata di Antigone. Creonte non rappresenta distintamente la politica come luogo di realizzazione dell' Idea o come la dimensione logocentrica della vita. Egli è un tiranno simile a quello descritto da Platone nella *Repubblica*, talmente lontano dall'uomo politico virtuoso, guidato dal principio della ragione, da essere paragonato ad un uomo ubriaco.<sup>130</sup> Ebbene Creonte, intemperante e prepotente è colpevole di *hybris* almeno quanto Antigone, con la differenza che, al contrario di lei, non sa nulla del destino che lo attende. Devono intervenire suo figlio Emone e Tiresia il cieco indovino, per mostrargli quanto lui stesso sia vittima della propria tracotanza.

Tiresia

E allora ascoltami. È solo questione di giorni: tu dovrai ripagare queste morti con un morto, uno nato dalle tue stesse viscere. È la punizione per quello che hai fatto: hai gettato sottoterra, hai chiuso indegnamente in una tomba una persona ancora viva, e hai tenuto quassù, insepolto un cadavere che appartiene agli inferi, lo hai privato del funerale: è un'empietà. Queste cose non competono né a te né agli dei del cielo! e tu li hai offesi con la tua violenza! Le Erinni, le dee della vendetta, lente ma inesorabili, ti aspettano al varco e tu cadrà nella stessa sventura che hai provocato.<sup>131</sup>

Tiresia lo ammonisce circa la cattiva sorte che lo attende, ma è troppo tardi: Creonte decide di seguire i suoi consigli, ma l'accadere del fato è oramai sul punto di realizzarsi e lui non può più sfuggirgli. Ecco dunque che Creonte, voce del nuovo *ethos* basato sul codice civile della città e sulla sua nozione di individuo come agente responsabile, non è in realtà più capace di Antigone di determinare il proprio futuro, anzi, le conseguenze delle proprie azioni gli sono meno trasparenti di quanto non lo fossero a lei. Alla fine egli verrà inaspettatamente punito, suo figlio e sua moglie moriranno suicidi, il primo per amore di Antigone, la seconda per amore materno. "E' stata l'*hybris* del tiranno ad innescare il meccanismo delle morti consanguinee"<sup>132</sup> sottolinea Cavarero.

### *Azione ai margini della polis*

Mettere in evidenza l'ambiguità di cui sono portatori Antigone e Creonte, non ci indurrà a svuotare di significato il ruolo simbolico che Antigone ricopre per quanto riguarda la posizione del

---

<sup>129</sup> *Ivi*, p. 89.

<sup>130</sup> Platone, *La Repubblica*, op. cit., vv. 572, p. 293.

<sup>131</sup> Sofocle, *Antigone*, trad. it., p. 133.

<sup>132</sup> A. Cavarero, *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, op. cit., p. 48.

femminile e la sua rivendicazione. Al contrario, l'oscillare della protagonista della tragedia sofoclea tra la dimensione antipolitica e quella politica e il modo in cui lei sostiene ciò che propriamente politico non è, ci aiuta a valorizzare ancor più la portata delle sue azioni.

Secondo Cavarero, Antigone rappresenta pienamente ciò che sta dalla parte del corpo materno, della sua carne incestuosa e del suo sangue pulsante e in quanto tale rappresenta "l'incubo femminile"<sup>133</sup> che si pone alla soglia del politico come il mostruoso nemico indomato. Il suo corpo tuttavia, dice Cavarero, entra nella *polis* e lo fa non come il corpo virile che viene riaccolto in essa in forma di immagine del suo ordine, ma all'opposto come corpo tremendo e caotico, come emblema dell'animalità alla quale avvicina il femminile. Questa sua presenza pericolosa distrugge la famiglia del tiranno e lo condanna ad una sorte orribile, trasformando le sue parole in una "lingua ormai sconosciuta alla politica".<sup>134</sup>

Judith Butler, diversamente da Cavarero, scorge nella figura di Antigone una componente altamente politica che la sottrae dalla dimensione del corpo inteso come mera vita, e che rivela il suo rifiuto di dimorare l'essere puro e inintelligibile: il linguaggio. La filosofa fa notare un aspetto del comportamento di Antigone talvolta trascurato, quello per cui la giovane si appropria del linguaggio politico e si distingue per le sue abilità discorsive: i dialoghi in cui caparbiamente dibatte con Creonte lo testimoniano. Sebbene l'eroina affermi la sua fedeltà alle antiche divinità e alla famiglia, cerca al contempo il riconoscimento del valore di quei principi, all'interno della *polis*. In altre parole l'opposizione di Antigone al potere politico non potrebbe coincidere con l'opposizione pura e semplice alla sfera politica, perché la dimensione all'interno della quale lei si batte in nome dei propri legami di sangue è già politica. Antigone rivendica il diritto del riconoscimento delle leggi delle antiche divinità *dentro* la città, che non si accontenta di abbandonare, se non quando ne sarà costretta, e lo fa con strumenti politici<sup>135</sup>.

La rivendicazione pubblica della giustizia dell'azione compiuta è in questo senso centrale. L'atto di Antigone è anche linguistico e mettendolo in pratica, lei incarna le norme contro cui si batte, con la stessa ostinazione e con gli stessi mezzi di Creonte. Quest'ultimo emette un proclama, ma non gli basta per legiferare, infatti, come ricorda Butler, egli chiede alle guardie di assicurarsi che tutti ne siano al corrente. Perché il suo codice eserciti la sovranità sui cittadini, egli ha bisogno che questo sia pubblico, da tutti ascoltato e conosciuto.<sup>136</sup> Antigone vuole lo stesso per le leggi di cui si fa portavoce, e decide pertanto di rendere pubblico l'atto di disobbedienza da lei compiuto. Tutti

---

<sup>133</sup> *Ivi*, p. 62.

<sup>134</sup> *Ibidem*.

<sup>135</sup> J. Butler, *La rivendicazione di Antigone*, trad. it., p. 15-18.

<sup>136</sup> *Ivi*, p. 43.



devono sapere della violazione dell'editto: "ciò suggerisce che Antigone, non può avanzare la sua rivendicazione, al di fuori del linguaggio dello Stato, né la sua rivendicazione può essere completamente assimilata dallo Stato stesso."<sup>137</sup> L'eroina contesta la parola del sovrano e le leggi che egli impone, per affermare la sovranità delle proprie, le quali, sono certamente, divine e antiche, ma per le quali lei esige riconoscimento politico.<sup>138</sup>

Cavarero in *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, definisce lo spazio politico, come quella dimensione di pubblica di interazione, come ambito condiviso di azione, in cui il raccontarsi dà spessore e legittimità legale all'esistenza dell'individuo. La narrazione dei margini, sostiene Cavarero, rischia di lasciare l'umano, in quanto inesposto, al parzialmente inesistente, ecco perché le lotte femministe, negli anni settanta e ottanta, hanno dato vita alle pratiche di autocoscienza. Durante queste attività, la donna che si raccontava, si esponeva ad uno spazio pubblico e condiviso e conferiva un riconoscimento politico alla propria esistenza, in precedenza confinata all'ambito intimo e privato della casa.<sup>139</sup> Antigone, raccontando del proprio gesto, fa la stessa cosa, irrompendo però nello spazio pubblico già esistente, costruito dagli uomini.

Antigone, sostiene Butler, si appropria della voce dell'altro, del tiranno, dello Stato e ripete in un certo senso il gesto del fratello, il quale combatte contro l'esercito di Tebe per assumere il governo della città e non per demolirla. Tuttavia Antigone, non dimentichiamolo, a differenza di Polinice è portatrice di valori e principi diversi e il fatto che lei sia una donna, è essenziale e non accidentale, poiché questo le conferisce una posizione specifica di alterità rispetto all'ordine politico, che altrimenti verrebbe meno. Assimilare il suo atto a quello di Polinice, rischia di appiattirne il senso e di ridurlo ad una comune guerra per il potere, quando invece è, in questo caso, proprio il femminile di Antigone che fa assumere alla sua ribellione un significato preciso. L'eroina non vuole divenire il sovrano della città, ma pretende innanzitutto di poter far valere le leggi che, sole, le permettono di garantire il rispetto dei legami familiari propri alla sua singolare esperienza, sul piano normativo. La *polis* invece la invita ad abbandonare, proprio le relazioni parentali che lei difende come prioritarie, per costringerla a rientrare nei confini della norma e in modo che possa adempiere il giusto ruolo attribuito alla donna nella società. Antigone, fedele alla famiglia di origine, è sorella e figlia, ma non è e non sarà mai madre né moglie. Per diventarlo, come la sua società le chiederebbe, dovrebbe rinunciare ai legami di sangue originari, dovrebbe tradirne il principio incestuoso.

---

<sup>137</sup> *Ivi*, p. 44.

<sup>138</sup> *Ivi*, p. 24.

<sup>139</sup> A. Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, Feltrinelli, Milano 2011.

Hegel, nella *Fenomenologia dello spirito*, pur sostenendo che il femminile non perviene alla coscienza e all'effettività dell'eticità, che solo nella legge umana e non in quella divina, può realizzarsi, non manca di sottolineare che lei può raggiungere l'essere per sé<sup>140</sup> di cui è capace, solo abbandonando i genitori e la famiglia d'origine. In quanto madre e moglie soltanto, la donna raggiunge il compimento di sé, il quale consiste nell'essere la guardiana della legge divina e istanza della vita domestica.<sup>141</sup> Antigone è antipolitica non solo perché donna, ma anche per il rifiuto di occupare la posizione che il potere politico le impone, nella misura in cui pretende il diritto di rimanere fedelmente figlia e sorella e rinuncia a sposarsi e a generare. Cavarero sottolinea l'insistenza di Antigone nel rimanere ancorata a questi ruoli e pone l'accento sul valore positivo di tale coraggiosa decisione che custodisce un versante dell'esperienza femminile quasi inesplorato, in una società in cui la donna troppo a lungo è stata identificata nella sposa e nella madre.

Figlia, sorella: nomi non poi tanto consueti per un'eroina tragica del principio femminile. Il quale infatti, sotto il cielo di una persistente misoginia, si incarna di solito in figure di madri e di spose, secondo un codice societario -antichissimo, duraturo e ben noto- che ascrive alle donne soprattutto questi ruoli tradizionali.<sup>142</sup>

Edipo, prima della figlia, non è stato capace di abbandonare i legami di sangue primari per diventare padre e marito. Egli rimane un padre e un marito incompiuti, poiché non può essere marito senza essere figlio, né padre senza essere fratello. Antigone, dal canto suo, nella fedeltà alla sua famiglia, reitera simbolicamente l'incesto, ma si spinge oltre. Ella rifiuta del tutto e consapevolmente di diventare madre e moglie, senza, tuttavia rinunciare a pretendere l'integrazione sociale. Se Antigone sacrifica la propria maternità è perché, per rimanere fedele alla madre, ovvero per poter diventare madre a sua volta rispecchiandosi nella matrice della suo albero genealogico, come vuole la continuità generazionale materna, dovrebbe reiterare l'atto incestuoso, e questo le è impossibile, almeno in vita, ovvero all'interno di quell'esistenza che l'ordine simbolico del tabù dell'incesto rende possibile. La sua scelta oppone alla possibilità di iniziare una nuova famiglia che

---

<sup>140</sup> L'essere-per-sé è la fuoriuscita dell'essere-in-sé, che in Hegel costituisce il primo momento della certezza immediata della propria unità e dunque la perdita di questa unità nell'alterità. In questo caso Hegel vuol dire che la donna uscendo dalla propria famiglia, l'essere-in-sé, luogo dell'immediatezza naturale, entra nella società civile, essere-per-sé ( in cui avviene la divisione dell'unità originaria nei due poli dell'individuo e dell'ordinamento esterno), nel modo che a lei si addice, ovvero come moglie. Questo passaggio dalla famiglia alla società civile, fa regredire la donna di nuovo, paradossalmente, nella famiglia, poiché in quanto moglie è la guardiana della vita domestica e familiare e riconosce solo la sua etica. Inoltre, la donna, se da sorella conosceva la propria immediata unicità, relazionandosi ai membri della famiglia, in particolare al fratello (come Antigone), per la loro unicità assoluta, in quanto moglie raggiunge la sfera dell'universale astratto, ma mai i due momenti del femminile troveranno conciliazione nell'universale concreto, come invece avviene per l'uomo all'interno della comunità politica, in lei, pertanto, particolare e universale saranno sempre contraddittori.

<sup>141</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it., p. 16-17.

<sup>142</sup> A. Cavarero, *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, op. cit., p. 38.

tradisce la matrice del suo sangue, ma che le permetterebbe di vivere, la fedeltà alla continuità generazionale materna che però le impedisce di continuare ad esistere e di diventare madre.

Butler mette significativamente l'accento sul carattere mortale della posizione esterna alla società di Antigone, soffermandosi sulla metafora attraverso la quale l'eroina stessa paragona la propria morte ad una sorta di matrimonio e sulla sua insistenza nel parlare della propria esistenza esperita come morte simbolica e della propria vita come mai vissuta.

Antigone

Scendo in questa tomba: è la mia camera nuziale, la casa dove rimarrò sepolta per sempre.<sup>143</sup>

Se le relazioni che lei vuole poter continuare a vivere, o almeno a riconoscere, non trovano posto nella civiltà, nel mondo dei vivi, il solo luogo per farle esistere è la morte. In questo senso Antigone è morta da sempre, perché da sempre ha vissuto questi amori che la *polis* rifiuta di riconoscere e altro non potrebbe offrirle il destino. La qualità di queste relazioni è mortale ed esse non possono essere riconosciute da alcun ordine esistente.

Cavarero, decide di dare la possibilità ad Antigone di vivere la sua morte come la nascita in un'altra vita, riprendendo la rielaborazione della figura di Maria Zambrano. In *La tomba di Antigone*, la scrittrice, immagina che la giovane non si uccida dentro la tomba, ma che rinasca nell'unione di vita e morte, dando luogo ad un'altra specie di vita, poiché "In una creatura di così compiuta unità, infatti, essere e vita non possono venir separati nemmeno dalla morte."<sup>144</sup> Questa vita non è completamente diversa dalla morte a cui la giovane viene condannata da Hegel a Lacan, poiché essa consiste in una vita "inestinguibile", in cui l'io rinuncia alla propria singolarità per abbandonarsi al "richiamo primigenio dell'essere"<sup>145</sup> e tuttavia di morte non si tratta poiché questa realtà viene pienamente vissuta ed esperita. In questo luogo, che in un primo momento coincide con quello della morte, Antigone percepisce la vita che vibra e pulsa attorno a lei e in questo momento la ragazza paragona la terra buia al ventre della madre, dalla quale rinascerà.

Qui si realizza la sola possibile maternità aspirata da Antigone, quella in cui la vergine si può riconoscere come il riflesso della propria madre e per cui la madre vede realizzarsi in lei il *continuum* materno. In questo ventre infatti l'ombra della madre, a cui la giovane si rivolge in preghiera, attraversa il corpo della figlia, invertendo in un certo senso i ruoli e facendo di Antigone la madre della propria madre: "L'ombra di mia Madre è entrata dentro di me e io, vergine, ho

---

<sup>143</sup> Sofocle, *Antigone*, trad. it., p. 121.

<sup>144</sup> M. Zambrano, *La tomba di Antigone. Diotima di Mantinea*, trad. it. C. Ferrucci, La Tartaruga, Milano, 2001, p. 60.

<sup>145</sup> A. Cavarero, *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, op. cit., p. 221

provato il peso di essere madre.”<sup>146</sup> La continuità materna disegna qui un cerchio, simbolo del fatto che “ogni madre è madre di una figlia, ma anche figlia di una madre”.<sup>147</sup> In questo cerchio madre e figlia si uniscono simbioticamente, perché questo vuole il principio dell’incesto che fa pulsare il sangue di Antigone.

Qui la giovane rinasce, ripetendo anche la nascita della madre, dando luogo al puro nascere che si oppone alla vita egoistica dell’individuo, il quale, cadendo nel sé, rinuncia all’amore assoluto e all’abbraccio della vita intera e senza fine. Questa vita è l’essere puro che Lacan fa coincidere con la morte e come “pulsazione e presenza attuale che palpita nella carne, è, nella sua immediatezza, identica all’essere”.<sup>148</sup> A questo luogo Antigone è destinata proprio perché lei è “l’aurora dell’umana coscienza”<sup>149</sup>, la cui luce non illumina se stessa davanti al proprio sguardo, poiché anche l’occhio che vede è interamente sommerso dalla luce, al punto che Antigone non si è mai vista, ma non ne soffre. In questa dimora di ombra e luce, Antigone scopre a quale legge appartiene: non a quella degli dei, né a quella degli uomini, ma a quella che “si libra sopra di esse”<sup>150</sup>.

Qui, sottolinea Cavarero, vita e nascita, non sono concetti astratti, ma “realtà della carne”<sup>151</sup>, la quale, infatti è sede e fonte di vita e assume per questo valenza sacrale. La sacralità ha bisogno di nascondimento, dunque, tale corpo si sottrae allo sguardo, rifugiandosi nell’interno del ventre della terra, luogo oscuro, ma fonte di luce in cui la vita, prima di essere illuminata deve maturare e bisogna di buio e protezione. Qui è il luogo in cui anche la verità si sviluppa nell’oscurità per manifestarsi in seguito nella rivelazione del corpo.<sup>152</sup>

Butler, lontana da questa lettura, preferisce invece mettere l’accento sui tratti dell’Antigone che ancora in vita si oppone a Creonte e al suo editto, sottolineando del personaggio altri aspetti, per trarne conclusioni diverse. Nella sua visione, la marginalità dell’eroina rispetto alla *polis*, non è assoluta, inoltre il valore dell’alterità di cui la sua esistenza è portatrice si esprime tutto all’interno della città, poiché è solo qui che, in quanto traccia illeggibile di legge alternativa Antigone può mettere in questione l’universo esistente e rendere attuale ciò che è attualmente indicibile. All’esterno al contrario la portata del suo essere altro verrebbe meno e forse contribuirebbe, come vuole Lacan, a riaffermare il codice vigente e l’ordine simbolico che lo struttura. Secondo la filosofa statunitense, Antigone ha deciso di violare la legge che le impedisce di dare una dimensione

---

<sup>146</sup> M. Zambrano, *La tomba di Antigone. Diotima di Mantinea*, trad. it., p. 93.

<sup>147</sup> A. Cavarero, *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, op. cit., p.225

<sup>148</sup> *Ivi*, p. 226.

<sup>149</sup> M. Zambrano, *La tomba di Antigone. Diotima di Mantinea*, trad. it. p. 59

<sup>150</sup> *Ivi*, p. 67.

<sup>151</sup> A. Cavarero, *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, op. cit., p. p. 227.

<sup>152</sup> *Ivi*, p. 228.

pubblica alla sua perdita, poiché lei è convinta che questi legami meritino di essere garantiti da uno statuto normativo. Antigone, afferma Butler, prefigura la situazione di tutte quelle morti che non si possono piangere pubblicamente. La sua tragedia ci narra della morte esistenziale alla quale molte persone sono condannate, a causa del mancato riconoscimento legale dei legami che le uniscono.<sup>153</sup> La forza simbolica del personaggio dunque non consiste nell'autoesclusione assoluta dall'esistente, ma nella sua messa in questione, nell'insinuare nella *polis* il germe del cambiamento.

L'estraneità alla società che Antigone vive, conferisce alla sua disobbedienza una forza estremamente sovversiva, ma questa, direbbe Butler, è sostenuta dalla pubblicità del suo atto che assume così valore civile. Infatti, proprio la richiesta di riconoscimento normativo dell'importanza di *quei* legami familiari fa immischiare Antigone in affari politici, "da uomini". Perché altrimenti avrebbe dovuto desiderare, come fin dall'inizio confessa ad Ismene, una dichiarazione pubblica della violazione dell'editto? Ismene, capisce, anche se non condivide, l'esigenza della sorella di compiere i rituali di sepoltura per Polinice, ciò che proprio non comprende è la ragione che spinge Antigone a non voler nascondere di esserne l'autore, come invece lei le avrebbe suggerito. In questo senso lei agisce secondo modalità definite dalla sfera del politico.

Antigone è mossa dal desiderio di garantire un riconoscimento normativo dei legami di sangue e il sangue che scorre nelle sue vene, che la spinge ad agire e per il quale sacrifica la propria vita, come abbiamo visto, trova nella madre, Giocasta, la sua matrice originaria. La madre agisce dentro di lei ed è il motore della sua opposizione a Creonte. Tuttavia la maniera in cui lo fa, la tenacia, la pretesa caparbia del riconoscimento di un diritto, l'avvicinano a quella sfera da cui il suo pulsante sangue e il suo corpo, sono stati espulsi. Antigone, davanti al rifiuto non si piega, ma quel che conta è che non si oppone restando confinata nell'oscurità dell'ombra, nell'assenza dello sguardo del potere, ma alla luce del sole, sfidandolo apertamente, pubblicamente.

Questa sua ambigua posizione mette in difficoltà Hegel, che come abbiamo visto, la lega al principio femminile, in quanto incapace di raggiungere l'autocoscienza nel riconoscimento della propria libertà nella sfera dello Stato, ma al contempo le attribuisce abbastanza consapevolezza, da rendere ingiustificabile e puro il suo crimine. Hegel la invita a riconoscersi rea, in quanto consapevole in anticipo delle leggi violate e della punizione rischiate. Ma solo chi è libero individuo può distinguere il proprio essere criminale, e tale diventa colui che nelle leggi dello Stato si riconosce, perché proprio attraverso la loro mediazione egli assume tale statuto. Come potrebbe ammettere la propria colpa Antigone, chiede Butler, lei che in quanto donna di tale mediazione è

---

<sup>153</sup> J. Butler, *La rivendicazione di Antigone*, trad. it., p. 40.

privata? E risponde con queste parole: “In realtà, praticare quel discorso, proprio nel modo in cui lo fa Antigone, significa commettere un reato di tipo diverso, dove il soggetto prepolitico rivendica un’azione furiosa all’interno della sfera pubblica”<sup>154</sup>

Antigone viola la legge umana, opponendo ad essa un’altra legge, quella divina. Quest’ultima, dice Hegel, appare criminale soltanto dal punto di vista della legge istituita, nel momento della loro opposizione, ma solo nella risoluzione di tale conflitto, nella sottomissione di entrambe i lati, risiede il compimento pieno del diritto. Antigone, dunque, principio della singolarità e della legge divina, dovrebbe essere integrata nel movimento del diritto, perché esso raggiunga il momento più alto dell’etica. Hegel, tuttavia, assimilandola al principio del femminile, ne fa guardiana della legge divina, la quale soccombe, poiché se è mantenuta, lo è solo in quanto negata, nel movimento di affermazione della legge umana, alla quale presiede il maschile. L’universale, infatti si dà come perturbazione dell’armonia familiare, e richiede quest’ultima per realizzarsi, generando in questo modo, il suo nemico interno: il femminile. Perché il femminile è nemico dell’universale? Esso, principio della particolarità, interferisce nel mondo politico, irrompendovi con l’istanza privata e confondendo fine comune con quello proprio. In quanto ostile all’universalità della legge umana, quest’ultima non può che realizzarsi sopprimendolo.<sup>155</sup> In altre parole, sebbene all’inizio Hegel conferisca alla violazione del diritto umano di Antigone, l’appartenenza ad un’altra legge, che solo dal punto di vista universale astratto non ha valore, ma che integrandosi con esso contribuisce alla costituzione dell’eticità, nel momento in cui lei comincia a rappresentare il principio femminile, la sua disobbedienza perde valore politico, per diventare l’eterna ironia dell’universale, l’istanza privata del singolo<sup>156</sup>. Insomma la rivendicazione di Antigone, lungi dall’essere portatrice di una legalità alternativa, si riduce per lui ad un femminile capriccio.

E tuttavia, come precedentemente detto, lei non può rispondere fino in fondo al principio femminile nemmeno agli occhi di Hegel, poiché Antigone non raggiungerà il suo essere-per-sé né in quanto madre né in veste di moglie e perché le sue relazioni di parentela sono incoerenti ed equivoche.

Le sue ambiguità la tengono ai margini della società, ma costituiscono la potenza sovversiva che si abbatte nella *polis*: Antigone è l’antipolitico per eccellenza che però nella sfera della politica vuole entrare per stabilizzarne l’ordine. Lei è la soglia estrema del femminile, tanto estrema da uscire dalla posizione attribuita alla donna dall’antico ordine patriarcale e da mettere in questione i ruoli di

---

<sup>154</sup> J. Butler, *La rivendicazione di Antigone*, trad. it., p. 53.

<sup>155</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it., p. 33-34.

<sup>156</sup> J. Butler, *La rivendicazione di Antigone*, trad. it., p. 54.

genere. La sua posizione liminale è l'affermazione di un diritto non ancora riconosciuto, dietro al quale può risiedere una legalità alternativa, che attinge la propria autorità dal passato primordiale e da un futuro non ancora scritto.

## 2. Penelope e la tessitura

Anche la voce è unica e irripetibile, ma forse in un altro modo da quello della persona: potrebbero, voce e persona, non assomigliarsi. Oppure assomigliarsi in un modo segreto che non si vede a prima vista: la voce potrebbe essere l'equivalente di quanto la persona ha di più nascosto e più vero.

Italo Calvino, *Sotto il sole giaguaro*

### *Un'altra Penelope*

Penelope, moglie di Ulisse attende ch'egli ritorni dal suo lunghissimo viaggio, oramai con poche speranze. Lei piange la sua assenza, passando giorni e notti dentro le sue stanze con le ancelle, con le quali lavora al telaio e consuma il suo dolore per l'assenza del marito. "Con cuore paziente lei resta nella tua casa. Dolorosi le scrono i giorni e le notti nel pianto"<sup>157</sup>. Queste sono le parole, con cui la madre di Ulisse, rassicura il figlio nell'Ade e che esprimono perfettamente l'immagine di Penelope che ci viene consegnata dall'interpretazione tradizionale, di una moglie incondizionatamente fedele al marito. Davvero Penelope rappresenta soltanto questo dolore profondo? Quello di una moglie che, rinchiusa in casa, attende il marito tenendosi occupata con faccende domestiche, da donne?

Ad aprirci la strada per altre possibili letture del personaggio è Eva Cantarella, che attraverso un lavoro di analisi dettagliata del testo, in *Itaca. Eroi, donne, potere tra vendetta e diritto*,<sup>158</sup> dimostra come vi sia, nell'universo femminile omerico, una possibile divisione tra due figure femminili socialmente riconosciute: quella integrata nel sistema di parentela e di potere, caratterizzato da mogli e madri, donne di virtù e quella della donna emarginata da questo sistema, che non riconosce gli schemi del potere, ma incanta e seduce. Da quest'ultima, Omero mette in guardia, rappresentandola attraverso figure come Circe, Calipso e le Sirene, che Ulisse deve saper dominare per poter intrattenere con loro una relazione. Penelope, invece è la donna virtuosa per eccellenza e tuttavia, ciò non toglie che per il solo fatto di appartenere al genere femminile, la sua coerenza e affidabilità debbano continuamente essere messe alla prova.

Penelope si rivela un personaggio estremamente complesso e, sottolinea Cantarella, la sua fedeltà verso Ulisse, la pazienza con cui l'attende, meritano di essere riconsiderate prendendo in esame il comportamento e i caratteri della donna, divenuta, forse ingiustificatamente, emblema della moglie devota. Queste considerazioni, al di là del lavoro di Cantarella, e della fedeltà alle intenzioni di Omero, possono aprire prospettive diverse nella rappresentazione del femminile, attraverso la ricostruzione di un possibile significato simbolico di Penelope.

---

<sup>157</sup> Omero, *Odissea*, trad. it. di M. G. Ciani, Marsilio, Venezia, 2000. p. 194.

<sup>158</sup> E. Cantarella, *Itaca. Eroi, donne, potere tra vendetta e diritto*, Feltrinelli, Milano, 2004.



La Penelope che descrive Omero, ha indubabilmente moltissimi pregi, che, combinati alla sua posizione sociale, fanno di lei una sposa talmente ambita, da avere una schiera di pretendenti alquanto insolita. Innanzitutto è particolarmente bella, come viene più volte ripetuto nel poema, in cui Omero la paragona ad Artemide e ad Afrodite per l'aspetto<sup>159</sup>. Con l'aiuto di Atena, che le unge il "bellissimo volto" con oli divini, la sua comparsa nel salone dei banchetti, suscita reazioni di forte desiderio ai proci: "E ai proci si piegarono le ginocchia, furono vinti dalla passione, tutti volevano stendersi accanto a lei nel suo letto."<sup>160</sup> Penelope, inoltre, è saggia, elogiandola con questo aggettivo Omero accompagna il suo nome ogni volta che la donna parla al figlio e ai proci. Quando si rivolge a loro con rimproveri o consigli, sa sempre cosa dire e come dirlo, adotta un tono autorevole e rispettabile, ma, come si conviene ad una donna sposata, senza oltrepassare i limiti della sua posizione di genere e obbedendo al figlio che le risponde di ritornarsene nelle sue stanze. L'atteggiamento pudico accompagna ogni sua comparsa, infatti non si mostra mai sola, si fa sempre scortare da due ancelle quando deve scendere tra gli uomini, perché prova vergogna, inoltre copre sempre il suo volto con un velo: "Si avviò dunque verso la sala con le sue due ancelle, e quando fu in mezzo ai proci, la donna divina, si fermò accanto al pilastro del solido tetto, si coprì il volto col velo splendente e si rivolse ad Antinoo con parole di biasimo"<sup>161</sup>

Penelope, è dunque bella, saggia, pudica, rispetta l'autorità dell'uomo e inoltre è un'ottima tessitrice, sa adempiere alla perfezione i suoi doveri di madre e di moglie e fedelmente piange il marito nelle sue stanze. Tuttavia, seguendo le indicazioni di Cantarella, questo volto di Penelope, tanto lodato e ammirato dalle parole di Omero, non è che una parte del personaggio, al quale si accompagnano altre doti che fanno di lei una figura ambigua, di cui Ulisse deve anche saper diffidare.

Nell'attesa, infatti, la donna non caccia di casa sua i Proci, la schiera di pretendenti che in assenza di Ulisse occupano la sua casa per conquistare la mano di Penelope. Penelope non li allontana negando loro ogni possibilità di sposarla, ma li lascia in balia della sua indecisione ad aspettare che lei si pronunci definitivamente. Costoro, mentre invadono la casa di Ulisse, ne consumano i beni, occupando il tempo in bevute e lussuosi banchetti. Perché lei non lo impedisce? Probabilmente, in quanto donna non ne ha il potere e il figlio è troppo giovane e debole per imporsi, tuttavia, potrebbe almeno privare gli invasori di ogni speranza di matrimonio per indurli ad andarsene. Invece la donna appare indecisa, o almeno di questo la accusa Telemaco, all'interno di qualche dialogo che egli intrattiene con altre persone: "mia madre è incerta" dice il figlio "se rimanere con me e

---

<sup>159</sup> Omero, *Odissea*, trad. it., p. 284.

<sup>160</sup> *Ivi*, p. 307.

<sup>161</sup> *Ivi*, p. 281.

governare la casa, rispettando il letto nuziale e il volere del popolo, o andarsene ormai col più nobile degli Achei che la corteggia in casa e le offre più doni degli altri”<sup>162</sup>. Più volte, egli ripete che la madre non rifiuta né acconsente le “nozze odiose”<sup>163</sup>.

“Tutti illude, a ciascuno promette inviando messaggi”<sup>164</sup> afferma a sua volta Antinoo, uno degli Achei suoi pretendenti, “ma la sua mente medita ben altro”. Forse dunque, ad indurre Penelope a lanciare messaggi ambigui, non è una semplice incertezza, come sostiene suo figlio. Il suo comportamento, da un lato, risponde ad un disegno ben preciso, stabilito dagli dei e che lei realizza con abilità, tessendone le trame, dall’altro lato, fa di Penelope una figura ambigua e calcolatrice, di un’incoerenza tipicamente femminile. Perché piangere per tutto il tempo nelle proprie stanze e contemporaneamente illudere i proci, inviare messaggi personali a ciascuno per indurli a confidare in qualche speranza, sedurli pur con pudore, mostrandosi di tanto in tanto e ostentando la propria bellezza?

Penelope viene spinta da Atena, a desiderare di mostrarsi ai proci, proprio quando Ulisse, in veste di mendicante è presente in casa. La dea, dunque, dona a Penelope una divina bellezza, cosicché, quand’ella scende dalle sue stanze e si mostra ai suoi pretendenti, risplenda il suo viso ai loro occhi e dona a lei ancor più saggezza perché al contempo appaia degna d’onore davanti al marito e al figlio:

la dea luminosa le fece doni immortali perché gli Achei l’ammirassero. Il bellissimo volto le unse con olio divino, quello con cui Afrodite dalla bella corona si unge quando con le amabili Cariti si reca a danzare. E più alta la fece, più grande, la fece più bianca dell’avorio tagliato<sup>165</sup>

Inoltre, la dea la induce ad illudere i pretendenti con messaggi equivoci, esortandoli a portarle dei doni. Penelope ricorda con nostalgia i lontani tempi in cui colui che avesse voluto corteggiare una donna le avrebbe offerto preziosi regali e non avrebbe consumato avidamente i beni della sua casa e rimprovera ai proci di non essersi comportati così. In altre parole, Penelope, sembra essere infastidita per il cattivo comportamento dei proci, in quanto incapaci di corteggiarla come si deve, ma non dalla presenza stessa di corteggiatori in quanto tali. D’altro canto, Omero dice che mentre “cercava di ottenere doni da loro e li incantava con dolci parole, ad altro pensava nell’animo”<sup>166</sup>

Che cosa aveva nell’animo Penelope? Questa insinuazione di Omero, induce a pensare che la donna intendesse prestare ancora fedeltà al marito ingannando i proci e che questo facesse parte dei

---

<sup>162</sup> Omero, *Odissea*, trad. it., p. 271.

<sup>163</sup> *Ivi*, p. 272.

<sup>164</sup> *Ivi*, p. 51.

<sup>165</sup> *Ivi*, p. 307.

<sup>166</sup> *Ivi*, p. 309.

piani della divina Atena. E se invece la donna, complice la dea, non volesse altro che mantenersi in uno spazio di ambiguità come luogo della propria libertà?

Sarebbe sorprendente, secondo Cantarella, il fatto che Penelope decida di organizzare la gara dell'arco per scegliere un nuovo marito, proprio in un momento in cui si rinnovano le speranze del ritorno di Ulisse.<sup>167</sup> Telemaco al ritorno del viaggio da Sparta, ha infatti informato la madre, che per voce di Menelao, ha saputo che Ulisse è vivo e che è rimasto così a lungo lontano perché trattenuto da Calipso nella sua isola. Nello stesso dialogo, durante un banchetto in casa, Teoclimeno, l'indovino, le presagisce, in seguito alla lettura del volo degli uccelli, che Ulisse è a Itaca e che, cosciente dell'arrogante comportamento dei proci, stia meditando vendetta.<sup>168</sup> Penelope si dimostra rincuorata dalle belle notizie, eppure organizza il torneo del cui vincitore sposterà.

Nel frattempo, non smette di cercare notizie circa il marito e prepara un colloquio con il misterioso mendicante il quale ha viaggiato molto. Costui, potrebbe sapere dove si trovi il re di Itaca e Penelope vuole interrogarlo per ottenere informazioni. Anche lui, che è Ulisse medesimo, naturalmente, rassicura Penelope, dicendo di aver udito delle voci sul suo possibile ritorno, e sulle ricchezze accumulate grazie all'ospitalità dei Feaci che di recente l'hanno accolto nelle loro terre.<sup>169</sup> In seguito al suo racconto, Penelope confida allo straniero di aver fatto un sogno, glielo narra per avere un consiglio circa la sua interpretazione:

Venti oche uscite dall'acqua in casa mi beccano il grano, e io mi rallegro a vederle; ma un'aquila enorme dal becco ricurvo piomba dal monte, a tutte spezza il collo, le uccide: riverse giacciono in casa, in un mucchio, l'aquila vola nel cielo chiaro. Ma nel sogno io piango e singhiozzo e le Achee dai bei capelli si affollano intorno a me che gemo e mi lamento perché l'aquila mi ha ammazzato le oche. Essa ad un tratto ritorna e, posata sul tetto sporgente, parlando con voce umana mi dice: "Figlia di Icaro glorioso, fatti coraggio. Questo non è un sogno, ma una visione reale che avrà compimento. Le oche sono i tuoi pretendenti e io che prima ero l'aquila, sono il tuo sposo tornato, che a tutti i Proci darà morte tremenda"

<sup>170</sup>

Ulisse risponde che l'interpretazione è chiara, in quanto suggerita dal sogno stesso e che sicuramente andrebbe letto come premonizione del ritorno di Ulisse e della sua vendetta. Penelope, in questo contesto, conferma ancora la gara organizzata per scegliere marito. Fin qui si potrebbe supporre che lei altro non stia facendo che offrire al marito l'occasione per ripristinare il proprio potere nella casa e vendicarsi, tuttavia il contenuto del sogno sembrerebbe rivelare che gli intimi desideri della donna siano altri.

---

<sup>167</sup> E. Cantarella, *Itaca. Eroi, donne, potere tra vendetta e diritto*, op. cit., p. 71.

<sup>168</sup> Omero, *Odissea*, trad. it., p. 287.

<sup>169</sup> *Ivi*, p. 323

<sup>170</sup> *Ivi*, p. 330

Questo sogno desta stupore, poiché in esso i proci, che vengono rappresentati come le oche che beccano il grano di Penelope, la rallegrano tanto. L'arrivo dell'aquila, che è Ulisse, invece, la spaventa e alla morte delle oche, Penelope singhiozza infelice.

La donna in cuor suo desidera davvero il ritorno di Ulisse? Vorrebbe o meno essere la moglie di uno dei suoi pretendenti? Forse potremmo immaginare, senza pretendere adesione al personaggio omerico, una Penelope che, come l'ha risignificata Cavarero, non desidera essere moglie di nessuno e che intrattiene i proci per non rimanere incatenata agli obblighi matrimoniali con Ulisse, ma che non ne sposa nemmeno uno per mantenere la propria libertà. Potremmo anche immaginare che per tale ragione, questa Penelope non desideri il ritorno di Ulisse e che il sogno ne sia un segnale: le sue oche le danno sollievo, anzi vederle beccare il suo grano, (forse le ricchezze di Ulisse), addirittura la rallegra. Non per l'appagamento di un mero gioco di seduzione, non per il frivolo divertimento del mostrarsi e del nascondersi, ma perché esse le offrono la possibilità di rimanere in uno spazio liminale, in cui, come vedremo con Cavarero, nessuno può accedere. In questo luogo Penelope non è moglie di nessuno, ma appartiene a se stessa, direbbe la filosofa.

La caratterizzazione del personaggio, è legata alla rappresentazione della donna all'epoca di Omero e alla sua concezione del femminile, secondo cui, come evidenzia Cantarella, “delle donne bisogna sempre diffidare”<sup>171</sup>, anche quando sono le più virtuose del genere femminile. Agamennone, nell'Ade, pur sottolineando la differenza di Penelope, che è più affidabile e saggia della sua moglie e assassina Clitemnestra, consiglia ad Ulisse di non fidarsi troppo e di non dirle tutto.

Eppure, seguendo la lettura di Cavarero, potremmo vedere in lei una donna che non è né moglie fedele e sottomessa, né manipolatrice e seduttrice inaffidabile, ma le cui ambiguità e astuzia, indicano un tentativo di sottrarsi proprio dall'oscillazione tra queste due versioni del femminile che la nostra tradizione ci lascia. L'interesse di dare un volto alternativo a Penelope, risiede, per Cavarero, nell'esigenza di contribuire a costruire un ordine simbolico più fedele all'esperienza del femminile, in cui potersi riconoscere senza rinunciare alla propria singolarità e senza occupare la posizione marginale attribuita alle donne nella storia.

La rappresentazione delle figure eroiche e il racconto delle loro vicende, contribuiscono fin dall'antichità a costruire il senso del mondo, il quale, di volta in volta, attraverso la moltiplicazione delle raffigurazioni e delle narrazioni, viene riconsolidato o rimodellato. La capacità comunicativa delle figure eroiche è estremamente potente, così come l'effetto di auto riconoscimento che esse

---

<sup>171</sup> E. Cantarella, *Itaca. Eroi, donne, potere tra vendetta e diritto*, op. cit., p. 74.

producono. Quest'ultimo struttura in una certa misura gli schemi del comportamento umano e induce gli individui a riconoscersi simbolicamente nei personaggi epici o tragici. La cultura occidentale si caratterizza per una grande ricchezza di figure che però, denuncia Cavarero, sembrano dire tutte la stessa cosa: la centralità del soggetto maschile, pretesosi il neutro e universale modello dell'umano. Un esempio di questa soggettività è proprio Ulisse. Attorno ad esso, le figure femminili prendono forma in riferimento a lui, come nei casi di Penelope, Circe, Calipso, le Sirene e via dicendo. Il senso del femminile, aggiunge Cavarero, è determinato dalla prevalenza prospettica della soggettività neutra che corrisponde al maschile. Come può questa figura richiamare al riconoscimento se non emerge dall'esperienza di chi rappresenta, ma dal dominio del suo altro? Le donne di oggi, spesso impegnate in occupazioni storicamente maschili (non per questo emancipate), possono soltanto rassegnarsi ad identificarsi in figure eroiche maschili? Cavarero propone di rivisitare figure come quella di Penelope affinché il suo senso, possa rinascere a partire da un vissuto e da esigenze più concretamente femminili.<sup>172</sup>

Ritoveremo nei prossimi paragrafi alcuni elementi che abbiamo già affrontato con Antigone. Penelope infatti, come lei, occupa una posizione marginale, ma, anche se il suo comportamento esplicito non lo consentirebbe, potremmo domandarci in che misura, confinata nelle sue stanze, influenzi il mondo maschile del potere politico. In secondo luogo, ritroviamo in lei l'importanza del corporeo, ma questa volta non come corporeo indomato e tremendo, al contrario, Penelope può aiutarci a riflettere sull'alleanza tra il lavoro intellettuale, che nel suo caso si traduce nell'astuzia e quello manuale, che per lei corrisponde alla tessitura. Né il *logos*, né il corpo sono in lei puri: la donna è abile nelle mani quanto astuta, di più, l'astuzia si radica e si esprime nelle sue abilità tessili, così come la sua bellezza è esaltata dalla sua saggezza, senza la quale la donna non sarebbe altrettanto seducente e non risulterebbe così desiderabile né agli occhi dei proci, né a quelli di Ulisse. Quest'ultimo infatti trova nell'attraente moglie, non una semplice seduttrice, né soltanto una moglie, ma anche una sua pari in astuzia, lei è infatti l'unica donna omerica capace di escogitare un inganno che lui stesso non riuscirà a scoprire prima di esservi caduto, in occasione del finale riconoscimento. Quest'alleanza o meglio intrinsecità di anima e corpo che in lei non sono due perché non ancora separati, irrompe, attraversandola trasversalmente, nella divisione tra dimensione domestica, legata alle attività dedite alla cura e alla riproduzione dei corpi e la sfera pubblica, in cui l'attività politica coincide con la piena realizzazione del *logos* e dell'uomo. Nemmeno Penelope, apparentemente la più devota e lodevole delle mogli, corrisponde pienamente al modello che dovrebbe incarnare e viola i confini impostigli dal codice dominante.

---

<sup>172</sup>A. Cavarero, *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*, op. cit., *Introduzione*.

## *Il sapore femminile dell'astuzia*

Penelope, non è una semplice moglie né soltanto una madre premurosa, nonostante si prenda cura del figlio e aspetti il marito fedelmente. La regina di Itaca viene descritta come una donna molto astuta, più di ogni altra intelligente: “molte doti le concesse Pallade Atena”, sostiene Antinoo, “saper fare cose meravigliose ed avere mente acuta ed accorta quale nessuna donna”<sup>173</sup>. In questo dialogo con Telemaco, Antinoo si riferisce all’inganno che Penelope ha tramato contro i Proci. La donna tesse nelle sue stanze una tela bellissima, per donare a Laerte, il padre di Ulisse, un sudario, nel giorno della sua morte o almeno così sostiene. Sollecita i proci, nel frattempo, a mettersi in attesa, poiché essendo oramai morto il suo amato marito, lei dovrà sposare uno di loro. Tuttavia è suo dovere terminare prima il sudario del suocero e adempiere fino alla fine il suo ruolo di moglie (di Ulisse) con un’ultima opera, per poi concedersi, soltanto in seguito, ad un altro. Inizia così il lavoro di tessitura e disfaccimento di Penelope che per tre lunghi anni ha tessuto di giorno e disfatto la notte, per poi ricominciare il suo bel lavoro nel giorno seguente. In questo modo la donna ha potuto guadagnare un lungo periodo di tempo, in cui astenersi dal prendere una decisione in merito ad un ipotetico matrimonio. L’inganno ha funzionato fino al giorno del tradimento di una delle sue ancelle e la conseguente scoperta dei proci di quanto la donna tramasse contro di loro. Poco dopo, Ulisse arriva ad Itaca.

Un dio mi ispirò nell’animo di tessere, nella mia stanza, una tela grande e sottile e a loro dicevo: Giovani miei pretendenti, è morto il divino Odisseo, ma voi anche se desiderate sposarmi, aspettate che finisca la tela (...). Così di giorno tessevo la tela grandissima e la disfavo di notte al chiarore delle lanterne. Per tre anni così mi celavo ed illudevo gli Achei.<sup>174</sup>

Telemaco stesso si sente vittima della doppiezza della madre, poiché non avendo ella rispettato i suoi pretendenti sulla via del ritorno, negando loro definitivamente la sua mano, avendoli fatti rimanere nella sua casa, ha anche permesso che essi consumassero i beni e le ricchezze di proprietà di Ulisse. “Lei ne avrà grande fama” afferma Antinoo rivolgendosi a Telemaco, “tu rimpiangerai la grande ricchezza”.<sup>175</sup> Poiché costoro, volgari e arroganti, nell’arco della loro permanenza nelle proprietà di Ulisse, hanno banchettato lussuosamente tutti i giorni, facendo ammazzare per le loro feste, le bestie più belle e bevendo il vino più buono. Penelope mette dunque in pericolo le ricchezze del figlio che oramai la esorta ad andarsene con uno dei pretendenti e sposarsi, pur di porre fine a questa faccenda.

---

<sup>173</sup> Omero, *Odissea*, trad. it., p. 51.

<sup>174</sup> *Ivi*, p.319.

<sup>175</sup> *Ivi*, p. 52.

La grande fama che la donna acquisirà o aumenterà dopo aver escogitato l'inganno della tela, presso il popolo, è legata proprio all'astuzia, da tutti stimata ed ammirata che spesso Omero attraverso le voci dei personaggi dell'Odissea le attribuisce.

La *metis*, afferma Cantarella, è una forma di intelligenza che caratterizza solo Penelope tra le donne omeriche e designa la capacità di meditare inganni e trucchi, di ottenere ciò che si vuole per vie ingannevoli. Questa forma di intelligenza è considerata meno nobile del *logos* di cui è capace solo l'uomo, perché è il frutto di una riflessione legata ad un'esperienza pratica e viene messa in atto per ottenere fini materiali o concreti. In altre parole è un'intelligenza utile nell'ambito delle tecniche.<sup>176</sup>

Tale qualità, nonostante la sua inferiorità rispetto all'attività politica o a quella puramente intellettuale, è particolarmente esaltata, e infatti Penelope viene rispettata, per questa sua caratteristica, che la avvicina di molto al marito Ulisse, anche lui conosciuto e stimato per la sua astuzia, i troiani, a loro spese, lo sanno bene.

I due, si confrontano sul piano dell'astuzia in un momento cruciale, quello del riconoscimento. Qui, sottolinea Cantarella, Penelope sembra superare il marito, che fino a quel momento l'aveva messa alla prova. Ora è Penelope, timorosa che l'uomo che si dichiara Ulisse sia in realtà un impostore, a sottoporlo alla prova finale, senza che lui lo capisca. La donna lo provoca, chiedendo ad alta voce all'ancella Euriclea di preparare il letto da lui stesso costruito, fuori dalla sua stanza. Tuttavia, quel letto è stato fabbricato dal tronco di un ulivo e poi murato all'interno della camera da letto, dunque sarebbe stato impossibile spostarlo da lì. Ulisse, offeso, risponde, che nessun uomo al mondo avrebbe potuto spostare il suo letto, senza rendersi conto dell'ideazione della moglie e sospettando seriamente che qualcuno abbia davvero rimosso il letto dal luogo di fabbricazione. Da questa reazione, l'astuta Penelope capisce che il mendicante è Ulisse, può starne certa.<sup>177</sup>

La *metis* di Penelope, nonostante rappresenti l'elemento che più la avvicina al marito per somiglianza e attraverso il quale i due, diffidenti l'uno con l'altro, si relazionano, è diverso da quello di Ulisse. Innanzitutto Ulisse è un uomo, dunque la sua astuzia viene accompagnata dai valori tipicamente maschili, come "il coraggio e la parola"<sup>178</sup>. Atena spesso menziona per quali

---

<sup>176</sup> E. Cantarella, *Itaca. Eroi, donne, potere tra vendetta e diritto*, op. cit., p. 63.

<sup>177</sup> Omero, *Odissea*, trad. it., p. 378-379.

<sup>178</sup> E. Cantarella, *Itaca. Eroi, donne, potere tra vendetta e diritto*, op. cit., p. 66.

qualità l'eroe viene ricordato: “entrambi sappiamo essere astuti, tu fra tutti gli uomini sei il migliore per la parola e i pensieri, e io fra tutti gli dei sono famosa per intelligenza e saggezza”.<sup>179</sup>

L'astuzia di Ulisse è dunque associata, dalla dea, alla parola e ai pensieri ed egli la mette in atto nelle gesta eroiche che misurano la sua grandezza e il suo coraggio. Penelope, certo, parla saggiamente, ma, come sottolinea Cavarero, la sua astuzia è radicata nell'esperienza domestica di moglie e si manifesta nell'arte, non della guerra, ma della tessitura.

La sua *metis*, dunque, è il frutto dell'esperienza vissuta da una donna di casa, tuttavia, nella Penelope che con Cavarero ricostruiamo, essa si esprime al contempo, come approfondiremo nei paragrafi successivi, nella negazione del ruolo di moglie. La filosofa offre una lettura dell'intelligenza di Penelope, attraverso la quale ricostruire attorno a questo personaggio un significato simbolico più vicino all'esperienza concreta del femminile e in opposizione alle tradizionali rappresentazioni della donna. Queste ultime, determinano le identità femminili, negativamente, sulla base del loro rapporto, segnato dalla manchevolezza e dall'inferiorità, con il modello dell'umano, altrimenti detto il soggetto universale neutro, dietro cui si cela il maschio adulto, bianco. Cavarero scorge in Penelope degli elementi che, violando la tradizione, ci permettono di ridefinire il possibile di diverse identità, indipendenti da quella dominante e anzi capaci di metterne in questione la neutralità e l'universalità.

Come abbiamo visto con Platone, il fulcro della distinzione che pone il maschio in posizione dominante e di superiorità rispetto alla donna, è proprio l'intelligenza: secondo lui, la donna non possederebbe la componente più alta dell'anima, o essa sarebbe troppo debole per dominare il corpo. La donna, secondo la genesi che egli propone nel *Timeo*, considerata nel capitolo precedente, è il frutto di una seconda nascita, che per lui altro non sarebbe che un'ulteriore caduta nel corrotto mondo diveniente. La sua natura si distingue per l'incapacità costitutiva di controllare le passioni e di dominare il proprio corpo. L'intelletto della donna è dunque, appesantito dalla sua carne, è macchiato dalle necessità fisiologiche e dalle passioni. La sua mente è intrisa di corpo e mai, nemmeno dopo la morte, potrà staccarsi liberamente e diventare pura per volare nel mondo delle cose eterne.

Cavarero riprende Penelope per opporre la sua intelligenza al *logos* separato dal corpo e alienato dalle cose terrene, pretesosi “libero” dai condizionamenti mondani. La filosofa coglie nell'uso metaforico che fa Platone di Penelope, all'interno del *Fedone*,<sup>180</sup> l'occasione di affrontare

---

<sup>179</sup> Omero, *Odissea*, trad. it., p. 231-232.

<sup>180</sup> Platone, *Fedone* in *Apologia, Simposio, Fedone*, trad. it. di A. Cerinotti. e G. Giolo, Giunti editore, Milano, 2010.



criticamente la separatezza tra corporeo e intellettuale inaugurata dalla filosofia classica e sostenuta dalla tradizione occidentale. Qui Platone si impegna appunto a dimostrare, attraverso le parole di Socrate, pronunciate in un dialogo nel giorno della sua morte, che la valorizzazione dell'anima e l'esercizio intellettuale necessitano del disprezzo e della negazione del corpo. Quest'ultimo viene descritto come prigioniero, esso è concepito come principio di limitatezza e condizionatezza dell'anima, per natura libera. Il *logos*, per custodire la propria originaria essenza, deve impegnarsi costantemente a isolarsi nella sua purezza, tenendosi lontano dalle necessità della carne e preservandosi dalla sua caducità. La più alta forma di intelletto è per Platone legata a questa impresa, di cui solo gli uomini più nobili sarebbero capaci. La libertà che ne consegue, avvicina alle cose eterne e divine e riporta l'uomo alle sue origini non corporee, inoltre, caratterizza per eccellenza ciò che distingue la natura dell'essere umano. Tutti gli esseri che si allontanano da questo modello, nella stessa misura in cui vi differiscono, sono privi di libertà e di umanità.

Penelope, secondo Platone, apparterebbe, come tutte le donne, ad una specie di umani più simili a bestie, poiché incarna una forma di intelligenza che non conosce la separazione di anima e corpo. Quel che fa la differenza di questa astuzia femminile, suggerisce Cavarero, è proprio il rapporto che essa, intrattiene con il corpo, poiché si sviluppa e si esprime nell'esercizio di un'abilità manuale e nella concretezza delle attività domestiche che richiedono un'intelligenza pratica del quotidiano. Detto altrimenti, il lavoro domestico a cui è costretta la donna della società omerica, induce a condurre un tipo di esistenza, in cui non viene fatta esperienza della distinzione tra il lavoro corporeo e quello del pensiero.

Secondo i greci, e secondo una tradizione di pensiero da essi inaugurata nel passaggio dalla cultura omerica a quella platonica, questa indistinzione di anima e corpo ha una connotazione negativa, poiché rappresenta l'impurità dell'intelligenza, l'incapacità di raggiungere il livello più alto dell'intelletto puro. La donna infatti non possederebbe nemmeno la parte più alta dell'anima, quella noumenica, o, essa non sarebbe sufficientemente forte da dominare sulla carne, facendosi facilmente corrompere da quest'ultima. La donna sarebbe priva della parte immortale e divina dell'anima, la sola capace di sfuggire alla morte del corpo, e al contrario rappresenterebbe un intero indistinto di corpo e anima.<sup>181</sup>

Penelope, suggerisce Cavarero, rappresenta questa interezza<sup>182</sup>, che la filosofa concepisce non nel senso della privazione, della mancanza della forma più nobile di intelletto, ma come condizione di un'intelligenza diversa, concreta, arricchita e supportata dall'abilità delle mani. Il fare e il disfare la

---

<sup>181</sup> A. Cavarero, *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*, op. cit., p. 27.

<sup>182</sup> *Ibidem*.

tela, comportano il saper lavorare al telaio e questo richiede l'abilità manuale che non solo Penelope possiede, ma di cui è considerata grande maestra. Al contempo, questa attività, non si riduce ad un'operazione meccanica e ripetitiva, ma fa parte di un inganno meditato con grande ingegno. La credibilità stessa di Penelope, è dovuta anche alla maestria che tutti le attribuiscono nella tessitura, poiché forse è per questo che nessuno ha osato mettere in dubbio la necessità di impiegare così tanto tempo per finire la tela. Senza tale reputazione di distinta tessitrice invece, chiunque avrebbe potuto dubitare che l'impresa non venisse portata a termine per incapacità e avrebbe così potuto pretendere di mettervi naso e di interromperla. La *metis*, in questo senso, non è separabile dal corpo di Penelope, e allo stesso modo, quest'ultimo non è mera carne, né è quel corpo confinato nell'astrazione dall'intelligenza, privo nella sua natura di vita e di anima, ma esso è fatto innanzitutto di abili mani e di una bellezza che tale non sarebbe senza saggezza e astuzia.

In Penelope però l'interezza dell'esperienza inscritta nel ruolo, pur mantenendosi come interezza, si trasforma tuttavia in una intelligenza che l'abilità manuale supporta e asseconda. La *metis* di Penelope, esperta tessitrice, sta tutta nell'opera di far e disfare cadenzata sul telaio. Non è separabile dal suo corpo, né ha come oggetto le essenze eterne che stanno altrove da questo mondo, da questa stanza del telaio dove Penelope siede con le ancelle.<sup>183</sup>

Proprio di questa indistinzione, sottolinea Cavarero, l'accusa Platone nel *Fedone*, per bocca di Socrate, sostenendo che il folle tessere diurno della donna, ciò che la medesima ha disfatto nell'arco della notte, corrisponda al voler tenere ostinatamente legati in faccia alla morte, ciò che il filosofo si impegna a dividere nel corso della vita: l'anima e il corpo.

L'anima del filosofo ragionerebbe come dico io, e certamente non penserebbe che mentre la filosofia deve scioglierla dal corpo, una volta liberata, si debba gettare in balia dei piaceri e dei dolori e incatenarsi un'altra volta e compiere un lavoro inutile, come Penelope che tesseva e ritesseva la stessa tela<sup>184</sup>

### *Di pensieri vivi e di corpi intelligenti*

Socrate nel *Fedone* parla della morte, in occasione dell'imminenza della propria e cerca di convincere i suoi compagni di non aver ragioni di esserne tristi.<sup>185</sup> La morte infatti, dice, è proprio lo stato di immutabilità a cui aspira il filosofo nelle sue ricerche, poiché quest'ultimo vuole la libertà dell'anima dal corpo e questo altro non significa se non morire. Platone dunque, per voce di Socrate, associa la filosofia alla morte e l'attività di ricerca filosofica allo slegarsi dell'anima dal corpo come liberazione. Essa, allontanandosi dalle cose corporee, mondane, si avvicina agli oggetti eterni. Platone è piuttosto esplicito, così recita la traduzione di Giovanni Giolo: "C'è il rischio che

---

<sup>183</sup> *Ivi*, p 27- 28.

<sup>184</sup> Platone, *Fedone* in *Apologia, Simposio, Fedone*, trad. it. p. 239-240.

<sup>185</sup> *Ivi* p. 28.

coloro che praticano correttamente la filosofia non facciano capire agli altri che la loro autentica occupazione è quella di esercitarsi al morire o all'essere morti”<sup>186</sup>

La morte, come abbiamo visto, consiste nel distacco dell'anima dal corpo, attraverso il quale l'anima, assume la propria autonomia dal mondo materiale:

Distacco dell'anima dal corpo, che altro? E non è questo lo stato della morte, vale a dire il corpo che, staccatosi dall'anima, se ne sta da solo presso di sé e l'anima, a sua volta, separata dal corpo, se ne sta da sola presso di sé? Non è vero che la morte è proprio questo?<sup>187</sup>

L'esigenza che l'anima si allontani dal corpo è un'esigenza legata alla ricerca di verità, infatti, quest'ultima risiede lontana dalle cose del mondo mutevole e corruttibile, essa appartiene al mondo delle idee eterne e immutabili. Il corpo inganna l'anima nella sua ricerca di verità, poiché esso assilla l'essere umano con i suoi bisogni e i suoi limiti terreni e spinge verso ciò che è mutevole e precario.<sup>188</sup>

Ecco perché il filosofo nutre il “massimo disprezzo del corpo”<sup>189</sup> e cerca di purificare l'anima dai bisogni materiali, allontanandola il più possibile dal corporeo. Di conseguenza, questo modo di coltivare l'anima, la allontana dalla vita stessa, o almeno quella mondana, poiché questa è legata al corpo e dipende da condizioni materiali e da processi biologici. Tutto ciò che sostiene e nutre la vita è fuggevole e di breve durata.

Come sostiene Hannah Arendt, tra le cose del mondo, le meno durevoli sono proprio quelle che servono a sostenere il processo vitale. Quest'ultimo logora le cose, le fa scomparire: tutto ciò che riguarda la vita è caduco.<sup>190</sup> Il lavoro umano finalizzato al mantenimento della vita deve rispondere ai bisogni del corpo, deve sottostare alle necessità materiali, è legato al condizionamento della carne. Per questo a svolgere tali attività presso gli antichi erano gli schiavi; libero era colui che poteva occuparsi delle attività pubbliche o, secondo i filosofi, colui che, destinava la propria vita all'attività contemplativa e alla ricerca della verità. La libertà e la verità sono dunque da essi associate alla morte, quanto l'inganno e la necessità alla vita.

In questa distinzione tra il lavoro come attività necessaria e legata al processo biologico vitale e l'attività politica come libera, ritorna la separazione tra sfera domestica e sfera pubblica: la prima legata alle necessità del corpo, luogo della riproduzione e la seconda legata alla realizzazione piena

---

<sup>186</sup> *Ivi* p. 197.

<sup>187</sup> *Ivi*, p. 198.

<sup>188</sup> M. Foucault, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, trad. it., p.93.

<sup>189</sup> Platone, *Fedone in Apologia, Simposio, Fedone*, trad. it., p. 200.

<sup>190</sup> H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, trad. it. S. Finzi, Bompiani, Milano, 2012., p. 69.

dell'essere umano in quanto razionale e libero. Coloro che venivano impiegati per svolgere i lavori utili alla sussistenza della vita, in quanto impossibilitati a raggiungere la sfera della libertà e delle attività pubbliche, non venivano considerati propriamente umani, la loro natura era più vicina a quella animale, appartenevano ad una specie animale superiore, ma pur sempre animale. Umano era l'uomo libero, il cittadino maschio e adulto.<sup>191</sup> Non solo gli schiavi venivano esclusi dalla seconda dimensione di esistenza, quella che determinava i criteri della definizione dell'umano, ma, anche le donne. Infatti, la nostra Penelope vive la propria intera vita nelle sue stanze a tessere con le ancelle, mentre Ulisse, eroe epico, viaggia alla scoperta del mondo.

Se il corpo rende schiavi, dunque, il filosofo deve esercitarsi a slegare l'anima dal corpo, in altre parole, deve allenarsi a morire dominando sul corpo e rendendosi indipendente da esso. In questo modo l'anima, che per natura appartiene alle cose immutabili, può preservarsi in quanto tale e sopravvivere alla morte del corpo permanendo nella sua integrità originaria. La vita contemplativa è una preparazione alla morte, in quanto consiste nel proteggere l'anima dalla corruzione del mondo materiale e dal processo biologico del morire:

se l'anima si distacca pura, senza portare con sé nulla del corpo, perché durante la sua vita, essa, per ciò che dipendeva da lei, non ha avuto nulla da spartire con il corpo, ma anzi lo ha fuggito ed è rimasta raccolta in se stessa, mantenendo costantemente questa condotta (e questo è proprio dedicarsi alla filosofia e prepararsi serenamente a morire) allora questo modo di comportarsi non è forse una preparazione alla morte?<sup>192</sup>

Prepararsi alla morte e a vivere una condizione in vita che è simile alla morte, significa allo stesso tempo imparare ad essere immortali. Le cose muoiono nel corso del processo vitale. È nella vita che vi sono i due fenomeni della comparsa e della scomparsa dall'apparire, come dice Arendt: la nascita e la morte sono due momenti che caratterizzano l'inizio e la fine della vita dell'individuo, quella inserita in un percorso lineare e unidirezionale. La nascita e la morte sono l'apparire e lo scomparire dell'individuo.<sup>193</sup>

Ebbene questa morte, legata al processo vitale degli individui e dei loro corpi, viene concepita come scomparsa definitiva, la morte intesa come condizione in cui l'anima si stacca dal corpo e diviene indipendente e libera, in altre parole "pura", è invece l'immortalità. L'anima è divina, immutabile e immortale e bisogna averne cura come a qualcosa che non appartiene per natura alle cose corporee, ma divine, eterne. Infatti, paradossalmente, il corpo, sostiene Platone, è vivo quando animato, ovvero, quando dotato di anima. Quest'ultima è portatrice di vita, è colei che fa vivere la

---

<sup>191</sup> *Ivi*, p. 18-61.

<sup>192</sup> Platone, *Fedone in Apologia, Simposio, Fedone*, trad. it. p. 233.

<sup>193</sup> H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, trad. it., p. 69.

carne, essa dunque, non può accogliere la morte, pertanto è immortale. In quanto principio vitale, l'anima per essenza non può morire.<sup>194</sup> Dunque se l'anima si stacca dal corpo, si vive, certo, una sorte di morte, ma non quella dell'anima medesima, poiché essa è immortale, ma quella del corpo. Coltivare l'anima, significa disprezzare la carne al punto di consegnarla alla morte, sottraendola all'anima che deve risultare da questa divisione integra e pura, ci dice Platone.

Proprio questo non riesce a fare l'astuta Penelope, lei che tesse di giorno e disfa la notte, rifiuta di separare anima e corpo in modo definitivo, li scoglie per poi riunirli. Cavarero, nella metafora utilizzata da Platone attraverso la figura di Penelope, coglie l'occasione per parlare di una possibile alleanza di corpo e mente di cui la tessitrice si fa simbolo. Come abbiamo visto, in Penelope, la *metis* si radica in un'esperienza di ordine pratico e si manifesta grazie ad una abilità manuale. L'intelligenza di Penelope, innanzitutto, non è votata alla morte, ma alla vita, poiché le attività in cui la mette in atto sono quelle domestiche della cura: non dimentichiamo che ciò che le permette di escogitare l'inganno della tela è il bisogno di tessere il sudario di Laerte. In secondo luogo, la sua intelligenza, come vedremo successivamente in modo più approfondito, non produce cose immortali e immutabili, ma, evidenzia Cavarero, si attua nella ripetitività di un gesto, nella reiterazione che rimette in piedi la stessa situazione riproducendola di volta in volta, con un movimento fisico e la trama dell'ingegnoso inganno.<sup>195</sup>

Non spalanca un tempo di cose immobili e durature, l'esangue tempo del pensiero, ma tesse un tempo di ripetizione cadenzata dove l'opera delle mani, giorno per giorno inverte la *metis*: il suo effetto di scacco rispetto alla situazione e il suo guadagno di un luogo di significazione propria rispetto alla tessitrice. Perché nella *metis* di Penelope non c'è l'eterno che per sempre rassicura, ma piuttosto una ripetizione che rischia il suo durare nell'attenzione di ogni gesto, nello sguardo complice di ogni ancella.<sup>196</sup>

Cavarero sottolinea un elemento apparentemente secondario: in Platone, l'assurdo per il filosofo è di ricucire quanto è stato separato, ovvero l'anima dal corpo, al contrario, per Penelope assurdo è disfare di notte quanto ha tessuto durante il giorno. Infatti, sostiene la filosofa, il compito di Penelope, è di tessere, in questo consiste la sua grande abilità, non il disfare<sup>197</sup>. Quest'ultimo è dovuto ad una situazione contingente, è uno stratagemma che la donna utilizza per trasformare una situazione da sfavorevole a favorevole.<sup>198</sup> Dunque Penelope tesse, ci dice Cavarero e nella logica inversa di Platone, questo tessere assume un carattere negativo, poiché consiste nel rilegare anima e corpo. Se lei fosse un filosofo, si dedicherebbe solamente al disfacimento, alle disgiunzioni e alle separazioni, ma poiché è una donna tesse e se disfa è solo a causa di una situazione particolare e

<sup>194</sup> Platone, *Fedone in Apologia, Simposio, Fedone*, trad. it. p. 285.

<sup>195</sup> A. Cavarero, *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*, op. cit., p. 28.

<sup>196</sup> *Ivi*, p. 28.

<sup>197</sup> *Ivi*, p. 31-32.

<sup>198</sup> *Ivi*, p. 21.

grazie alla sua singolare astuzia, con cui peraltro viola i confini di genere e non adempie il suo compito di madre e moglie.

Il filosofo scinde l'interezza del singolo, in corpo e parte intelligente dell'anima, il *nous*. Le due componenti hanno natura e origini assolutamente differenti e la loro unione è temporanea, consiste soltanto nella vita dell'individuo, destinata a perire. Tale unione, che ha origine nella nascita, è per l'anima il frutto di una caduta, che la costringe ad una prigionia<sup>199</sup>. Nascere è dunque un evento negativo, il quale corrompe con la mortale carne, ciò che per natura è divino e immortale, l'anima noetica, distraendola dall'attività contemplativa, quella che le spetta massimamente e che determina le virtù umane.<sup>200</sup>

La filosofia è affine alla morte, dice Cavarero, essa sottrae la morte dalla vita, astraendole una dall'altra e facendo della nascita la prima tappa del processo del morire. La vita dell'anima si distingue in un certo senso da quella del corpo, poiché questa altro non sarebbe che il processo del morire, mentre quella viene elevata all'immortalità: il principio di vita risiede nell'anima e laddove è presente, è assente la morte. Ecco perché, proprio venendo in vita, il corpo si dirige verso la morte e proprio giungendo alla morte esso libera l'anima alla vita immortale che le spetta. Esistono quindi due modalità di vita, entrambe connesse alla morte in modo diverso: la prima è quella dell'anima, che non ha inizio, né fine, ma che dura eternamente. Questa è la vita vera, l'altra è quella del corpo, caduca, legata alla nascita e alla morte.<sup>201</sup> La prima è connessa alla morte in quanto si raggiunge con la morte della carne, l'altra perché consiste in un lento morire. La nascita dunque è imprigionamento, è l'entrata in una situazione di condizionatezza carnale, in cui l'anima anima il corpo, che altrimenti sarebbe morto, come suo principio di vita, ma perde la propria integrità, mentre la morte è l'apertura della vera vita, è liberazione dell'anima dalle necessità materiali. Per natura l'anima è vita eterna, essa assume i caratteri della caducità e della mutevolezza soltanto in quanto entra, o meglio cade nel corpo, che diventa, da questo punto di vista, il principio di morte, in quanto è ciò che rende mortale. La morte appartiene al corpo e se moriamo è solo a causa del fatto che siamo nati. Bisogna morire, sembra dire Platone, per poter vivere eternamente.

Nella metafisica platonica, sostiene Arendt, si verifica un'inversione tra condizione di vita e di morte, o detto con parole sue un "rovesciamento dell'ordine del mondo omerico"<sup>202</sup> che sposta il principio vitale dal corpo all'anima e che segnerà tutto il pensiero occidentale e le sue gerarchie

---

<sup>199</sup> Platone, *Fedone in Apologia, Simposio, Fedone*, trad. it. p. 237 e A. Cavarero, *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica.*, op. cit., p. 33.

<sup>200</sup> A. Cavarero, *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica.*, op. cit., p. 33.

<sup>201</sup> *Ivi*, p. 34.

<sup>202</sup> H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, trad. it., p. 216.

riguardanti le attività umane: la contemplazione, infatti, diventerà l'attività superiore a tutte le altre, in quanto condizione di morte sulla terra che spalanca le porte all'eternità ultraterrena. Con le seguenti parole, la pensatrice descrive il significato che lei coglie nel mito della caverna di Platone:

Non la vita dopo la morte, come nell'Ade di Omero, ma la vita ordinaria sulla terra, è localizzata in una "caverna", in un mondo sotterraneo; non è l'anima l'ombra del corpo, ma il corpo l'ombra dell'anima; e il movimento privo di sensibilità, attribuito da Omero all'esistenza senza vita dell'anima dopo la morte, è attribuito all'affaccendarsi insensibile degli uomini che non lasciano la caverna dell'esistenza umana per contemplare le idee eterne visibili nel cielo.<sup>203</sup>

Ecco perché dal punto di vista di Platone, è più assurdo che Penelope ritessa ciò che ha disfatto, piuttosto che disfi ciò che ha tessuto: la sua logica è inversa a quella omerica. D'altra parte, Penelope è donna e tessitrice e non può fare l'esperienza del filosofo, il suo ruolo è quello di occuparsi dei corpi, non delle anime e tuttavia il corpo di Penelope non è separato dalle facoltà del pensiero. Quest'ultimo, al contrario, viene ricondotto alle cose terrene e reintegrato con il corpo, o forse da questi per lei non si era mai separato. Penelope, avanza Cavarero, mantiene vivo il legame tra ciò che la filosofia cerca di dividere:

Ella tiene unito ed intricato ciò che la filosofia separa, riconducendo a questa vita, segnata da nascita e morte, il pensare. Tiene unito ed intricato il mondo della vita umana come l'unico mondo reale, lasciando che i filosofi persistano nel loro voler abitare il sopramondo.<sup>204</sup>

Come abbiamo precedentemente visto infatti, Penelope, non solo tesse e disfa, ma questo suo operare è frutto di un'intelligenza pratica, capace di mettere in atto un'abilità tecnica, manuale. Penelope pensa, ma non contempla come Socrate e Platone vorrebbero, poiché il suo ragionare è contestualizzato, mai alienato dal mondo dell'esperienza concreta, anzi, esso è totalmente radicato in questa e si esprime sempre in contesto materiale.

### *L'imprevisto ripetuto in un incompiuto operare*

Cavarero ricorda che Omero scrive l'*epos* per conservare nella memoria delle generazioni future le gesta di un eroe, egli è dunque garante di immortalità per l'eroe e salva gli umani dall'oblio della morte.<sup>205</sup> Infatti, Cantarella, come già evidenziato da Arendt in merito agli antichi eroi<sup>206</sup>, suggerisce che, nel mondo omerico, l'unica speranza di immortalità risiede nella narrazione futura delle proprie gesta eroiche. Non siamo ancora giunti qui ad una teoria dell'anima come quella di Platone, che considera la sua parte noetica, eterna. I fantasmi dell'Ade, in Omero, sono ombre

---

<sup>203</sup> *Ibidem.*

<sup>204</sup> A. Cavarero, *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica.*, op. cit., p. 38.

<sup>205</sup> A. Cavarero, *Tu che mi guardi, ti che mi racconti. Filosofia della narrazione*, op. cit., p. 40-41.

<sup>206</sup> H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, trad. it., p. 131-137.

evanescenti, sono immagini apparenti prive di intenzionalità e di una dimensione egoica degna di rilevanza.<sup>207</sup> L'identità dell'eroe si compie nell'arco della sua vita, e la sua immortalità corrisponde al ricordo postumo, sostenuto dalla narrazione delle sue gesta. Egli dunque attraverso l'azione memorabile, che in sé è fuggevole e svanisce nell'attimo della sua attuazione, cerca la fama per vincere la morte, distinguendosi per coraggio e grandezza e affidando il suo futuro al narratore.

Vera grandezza dell'uomo, misura del suo essere umano in quanto umano, l'agire è infatti fragile: appare e si consuma nell'attimo stesso del suo apparire. Solo il poeta e lo storico possono salvarlo dall'oblio.<sup>208</sup>

La storia si sviluppa seguendo la cadenza del susseguirsi degli eventi i quali si proiettano in un futuro ancora sconosciuto. Quest'ultimo rappresenta l'apertura delle possibilità di compiere nuove gesta e fare nuove esperienze, esso si presenta come l'irruzione dell'imprevisto che incalza la successione degli avvenimenti. L'eroe attende l'occasione per dimostrarsi ancora una volta degno di essere narrato e agendo orienta gli avvenimenti futuri. Ogni azione eroica, essa stessa inedita, causa una frattura nel presente e sorprende opponendo l'ignoto all'attuale.<sup>209</sup> Essa, infatti, è il frutto di un'iniziativa, ovvero della capacità dell'uomo di dare inizio a qualcosa, di avviare una serie nuova di eventi. Nel cominciamento si esperisce qualcosa come l'uscita dalla necessità, dalla serie causale che collega i fenomeni di un processo già esistente e che ne determina la prevedibilità. Per questo motivo, l'inizio porta con sé sempre qualcosa di nuovo e dunque di non prevedibile a partire dalle condizioni date. L'inizio è l'apparizione di qualcosa di sorprendente e di inatteso.<sup>210</sup>

Cavarero, in accordo con Arendt, suggerisce che se il tempo è scandito dall'apparire dell'inatteso, della novità, esso si consuma nello svolgersi delle vicende sempre nuove. Queste ultime hanno vita breve, sono destinate a scomparire nel momento stesso del loro compimento.<sup>211</sup> Esse esistono nell'atto singolo e perituro che le genera per poi scomparire nel nulla senza lasciare dietro di sé alcuna traccia. Unica vestigia delle azioni, è la narrazione, la loro sopravvivenza alla breve esistenza a cui sono destinate, è affidata ad un narratore che ha il compito di farle rivivere nella memoria e che le rende immortali.

Il tempo dell'azione dunque si svolge in un luogo esterno alla dimensione domestica, poiché quest'ultima è caratterizzata dalla staticità, essa è una dimensione chiusa e troppo limitata per lo

---

<sup>207</sup> E. Cantarella, *Itaca. Eroi, donne, potere tra vendetta e diritto*, op. cit., p. 166-169

<sup>208</sup> A. Cavarero, *Tu che mi guardi, ti che mi racconti. Filosofia della narrazione*, op. cit., p. 40

<sup>209</sup> A. Cavarero, *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*, op. cit., p. 24.

<sup>210</sup> H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, trad. it., p. 128.

<sup>211</sup> A. Cavarero, *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*, op. cit., p. 25.



spirito di avventura dell'eroe, il cui ego deve compiersi nell'apertura del mondo esterno come luogo dell'ignoto e dell'imprevedibile.

La casa, sostiene Cavarero, è il punto di partenza e di arrivo, essa è il luogo del riposo, il momento di sosta dell'eroe, dove egli recupera le proprie forze e trova sollievo momentaneo, per poi ripartire. Come potrebbe agire l'eroe se non potesse contare su questo luogo in cui c'è qualcuno sempre pronto ad accoglierlo? In un dialogo illuminante in *La donna abitata*, Gioconda Belli fa dire al rivoluzionario Felipe, che si rivolge alla sua amata: “So che non possiamo nuotare insieme” ed egli spiega: “Tu sei la sponda del mio fiume. Se nuotassimo insieme, quale sponda ci accoglierebbe?”, inoltre “Ammise, creando turbamento in Lavinia, che aveva bisogno della sua casa come di un'oasi, del suo sorriso, della tranquilla sicurezza delle sue giornate”.<sup>212</sup>

In quest'oasi tranquilla infatti, non c'è azione, né un susseguirsi incalzante di eventi. La casa è il luogo della pace, della serenità: le cose della casa non devono mutare e le donne che vi abitano sono abituate ad aspettare che il loro “guerriero” ritorni da loro per trovare riposo. Egli, dal canto suo desidera ritrovare a casa “la donna che lo aspetti e gli scaldi il letto, felice che il suo uomo lotti per una giusta causa; standogli accanto in silenzio”<sup>213</sup>.

Il tempo della casa segna dunque il ritmo del lavoro delle donne, diverso da quello dell'azione, poiché costoro devono occuparsi della cura delle persone e dell'amministrazione dei beni della famiglia, nonché di occupazioni domestiche di altro tipo. Questa temporalità è segnata dalla permanenza delle cose, dalla “sicurezza della tranquillità”, come dice Felipe a Lavinia. Tuttavia, proprio qui si trova la condizione fondamentale della capacità umana di iniziare e quindi dell'imprevedibile che l'uomo è capace di generare. Infatti la casa non è solo il luogo del riposo dell'eroe o del guerriero, ma è anche, tradizionalmente, la sede del concepimento, il luogo tranquillo della gestazione e infine della custodia dei nuovi nati. Il nascere è possibile grazie all'esistenza di una dimensione di pace e di cura del corpo come quella domestica. La nascita, d'altro canto, è l'inizio degli inizi, è ciò per cui l'uomo è capace di prendere iniziativa, è la condizione di ogni altro inizio e di ogni iniziativa umana. Ciascun individuo, secondo Arendt, è unico e irriproducibile e la sua singolarità si manifesta nell'apparire originario di ciascuno che coincide con il momento della sua nascita, con il venire al mondo. Attraverso la nascita dunque, qualcosa di assolutamente inedito appare, opponendosi a ciò che gli preesiste, come un nuovo cominciamento. Ecco perché l'uomo è capace di agire, perché è venuto al mondo, e perché la sua

---

<sup>212</sup> G. Belli, *La donna abitata*, trad. it., M. D'Amico, e/o, Roma, 2011, p. 98.

<sup>213</sup> *Ivi*, p. 108.

nascita, come quella di ciascuno, è una sorpresa inattesa. Ogni nato è l'inizio di qualcosa e sarà a sua volta iniziatore.

Il suo impulso scaturisce da quel cominciamento che corrisponde alla nostra nascita e a cui reagiamo iniziando qualcosa di nuovo di nostra iniziativa. Agire, nel senso più generale, significa prendere un'iniziativa, iniziare (come indica la parola greca *archein*, "incominciare", "condurre", e anche "governare"), mettere in movimento qualcosa (che è il significato originale del latino *agere*). Poiché sono *initium*, nuovi venuti e iniziatori grazie alla nascita, gli uomini prendono l'iniziativa, sono pronti all'azione.<sup>214</sup>

La nascita di ciascuno di noi, l'apparire al mondo, avviene, almeno tradizionalmente, attraverso il parto, che consiste nell'uscita dal corpo della madre. Quest'ultimo, costretto per millenni ad occupare la casa e ad impegnarsi in attività che hanno una ritmicità opposta rispetto a quella dell'azione, è paradossalmente ciò che dà inizio alla vita di ciascuno e dunque è il presupposto fondamentale di ogni iniziativa e di ogni azione, esso è l'attore principale del cominciamento che è condizione originaria degli altri cominciamenti.

Tuttavia, l'azione è prerogativa del maschile. Il tempo e il luogo del femminile, esistono nel mondo greco, ci dice Cavarero, per completare il tempo e il luogo del maschile e come loro condizione. Il ruolo della donna viene assegnato in funzione della posizione del marito: Penelope deve occuparsi della casa e della famiglia, perché Ulisse è impegnato a compiere memorabili gesta eroiche.<sup>215</sup> Quanti luoghi ha visto il marito, quante avventure ha vissuto, quante volte ha rischiato di perdere la vita e a quante morti dei compagni ha assistito finché Penelope lavorava al telaio?

Il tempo di Penelope, è vincolato alla staticità delle cose prevedibili, destinate a rimanere le stesse nel corso di anni: da un telaio non può che uscire una tela. Tessendo, le donne producono panni per i propri cari e sudari per i propri morti. Penelope tuttavia sconvolge questo schema, introducendo una nota di imprevedibilità anche nella ripetitività del suo lavoro. Il suo operare smette di produrre opere. Nell'opera, (la cui produzione tuttavia non compete solo alle donne, né nella nostra società, né in quella della Grecia antica) troviamo un'analogia della componente di stabilità che l'eroe cerca al ritorno a casa. Arendt definisce le opere, come quell'insieme di cose, la cui somma costituisce il mondo artificiale umano. Esso è in un certo senso il frutto della reificazione oggettiva della vita, che altrimenti fluisce veloce, dissolvendosi nel suo perire. Questa infatti, manifestandosi in un flusso continuo e inarrestabile, è per sua natura inafferrabile e fuggevole. L'opera risponde al bisogno di porre rimedio a questa perdita perpetua e offre al mondo "la stabilità e la solidità senza cui non

---

<sup>214</sup> H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, trad. it., p. 128-129.

<sup>215</sup> A. Cavarero, *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*, op. cit., p.25.

potrebbe ospitare quella creatura instabile e mortale che è l'uomo"<sup>216</sup>. L'opera ha una funzione stabilizzante di reificazione della vita umana.

Un elemento che distingue l'opera dall'azione, secondo Arendt, è proprio la prevedibilità della prima e l'imprevedibilità della seconda. Infatti se l'azione è aperta all'ignoto, l'operare è guidato da un modello esterno, la cui materializzazione dovrebbe essere il risultato finale. Questo fa dell'operare un processo reversibile, contrariamente all'azione, che proprio per l'estraneità ad una qualsiasi procedura prevedibile e soprattutto materializzabile, è irreversibile. Un'azione, quando è compiuta, non c'è più, pertanto non può più essere modificata. Un'opera, grazie alla sua permanenza stabile, può sempre subire ulteriori modificazioni e ritocchi. Inoltre, essa può essere anche distrutta.<sup>217</sup> Questa possibilità, tuttavia, offre lo spazio anche a colui che opera di prendere un'iniziativa che potrebbe risultare inattesa perché illogica, come nel caso di Penelope. Penelope distrugge la sua opera, non perché non le è riuscita bene, non per migliorarla né perché essa si sia rivelata inutile, ma lo fa seguendo una logica del tutto imprevedibile. Proprio in questo risiede l'astuzia per cui tutti la lodano.

La tessitrice tra le più abili, la moglie tra le più fedeli, disfa di notte quanto ha tessuto di giorno: così non terminerà il sudario di Laerte, padre di suo marito, non si curerà del suo corpo come una brava moglie dovrebbe fare. Allo stesso tempo Penelope non sposerà nemmeno un pretendente, diventando la moglie di qualcun altro. La donna vanifica la posizione che l'ordine patriarcale le ha attribuito: la vanifica nei confronti del vecchio marito e anche nei confronti di chi chiede con ostinazione la sua mano. Telemaco, suo figlio, che la caccia spesso nella sua stanza, non capisce che la madre, davanti al telaio ha smesso di essere moglie e madre, né che quel telaio è stato per tre anni lo strumento della sua libertà.

Il telaio di Penelope è come il mare per Ulisse: è il simbolo dell'imprevisto e lo spazio di libertà, rappresenta il momento in cui Penelope fa esperienza del limite: per lei il limite non è la morte, che per l'eroe è il passaggio necessario che conduce all'immortalità, poiché porterà le sue gesta ad essere narrate eternamente. Il limite esperito da Penelope è quello spazio personale che lei si è guadagnata e in cui, illudendo tutti, non appartiene a nessuno. Qui non è moglie, né madre, ma è donna, in un senso aperto a nuovi possibili significati non ancora attuati né riconosciuti.

Il tempo di Penelope, che è stato pensato dal codice dominante in funzione del tempo del marito, diventa vano, vuoto, perso, dal punto di vista di Ulisse e di Telemaco che si aspettano da lei la cura.

---

<sup>216</sup> H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, trad. it., p. 97.

<sup>217</sup> *Ivi*, p. 102-103.

Dal punto di vista di Penelope, quel tempo diventa ciò che rende possibile la sua esperienza di libertà, di appropriazione e ricerca di sé, di autoriconoscimento.<sup>218</sup>

Questo tempo, conquistato e trasformato da Penelope, scrive Cavarero, è radicalmente altro dal tempo dell'azione così come dal tempo in cui Ulisse vorrebbe confinare la moglie. Questa alterità potente, che si confina in uno spazio separato e impenetrabile è la condizione per dare origine ad un essere altro, per dare forme inedite alla propria esistenza, per costruire nuove identità e fare altre cose da quelle previste. Penelope fa esperienza dell'aperto, non nello spazio ampio del mare, né nelle inattese avventure che questo gli riserva, ma nella propria esistenza stessa che è apertura come disponibilità ad assumere nuove forme e ad accogliere l'inattuale. L'apertura di Penelope è quella di un'identità che si deve ancora compiere e che ha per storia le trame di una tela inconclusa.

In questo tempo, l'agire di Penelope irrompe come una nuova modalità d'azione che non concepisce l'inatteso come il nuovo del futuro, come l'apertura di luoghi non ancora visti e come l'incontro di persone sempre sconosciute, di volta in volta. L'imprevisto risultato del lavoro di Penelope si fonda sulla ripetizione potenzialmente infinita degli stessi movimenti, nello stesso luogo, con le stesse persone. La tecnica usata da Penelope, la sua abilità nell'attuarla, le dovrebbero servire a produrre un'opera, finalizzata a svolgere un uso domestico, e tuttavia quest'opera non è, nelle intenzioni di Penelope, destinata ad essere compiuta né ad avere utilità alcuna. L'incompiutezza prolungata dell'opera è ciò che caratterizza la posizione ambigua dell'agire di Penelope, che manca l'opera della casalinga, perché comporta qualcosa di imprevisto, come manca l'azione dell'eroe perché si basa sulla ripetizione ed ha luogo in casa.

Il tempo di Penelope, suggerisce Cavarero, è assurdo e il suo comportamento illogico, poiché esce dagli schemi impostati dall'ordine sociale della Grecia antica e si rende dunque ancor più imprevedibile di quell'ignoto che infondo l'eroe cerca volutamente e con cui si misura per diventare immortale nella memoria popolare. Il potere che l'eroe sovrano detiene, nella realtà costruita da Penelope, nel suo tempo e nel suo luogo, diventa vano, vuoto, impotente. Penelope vive il mondo in un modo che non è stato previsto, non perché lei abbia bisogno di confrontarsi con l'ignoto per ottenere l'immortalità, ma perché, cercandosi nella propria unicità e materialità, si sottrae ad un comportamento decifrabile: lei non viaggia alla scoperta sempre nuova di nuove terre, ma si radica e custodisce il luogo che le appartiene, la sua dimora. L'angolo di mondo che Ulisse le ha lasciato in custodia, non è lo stesso che lei abita, poiché lei l'ha trasformato, ne ha radicalmente alterato la natura e l'ha reso impermeabile alle forme di dominio che Ulisse crede di esercitare.

---

<sup>218</sup> A. Cavarero, *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica.*, op. cit., p. 26.

Il tempo di Penelope non si sottrae soltanto a quello dell'azione che le viene negata e dell'opera a cui viene costretta, ma anche al tempo (o meglio al non tempo, in quanto ciò che si oppone ad esso) del pensiero filosofico così come Platone lo intende: l'eterno. L'immobilità di questo luogo trova come sua condizione la purezza del pensiero dal corporeo, dal peso delle sue necessità. Operare e agire non hanno alcun significato lontani dal divenire del mondo, dal processo vitale che ha nel corporeo la sua sede e al contempo la causa del suo perire. Che bisogno ci sarebbe di conservare il mondo nella costruzione di opere o reificare l'agire fuggevole nel racconto, se tutto ciò non fosse esposto al pericolo di scomparire? Il comportamento indecifrabile di Penelope, non coincide con l'operare né con l'agire e tuttavia non consiste nemmeno nella contemplazione. Infatti la sua dimora è mondana, Penelope si situa in una condizione terrena che con la sua astuzia trasforma concretamente.

Non c'è orientamento né al futuro, né al trascendente, nel modo in cui lei risponde al presente, avanza Cavarero. Penelope non è alla ricerca di nuove occasioni per misurarsi con il futuro e l'immortalità non la interessa, l'eterno della contemplazione ancora meno. La sua ricerca la porta alla negazione volta a trasformare il suo ruolo, a creare spazio per altre possibilità di essere donna, ma, a partire dal suo vissuto già dato, dalla sua attuale condizione di moglie. Come abbiamo visto, la sua intelligenza non è separabile dal suo corpo, allo stesso modo il luogo e il tempo di Penelope, sono terreni, radicati in una concreta esperienza vissuta.

All'immortalità, a cui sono destinate le gesta eroiche del marito nella memoria popolare e all'eternità delle idee del filosofo,<sup>219</sup> Penelope oppone la ripetizione, che riproduce di volta in volta, che reitera con l'operare delle proprie mani. È qui e non affrontando mostri semidivini che Penelope si espone al rischio della morte, intesa non nel senso biologico, ma simbolico: lei e le ancelle sono le sole responsabili della stabilità della situazione, tutto dipende dalle loro mani e dalla sua *metis*, nessun narratore, né alcun mondo trascendente le garantiscono l'immobilità dell'identità guadagnata, dello spazio conquistato.<sup>220</sup>

---

<sup>219</sup> In H. Arendt. *Vita activa. La condizione umana*, trad. it., Arendt, pone una distinzione tra l'immortalità a cui ambisce l'eroe, le cui gesta straordinarie meritano di essere ricordate e raccontate per sempre, dall'eternità di cui solo la vita contemplativa del filosofo può fare esperienza. Immortale è ciò che ha una inizio, ma non ha una fine, è la permanenza nel tempo, nel mondo terreno. Infatti immortali sono il ricordo mondano dell'eroe e delle sue azioni, esso solo sopravvive alla morte, ma non l'individuo medesimo, il cui corpo perisce e la cui anima altro non è che un'ombra nell'Ade, non più consistente di un sogno. Anche gli dei sono immortali, ma sono stati generati. Esiste tuttavia un Dio eterno, che è fuori dal tempo, lo trascende. L'eternità non è la permanenza nel tempo, ma è trascendente il tempo. Ciò che è eterno non ha origine, né fine, non ha dunque una vita, né permane, semplicemente è. Arendt attribuisce a Socrate e a Platone la scoperta dell'eterno come il luogo del pensiero e delle idee, pertanto è possibile al filosofo fare esperienza di eternità astenendosi completamente dall'azione e dedicandosi alla vita contemplativa. Quest'ultima è una specie di morte, in quanto allontanamento dalla vita e dalle sue attività. p. 15-16.

<sup>220</sup> *Ivi*, p 26-27.

La ripetizione, scrive Arendt, caratterizza il lavoro, infatti essa è necessitata dall'incalzante ritmo biologico della vita da cui il lavoro dipende. Essa si distingue dalla moltiplicazione, tipica della realizzazione di opere, infatti quest'ultima, riproduce qualcosa che possiede già una relativa stabilità, mentre la ripetizione è perpetuamente sollecitata dall'incessante ritmo instabile della vita.<sup>221</sup> Ripetere è dunque una questione di sopravvivenza, e resiste infatti Penelope grazie a questa ripetizione, che però nel suo caso non è vincolata alla sussistenza biologica, ma simbolica. Ciò che fa Penelope, infatti, non è lavorare, anche se del lavoro il suo comportamento contiene la ripetizione e l'assenza di un obiettivo che lasci tracce tangibili, quali l'opera o il ricordo. Infatti, il lavoro manuale di Penelope, è improduttivo. Eppure il suo ritmo meccanico e necessitante, che ripete nel corso del giorno le azioni del giorno prima e durante la notte i gesti della notte precedente, ricorda quello del flusso della vita, che impone tutti i giorni gli stessi bisogni carnali. Il (non) lavoro di Penelope infatti è la risposta al rischio della perdita di una situazione, la quale, in quanto legata ad una condizione limite, tende a cambiare in favore di una situazione più stabile e codificabile.

Penelope, tessendo e disfacendo, sembrerebbe appropriarsi di almeno un elemento distintivo del lavorare, dell'operare e dell'agire che costituiscono, secondo Arendt, la *vita activa*, ovvero quell'insieme di attività umane che rispondono alla condizione terrena degli uomini e delle donne.<sup>222</sup>

La pensatrice vede nella metafisica platonica la condizione originaria della subordinazione di questo insieme di attività, a loro volta internamente gerarchizzate, alla vita contemplativa.

L'enorme superiorità della contemplazione sull'attività di qualsiasi genere, non esclusa l'azione, non è di origine cristiana. La troviamo nella filosofia di Platone, dove l'intera riorganizzazione utopistica della vita della *polis* non solo è diretta dall'intuizione superiore del filosofo, ma non ha altro scopo che rendere possibile il modo di vita del filosofo.<sup>223</sup>

Penelope, che è una tessitrice, immerge il proprio agire nella terrena condizione umana e le sue attività differiscono in tutto dalla contemplazione platonica, tanto che Platone stesso, come abbiamo visto nel paragrafo precedente, fa di lei l'emblema del cattivo filosofo. Tuttavia il coordinare il tessere e lo disfare di Penelope, guidato da una logica imprevedibile e dalla sua astuzia, coincide in parte con tutte le attività della *vita activa*, ma non coincide pienamente con nessuna di esse. Nell'appropriazione di queste tre sfere d'agire dell'uomo, infatti, la tessitrice, scardina il modello che prevede la loro gerarchizzazione basata sulla divisione tra il pubblico e il privato, collocandosi

---

<sup>221</sup> H. Arendt. *Vita activa. La condizione umana*, trad. it., p. 101-102.

<sup>222</sup> *Ivi*, p. 7.

<sup>223</sup> *Ivi*, p. 12.

in uno spazio di indistinzione che mantiene contemporaneamente con l'uno e con l'altro, una relazione fondamentale.

Vista in questo modo, Penelope potrebbe essere la figura che anticipa di molti secoli i movimenti femministi che nella seconda metà del '900 si riconosceranno nell'emblematico slogan "il personale è politico" e che metteranno in questione i criteri che distinguono il pubblico dal privato, che definiscono il rapporto che il politico intrattiene con queste due sfere e, di conseguenza, la definizione stessa della politica, nonché i criteri che delimitano il campo del sapere (inaugurando ad esempio negli studi storici, un nuovo interesse per gli elementi storiografici concernenti la vita fino ad allora considerata soltanto privata e le singole e modeste esistenze umane, contro l'interesse esclusivo rivolto dagli storici ai grandi personaggi e ad eventi storici quali guerre, lotte per il potere, svolte politiche, rivoluzioni etc...).<sup>224</sup>

### *L'ineffabile e l'aperto: dalla morte all'incompiutezza di una tela*

Anche Ulisse corre un rischio, ma questo differisce di molto da quello che concerne la situazione di Penelope, collocata all'interno della sfera domestica, esso è infatti l'ignoto dello spazio aperto e del futuro imprevedibile, con cui si misura l'eroe, domando il mare e affrontando creature mostruose lontano da casa. Ulisse è uomo d'azione e il susseguirsi veloce di avvenimenti che riempiono la sua vita, in cui l'esperienza del limite si presenta sempre come il nuovo del futuro che lo coglie di sorpresa, ma che egli orienta in vista di nuove occasioni in cui misurare il proprio coraggio, non può terminare che con l'apertura dell'ignoto assoluto, la morte eroica. Ecco che si rivela la natura ultima del nuovo con cui si confronta l'eroe e che ad ogni sua impresa è presente in forma di rischio, di possibilità: la morte.

La morte deve essere, dunque, legata ad un ultimo gesto eroico, poiché l'identità dell'eroe rimane intatta soltanto in seguito alla sua scomparsa, al contrario mentre egli è in vita, essa è aperta a qualsiasi cambiamento. In altre parole, fintanto che si è in vita, esiste, per l'eroe, il rischio di compiere azioni senza dignità o di cadere in miseria e quindi di perdere la fama, lasciando la parte eroica della propria vita ad un passato che forse verrà dimenticato. Solo colui che non sopravvive ad una grande impresa verrà ricordato per essa e salverà la sua natura eroica.<sup>225</sup>

Cavarero, cita *Variazioni sul tema di Penelope* della poetessa Bianca Taroni, la quale mette a confronto le due, estremamente diverse esperienze del limite vissute da Ulisse e da Penelope:

---

<sup>224</sup> Per un approfondimento: E. Dorlin, *Sexes, genres et sexualités. Introduction à la théorie féministe* PUF, Paris 2008, in particolare il capitolo *Epistémologies féministes*.

<sup>225</sup> *Ivi*, p. 143.

Ritorna sui suoi passi.  
L'esperienza  
del limite per lei  
è l'acqua incollerita della riva-  
per Ulisse lo schianto  
e la fine tremenda  
contro gli scogli, verso la leggenda.<sup>226</sup>

L'esperienza del limite dell'eroe, per Bianca Tarozzi, si conferma essere la morte, la quale lo consegna all'immortalità della narrazione epica e della memoria delle sue gesta. La morte non è solo il limite dell'esperienza dell'individuo, essa è anche sua misura, poiché è la manifestazione della finitezza umana. Dunque l'eroe, che si confronta con la morte, misura la sua grandezza e più sono straordinarie le sue imprese e più è alto il rischio di morte ad esse connesso, più l'eroe dimostra il proprio valore, in quanto ha forzato il limite della sua mortalità.

La morte come limite, anche se è l'occasione per dimostrare il valore dell'eroe, corrisponde innanzitutto al terrore della scomparsa definitiva nel niente. L'epica è proprio la cura di questo male, essa contrasta l'oblio del nulla, combatte la scomparsa dell'uomo nel profondo buio della morte, narrando le memorabili gesta e le straordinarie storie di vita umane. Proprio l'esporsi alle occasioni di morte fanno dell'eroe un immortale, le cui vicende sono degne di essere raccontate.

Ulisse sfida la morte, cifra dell'umana finitezza e misura della grandezza dell'uomo, egli esperisce il limite nelle sue avventure. Ad ognuna di esse la morte è in agguato dietro un futuro ignoto, come possibilità. Ogni volta egli rischia di scomparire nel nulla :

la morte confina il *suo* regno, cosicché essa è sempre presente in quanto sempre sfidata, in quanto misura dell'eccellenza dello sfidante. Perché nel mondo omerico dei mortali, solo la leggenda vince il limite e salva in eterno, ma solo la sfida del limite può farsi leggenda.<sup>227</sup>

L'esperienza del limite di Penelope sarebbe invece la riva del mare, ciò che traccia il confine della sua isola e che si trova a pochi passi da casa sua. Dal mare i rumori delle guerre, i suoni dei luoghi lontani che non ha mai visto, i canti e i pianti di altre donne, risuonano distanti, come echeggi trasportati a lei dal vento. Tutto ciò non la riguarda e non le appartiene: l'apertura del nulla si presenterebbe a lei dunque a qualche metro dalla sua stanza e dal suo telaio.<sup>228</sup> Eppure proprio qui, invece, avviene forse la sua esperienza del limite, non in riva al mare, ma nella sua stanza e davanti al suo telaio, dove ha saputo negare la sua condizione di moglie. Proprio con il suo telaio Penelope

---

<sup>226</sup> B. Tarozzi, *Variazioni sul tema di Penelope (Racconto domestico)* in L. Lanza, *Penelope veneziana (a tre voci)*, Vico Acitillo 124-Poetry Wave, Napoli 2003, p. 5.

<sup>227</sup> A. Cavarero, *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica.*, op. cit, p. 30.

<sup>228</sup> *Ivi*, p 30.



ha aperto un orizzonte di possibilità che non troverà il suo culmine nella morte, ma che si tramanderà forse in altre memorie. “Penelope fa della sua stanza la sua leggenda”<sup>229</sup>, scrive Cavarero.

Non è certo l’obiettivo dell’immortalità a spingere Penelope a confrontarsi con questa inesplorata esperienza, ma un’esigenza imminente, tutta terrena di autonomia. Il limite con cui si mette a confronto Penelope, è simile a quello di Antigone: è quello di un’esistenza marginale, confinata con caparbia da questa, con astuzia da quella, in uno spazio liminale, non riconosciuto, indecifrabile dagli schemi normativi stabilizzati, che contiene in sé la possibilità di un codice altro.

L’esperienza limite di Penelope è quella di non essere moglie mentre aspetta il marito, di non promettersi in sposa né rifiutare la mano a nessuno, di agire senza dar vita ad azioni e di operare senza compiere opere. Cos’è Penelope? Nella sospensione della risposta a questa domanda si apre quello spazio aperto che caratterizza il limite di Penelope e la possibilità di rispondere forse ad un’altra domanda. Questa chiede del suo *chi* e ad essa, solo lei, impenetrabile e sconosciuta ai suoi cari, potrebbe accennare risposta, ad eccezione probabilmente delle sue più fedeli ancelle.

In che senso Penelope si sottragga al *che cosa*, diventa chiaro grazie ad Hannah Arendt. Secondo lei, infatti, il *che cosa* corrisponde ad una serie di classificazioni dell’individuo in categorie generali, in qualità largamente condivise con altri. Il *che cosa*, descrive un carattere e manca necessariamente la specificità propria al singolo. Solitamente, suggerisce Arendt, è più facile trovare il *che cosa* di una persona che il suo *chi*, poiché quest’ultimo è per natura inafferrabile. Infatti l’uomo è solito parlare di cose e persone attraverso delle definizioni, che per significare qualcosa di comprensibile e comunicabile, hanno un carattere di generalità. Quest’ultima appunto, manca alle qualità dell’individuo che lo distinguono per la sua unicità e irripetibilità. Se ciò che fa di una persona unica è proprio ciò che lo caratterizza in modo specifico, questo è anche ciò che non si può definire, ed è appunto ciò che risponde alla domanda che inizia per *chi*. Per questo motivo, sostiene Arendt nel tentativo di spiegare chi sia una persona, finiamo col descrivere invece, *cosa* sia l’individuo in questione.<sup>230</sup>

Tuttavia nel caso di Penelope, la difficoltà risiede propriamente nel definire *che cosa* lei sia, poiché ciò a cui lei si sottrae sono proprio il ruolo che le viene imposto, le categorie che dovrebbero definire la sua posizione e la sua identità sociale.

---

<sup>229</sup> *Ivi*, p. 31.

<sup>230</sup> H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, trad. it., 132.

Come potrebbe Penelope o come potrebbero le sue vicine ancelle rispondere invece alla domanda che chiede *chi* sia questa donna? Secondo Arendt, la rivelazione del *chi*, avviene nel relazionarsi agli altri, attraverso il discorso e le azioni, all'interno di quella realtà che lei chiama "intreccio" della relazioni. Azioni e discorso, intrecciandosi tra loro, situate in un contesto già esistente, danno origine a singole e irripetibili storie di vita. Queste ultime esprimono in modo singolare le identità dei loro protagonisti.<sup>231</sup> Infatti, l'essenza del *chi*, comincia ad esistere soltanto dopo che la morte ha lasciato soltanto la memoria della storia di vita.<sup>232</sup> L'unica e irripetibile identità dell'individuo è, come dice Cavarero, tangibile nella sua storia narrata, essa consiste in una sorta di reificazione di questa identità, la quale, nell'atto dell'agire non è ancora compiuta, ma è costitutivamente aperta.<sup>233</sup>

Bianca Tarozzi immagina che il lavoro giornaliero di tessitura di Penelope, sia in verità un tentativo di scrittura e che le trame che la donna intreccia e disfa di notte stiano a rappresentare una storia che lei è incapace di scrivere. Infatti, si chiede Penelope, di che cosa potrebbe scrivere lei che il mondo non l'ha visto? Scartate le lettere destinate al marito che non saprebbe dove inviare, la donna pensa di scrivere poemi epici o didattici. Tuttavia, si rende ben presto conto quanto sarebbe difficile per lei, poiché di navi e navigazioni non sa nulla, creature straordinarie e luoghi diversi dalla sua Itaca non ne ha mai visti e le imprese eroiche non potrebbe nemmeno immaginarle.

Ma per l'epica non sa abbastanza cose;  
non sa per quale motivo  
una nave di ferro non affonda  
al varo: occorrerebbe  
studiare la questione, navigare,  
seguire un corso "total immersion"  
sopra una vera nave e un vero mare.  
E un poema didattico che includa  
la biologia genetica? Ma lei  
non si sente per quello molto in vena:  
a malapena  
riesce a leggere un articolo di *Science*.  
E poi,  
insegnare che cosa?  
I can't be done.  
Un *epos* deve includere lo scibile  
di un'epoca:  
lei è in ritardo di almeno due millenni  
sullo "know how". D'altronde  
non è tempo di sintesi e sistemi  
anche l'endecasillabo è una muffa.

Non sapere niente se non che questa terra è tonda,  
e solamente per sentito dire...<sup>234</sup>

---

<sup>231</sup> *Ivi*, p. 133-134.

<sup>232</sup> *Ivi*, p. 141.

<sup>233</sup> A. Cavarero, *Tu che mi guardi, ti che mi racconti. Filosofia della narrazione*, op. cit., p.38 e 52.

<sup>234</sup> B. Tarozzi, *Variazioni sul tema di Penelope (Racconto domestico)* in L. Lanza, *Penelope veneziana (a tre voci)*, Vico Acitillo 124-Poetry Wave, Napoli 2003, p. 3-4.

Sbaglia probabilmente, questa Penelope a voler scrivere la storia di un mondo che lei ha negato e che non la riguarda. Il suo tessere non sarà mai adeguato ad esprimere tutto ciò, perché proprio da questa storia, la donna si è sottratta con la sua tela. Potremmo immaginare diversamente, che Penelope tessa le trame della propria storia e costruisca e decostruisca la propria identità. Essa procede a dare una forma al suo *chi*, unico e singolare che sfugge agli schemi interpretativi della grande storia, ma che la sua tela potrà forse mostrare e che le sue ancelle potranno narrare, inaugurando il percorso di una nuova memoria.

### *Liminalità: di donne che non stanno al loro posto*

Penelope, come Antigone, occupa una posizione anomala anche se in modo meno esplicito. Questa interpretazione che vede nell'inganno di Penelope una negazione del suo ruolo di moglie, in realtà viene suggerita da alcune riletture del personaggio, in controcorrente rispetto alla tradizionale immagine di Penelope, ma legittimata dalle ambiguità del comportamento del personaggio omerico. Cavarero propone una lettura, della funzione simbolica del personaggio, esplicitamente volta a ricostruirne un significato con il fine di contribuire alla costituzione di un nuovo ordine simbolico femminile, senza pretendere aderenza alle intenzioni di Omero. In ogni caso, la negazione di Penelope del ruolo di moglie, il suo rifiuto di adottare un comportamento che corrisponda al modello di questo ruolo, non è il frutto di una scelta presa dalla donna che Omero indichi al lettore attraverso qualche dialogo o monologo, né alcun comportamento esplicito del personaggio, il quale, diversamente da Antigone non si espone mai pubblicamente.

Antigone è sovversiva, viola l'editto di Creonte volutamente e ne rivendica il diritto attraverso l'ammissione pubblica di quanto avvenuto. La sua determinazione e il suo carattere ostinato, sono componenti fondamentali che compongono la dimensione tragica della vicenda e il personaggio che Euripide costruisce attorno a questa figura mitologica si distingue per fierezza e dignità fino ad assumere alcuni caratteri dell'eroe, tanto da indurre Hölderlin a parlare di "eroica virtuosità"<sup>235</sup>. Certo, la sua grande impresa rimane vincolata al ruolo femminile della cura del corpo, ma, in questo caso, Antigone, per adempiere al suo compito, si trova a misurarsi con la morte, senza però averlo desiderato, né ambire all'immortalità nella memoria.

Penelope invece, non è esplicitamente ribelle, né caparbia, ma è astuta. Non vi è in alcun modo, nella sua vicenda un confronto con il rischio di morte, né uno scontro diretto con l'autorità. Penelope, anziché scegliere di morire pur di ottenere pubblico riconoscimento, decide di

---

<sup>235</sup> F. Hölderlin, *Sul tragico*, trad. it. di G. Pasquinelli e R. Bodei, Feltrinelli, Milano, 1980, p.77.

intraprendere la strada che farà sopravvivere più a lungo la sua esperienza: quella dell'inganno. Poiché il significato della sua esperienza è radicalmente estraneo agli schemi di riconoscimento legati al potere costituito, quest'ultimo non la riguarda in alcun modo, al punto di non desiderare alcun contatto. La negazione del ruolo di moglie, in Penelope, si manifesta in modo apparentemente silenzioso e intimo. Lei non invade mai la sfera pubblica più di quanto le venga concesso, piuttosto si ritira e occupa lo spazio che le viene attribuito in modo diverso da come dovrebbe. Penelope trasforma la natura del suo lavoro e rinnova il significato della sua presenza in casa.

Il discorso pubblico ad Antigone serve per rivelarsi e per rivendicare la propria sovranità, opponendola a quella di Creonte. Le parole di Penelope dette nella sala dei banchetti, occupata dai proci, in presenza di costoro e del figlio Telemaco, servono al contrario per confondere e dunque per celarsi e proteggere quell'alterità radicale del luogo che lei stessa ha costituito con la complicità delle ancelle.

Butler, sottolinea il valore performativo dei discorsi, e di come questo carattere attivo della parola sia accentuata nella tragedia, in cui il dire è agito, doppiamente, in quanto recitato. L'azione, spiega la studiosa, è indissociabile dalla parola e Sofocle lo sa bene: le maledizioni pronunciate da Edipo contro i figli, in *Edipo a Colono* si sono realizzate e non poteva essere altrimenti, poiché la parola è creativa in un senso letterale, essa è inalienabile dalle azioni e dai fatti. Antigone dunque non potrebbe tacere sulle proprie azioni, i suoi discorsi sono intimamente legati alla sua concreta ribellione.<sup>236</sup> Nell'Antigone di Sofocle, non solo "Parola e azione devono coincidere per essere efficaci"<sup>237</sup>, ma inoltre "Parlare è esistere"<sup>238</sup>, dunque, il silenzio assume il valore di una specie di morte e la menzogna si smentisce sempre nell'avverarsi delle predizioni degli oracoli, portatori il più delle volte di sventure. Nel caso di Penelope, esiste un legame tra i suoi discorsi e le sue azioni, ma si articola in modo diverso, anzi opposto. L'agire della donna, è strettamente legato alle sue parole, poiché la sua posizione esiste e può continuare ad esistere grazie ad un inganno, ma ciò che lei dice non si avvera, al contrario si falsifica. Cavarero, lo scrive in modo molto chiaro in *A più voci*: la parola ha il potere di mascherare. Le parole, intese come *logos* purificato dall'elemento corporeo, possono dire "tutto e il contrario di tutto"<sup>239</sup>.

Il linguaggio, in quanto *logos*, è caratterizzato da un insieme di regole che si basano sul principio di non contraddizione, quest'ultimo, permette di distinguere e di comunicare, e fa del discorso lo strumento principale della politica, anche in quanto, ma non solo, ha il potere di esprimere i

---

<sup>236</sup> J. Butler, *La rivendicazione di Antigone*, trad. it., p. 86.

<sup>237</sup> S. Fornaro, *Antigone storia di un mito*, Carocci, Roma, 2012, p. 23.

<sup>238</sup> *Ivi*, p. 22.

<sup>239</sup> A. Cavarero, *A più voci. Filosofia dell'espressione vocale*, Feltrinelli, Milano, 2003, p. 32.

significati legati all'ordine comunitario. Il linguaggio, infatti, rende l'uomo un essere politico, soprattutto poiché esso è strumento di comunicazione, e su di esso si costruiscono le relazioni. La parola in se stessa rispetta le leggi logiche, ma paradossalmente può portare in sé la contraddizione che le permette di celare colui che la pronuncia, non tanto violando il principio di coerenza interna, ma alterando il suo rapporto con il mondo corporeo. A rivelare, al contrario è la voce. Il suono che esce dalle nostre corde vocali ci rivela inevitabilmente, poiché fa parte della nostra corporea e inconfondibile unicità.<sup>240</sup>

L'astuzia di Penelope consiste anche nell'utilizzare la parola per mascherare; nascondere ha per lei il significato di proteggere e preservare la propria alterità. Che la sua voce possa rivelare la verità, noi non lo sappiamo, possiamo immaginarlo. In questo caso, la rivelazione vocale sarebbe stata traditrice, poiché l'identità unica e irripetibile che nel corpo di Penelope si manifesta e che l'abile tessitrice sta costruendo, tessendo le trame della sua storia, per sopravvivere ha bisogno di nascondimento. Forse avrebbe dovuto imparare qualcosa Ulisse sul valore della vocalità, lui che ha sentito le Sirene onniscenti cantare e con il canto rivelare terribili verità, e invece, proprio in seguito all'incontro con loro, ha imparato ad ignorarla, per paura di perdersi. L'eroe è infatti impegnato a ristabilire i rapporti di potere e alla moglie non presta attenzione che in funzione di questo. Ciò ha paradossalmente aiutato Penelope a celarsi meglio, poiché lei agisce secondo una logica totalmente estranea a quella del potere che Ulisse rappresenta e che in lui si realizza. A quest'ultimo, che ha saputo dominare ninfe, streghe e sirene, la moglie rimane un enigma insolubile e indecifrabile, egli si ritrova impotente di fronte a lei.

L'essere altro e la propria posizione marginale, rispetto al sistema politico e di potere, si esprimono in Penelope e Antigone in due maniere molto diverse. Antigone, usa lo strumento politico del discorso, invadendo con uno scontro frontale la sfera pubblica, ed assimilandone i mezzi comunicativi. Come abbiamo visto, sotto la guida di Butler, lei si appropria dello strumento linguistico di Creonte, o, detto più chiaramente, parla come un uomo che rivendica la propria sovranità. La pretesa di un riconoscimento legale del rapporto di parentela con il fratello è talmente potente che essa non può coesistere con il codice vigente, per questo vi si oppone in modo frontale ed assimilandone i mezzi. Le due leggi, pur intrecciandosi rimangono due alternative assolute e in ciò consiste la negazione radicale: due codici si oppongono ed uno non può sopravvivere fintanto che l'altro vige. Ecco perché Antigone è costretta a misurarsi con la morte, se la sua posizione non viene riconosciuta, non solo non le rimane che la morte, ma è come se lei fosse morta già da sempre, almeno come individuo e soggetto di diritto. Da qui la sua marginalità estrema, della quale,

---

<sup>240</sup> *Ivi*, p. 204-205-206.

il potenziale sovversivo, come abbiamo visto, risiede nell'intrattenere comunque un legame con lo statuto vigente, in quanto bandita<sup>241</sup> da esso e in quanto per opporsi ad esso Antigone si appropria delle sue armi. In questa sua esperienza del limite, Antigone "è l'occasione per un nuovo campo dell'umano", ci dice Butler,<sup>242</sup> ovvero in lei vive in potenza una costituzione non ancora costituita. Il potere di Antigone risiede dunque in quella possibilità che non ha visto ancora attuazione, ma che consiste nell'apertura dell'orizzonte del possibile che fa vacillare l'attuale. Per avere efficacia, essa ha bisogno di venire alla luce rischiando di non realizzarsi e di rimanere solo potenziale.

Per Penelope le cose stanno altrimenti. La donna utilizza il discorso, ma nel suo caso, le parole non assumono mai una valenza esplicitamente politica, al contrario mantengono l'aspetto delle parole di una madre apprensiva e premurosa, di una moglie fedele o di donna vanitosa, ma sempre saggia. Penelope non rivendica alcuna sovranità e non parla "come un uomo", nel senso che non espone il desiderio di ottenere pubblicamente alcun riconoscimento politico e quando il figlio la rimprovera per essersi spinta oltre nel discorso, lei ritorna obbediente al telaio, a differenza di Antigone, la quale, spesso associata ad un maschio da Creonte, non si tira indietro. L'alterità di Penelope si mantiene tale, perché i suoi strumenti di confronto sono diversi da quelli del sistema del potere. Il suo spazio, può convivere con quello definito dal codice vigente, poiché nel suo interno, il potere di quest'ultimo è vanificato, svuotato. Non c'è dunque bisogno per Penelope di esporsi ad uno scontro frontale, ma piuttosto di sottrarsi ad una realtà che lei nega e non riconosce. In questo caso, l'esperienza di Penelope, trova la sua potenza nel fatto di essere un'alternativa in atto, ma essendo la sua attualità contemporanea a ciò a cui si oppone, per mantenere questo statuto, ha bisogno di erigere una distanza di protezione. Potremmo vedere in Antigone una sovversiva e in Penelope una resistente, laddove la posizione di marginalità articola il proprio rapporto alla dimensione del codice costituito in modo completamente diverso.

---

<sup>241</sup> Per un approfondimento sul tema del legame tra la legge e quanto viene da essa bandito: G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 2005. Qui il filosofo definisce la condizione del bando come: << zona di indiscernibilità fra *nòmos* e *physis*, in cui il legame statutale, avendo la forma del bando, è già sempre anche non-statalità e pseudonatura, e la natura si presenta già sempre come *nòmos* e stato di eccezione.>>(p122). Il bando è dunque una condizione che si pone al limite tra legge e stato di natura e che trascende il confine dell'una verso l'altro e viceversa, in questo modo viene costituito e mantenuto un legame, tra le due sfere contraddittorie ed opposte. <<Il bando è essenzialmente il potere di rimettere qualcosa a se stesso, cioè il potere di mantenersi in relazione con un irrelato presupposto>> (p. 123) e ancora: << Più intima di ogni interiorità e più esterna di ogni estraneità è, nella città, la bandita della vita sacra >>(ibidem). Tale relazione, che consiste nella<<zona di indifferenza>>, è <<la relazione politica originaria>> (ibidem). Questa posizione liminale è un elemento che accomuna il sovrano e il bandito, infatti: <<Il bando è propriamente la forza, insieme attrattiva e repulsiva, che lega i due poli dell'eccezione sovrana: la nuda vita e il potere, l'*homo sacer* e il sovrano>>. Forse proprio questa vicinanza tra le due figure opposte del sovrano e del bandito, le quali sono posizionate entrambe nel luogo della relazione politica originaria, ovvero quella in cui la sovranità si afferma, fa di colui che è bandito un potenziale portatore di un'altra relazione di potere e di un'altra norma, poiché anche costui si colloca in quel luogo originario di indeterminatezza, in cui un'altra sovranità potrebbe costituirsi.

<sup>242</sup> J. Butler, *La rivendicazione di Antigone*, trad. it, 2003, p. 112.

Cavarero, suggerisce che Penelope conservi per sé un luogo estraneo all'ordine simbolico patriarcale, in cui lei possa affermarsi come donna, senza assumere il ruolo di moglie.<sup>243</sup> La sua posizione è liminale in tempo potenzialmente indefinito: rimanendo fedele ad Ulisse e ingannando i proci, disfacendo la tela che di giorno tesse, lei può essere moglie di nessuno, o meglio, può non essere moglie. Penelope, dice Cavarero, è esattamente questo fare e disfare; la fine di questo lavoro, è la fine di Penelope stessa e di quanto lei rappresenta. Secondo la filosofa, in altre parole, l'attesa della moglie è in realtà un'occasione per non essere moglie. Si potrebbe immaginare che il ricordo di Ulisse si sia affievolito e forse che anche il desiderio di riaverlo con sé non sia altro che un ricordo lontano. Penelope non sa nulla delle sue grandi imprese e le gesta eroiche del marito non la riguardano<sup>244</sup>, lei vive lo spazio da lei stessa concepito: quello della tessitura e del disfacimento, quello estraneo ad ogni posizione socialmente definita e che non soddisfa i criteri che distinguono il ruolo di genere. Perché infondo il sudario per il suocero non è che una scusa, per non dare una risposta ai proci e lei non ha alcuna intenzione di terminarlo. Delle ricchezze del figlio, Penelope non si preoccupa come dovrebbe fare una madre e attende il marito solo per non sposare qualche altro pretendente. D'altra parte preferisce tenere i proci nella sua casa e illuderli fin che può, poiché, rinunciare al loro corteggiamento e alla possibilità di un nuovo matrimonio, sarebbe forse come scegliere di essere la moglie fedele di un uomo lontano, oppure la vedova di un eroe caduto. Penelope non è né moglie, né madre premurosa, né futura sposa onesta, né vedova.

Questa situazione le permette di conservare per sé quel luogo separato, in cui lei appartiene a se stessa, dice Cavarero.<sup>245</sup> Quel luogo che altrimenti non avrebbe, poiché dovrebbe occupare un posto, attribuitole da un codice, che non è il suo, confinata nell'ombra a cui è destinata ogni esistenza secondaria rispetto alla storia di grandi gesta. Questa determinerebbe la sua sorte, ma al contempo la escluderebbe. Ad essa invece la donna, decide di sottrarsi a modo proprio, senza appartenere e senza riconoscerla. Penelope ha una sua storia, quella delle trame che lei stessa tesse, che lei stessa disfa. La sua storia è disegnata in una tela con la quale inganna e protegge, tradisce e difende. A questa tela Penelope è costretta dall'ordine patriarcale, incarnato dal suo stesso figlio che ancora giovane, ma già padrone, le impone spesso di rientrare nelle sue stanze. In questo modo il ragazzo la invita ad occuparsi con faccende da donne, poiché alle discussioni ci pensano gli uomini.

Telemaco: "Torna nelle tue stanze, bada alle tue cose, al fuso e la telaio e ordina alle ancelle di pensare al lavoro. Agli uomini sono riservati i discorsi, a tutti, ma a me soprattutto che in questa casa regno e comando" Tornò nelle sue stanze la donna, stupita, serbando nel cuore la sagge parole del figlio"<sup>246</sup>

---

<sup>243</sup> A. Cavarero, *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*, op. cit., p. 21.

<sup>244</sup> *Ivi*, p. 22.

<sup>245</sup> *Ibidem*.

<sup>246</sup> Omero, *Odissea*, trad. it., p. 14.

Eppure la madre, proprio nelle stanze in cui viene reclusa e con il telaio a cui viene costretta, si sottrae a quel ruolo che dovrebbe occupare. Confinata dietro le quinte del grande sipario, lei trasforma il retroscena in un luogo impenetrabile<sup>247</sup> per gli attori che vivono il palcoscenico. Penelope, così facendo, si sottrae alla norma stabilita, infatti al telaio non produce panni, sottolinea Cavarero, non è fedele ad altri che a se stessa e alle ancelle, non difende altro che la sua, la loro nuova dimora. Qui, in questo spazio intoccabile, Penelope si ricostruisce, disegna i tratti aperti della sua identità, si riscopre, riappropriandosi del proprio corpo, delle proprie mani abili e della propria astuzia. Il disfare di Penelope è ciò che vanifica la sua presenza nelle stanze, il tessere giornaliero infatti, cambia di significato alla luce del lavoro di disfacimento notturno, da lei compiuto all'insaputa degli uomini che occupano la casa. Penelope non è produttiva e non si prende cura dei familiari, per appropriarsi invece del suo tempo, del suo spazio. Nel frattempo i proci aspettano invano, loro perdono davvero il loro tempo, credendo di agire secondo il proprio interesse, convinti di impegnarsi in un fronte che spetta agli uomini, quello della conquista del potere. Essi sono persuasi di rivaleggiare per concludere un affare, quello del matrimonio. Invece spenderanno gli ultimi anni della loro vita a bere e mangiare come bestie: “Penelope sottrae loro il dominio della reggia e il dominio di una regina diventata moglie, lasciando che il maschile affaccendarsi per la conquista del trono regni inutilmente ad Itaca.”<sup>248</sup>

Nel frattempo Telemaco è impotente e Ulisse lontano. Quest'ultimo però tornerà per riaffermare la propria posizione, ponendo fine, almeno momentaneamente, all'esperienza di autonomia di Penelope.

### *Tra apparire e nascondimento*

Penelope continua a vivere la sfera privata, domestica della vita, tradizionalmente adibita a rispondere ai bisogni del corpo e a offrire le cure ai componenti della famiglia. Per questo motivo, tale dimensione di esistenza, veniva associata dai greci, all'ambito della necessità, intesa come il condizionamento materiale della carne, la quale richiede in continuazione di essere sostenuta, per essere mantenuta vivente. Come abbiamo visto tutto ciò che è legato alla vita, è precario, è soggetto è perire e necessita di cura per mantenere una certa stabilità. Gli obblighi domestici della moglie e della madre, corrispondono al compito delle donne di far sopravvivere gli uomini della casa non tanto come individui quanto come membri della specie, generando figli e prendendosi cura di loro e del marito. Quest'attività, abbassava la donna ad una dimensione di vita gerarchicamente inferiore

---

<sup>247</sup> A. Cavarero, *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*, op. cit., p. 23.

<sup>248</sup> *Ivi*, p. 26.



e meno umana, poiché essa non poteva partecipare della libertà che distingueva l'uomo dagli altri animali, nonostante, adempiendo al suo dovere e sgravando l'uomo dal peso della cura del corpo, gli forniva anche la condizione indispensabile perché costui si realizzasse come individuo nella sfera politica, spazio della libertà. Quest'ultima, contrapposta alla mera necessità, si realizzava nelle attività pubbliche della *polis*, in cui gli uomini erano liberi perché non erano soggetti alle necessità dettate dalla vita.

Il dominio della *polis*, al contrario era la sfera della libertà, e se c'era una relazione tra queste due sfere, il controllo delle necessità della vita nella sfera domestica, era evidentemente il presupposto della libertà della *polis*<sup>249</sup>

La politica, come abbiamo visto, constava di azioni e discorsi, che trovavano la loro dimensione nella parte condivisa del mondo, nell'interazione e nell'apparire, essa è la “scena di esibizione interattiva”<sup>250</sup>. La pubblicità dell'agire e del parlare, dava all'esistenza dell'individuo un senso compiuto, dal quale erano escluse donne e schiavi. L'individuo, per essere tale, aveva bisogno infatti di mostrarsi e di dimostrare il proprio valore, al fine di poter essere riconosciuto in questo mondo comune. Ciò che veniva esposto alla dimensione pubblica della vita era ciò che meritava di apparire, di essere mostrato e, infine, ricordato, mentre le attività che occupavano la sfera privata non erano considerate degne di essere viste, né di essere mantenute vive nel ricordo, venivano invece assorbite dal flusso rapido e fuggevole della vita, di cui erano destinate ad inseguire il perpetuo ripresentarsi dei bisogni.<sup>251</sup>

Penelope, dunque, in quanto moglie e tessitrice, svolge un'attività che non è degna di essere esposta all'apparire del mondo comune e questo d'altro canto le permette di avere uno spazio d'agire protetto dagli sguardi di chi non appartiene a questo suo mondo. Infatti, come abbiamo visto, lei in quel luogo intimo e privato a cui viene costretta, non svolge il suo compito come dovrebbe, come tutti si aspettano. Penelope, mantiene al contempo un legame con la sua posizione iniziale, da cui non si è completamente separata. Infatti, la donna, deve la fiducia che gli altri ripongono in lei, e che le sarà indispensabile affinché l'inganno della tela sia efficace, alle sue effettive qualità femminili. La saggezza materna e l'abilità di tessitrice le appartengono davvero, sono importanti qualità conquistate nel corso della sua storia di donna, radicata in una tradizione che ha separato il femminile dal maschile secondo lo schema della divisione tra il domestico e il pubblico.

---

<sup>249</sup> H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, trad. it., p. 23.

<sup>250</sup> A. Cavarero, *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*, op. cit., p. 34.

<sup>251</sup> H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, trad. it., p.18-27.

Cavarero, in questo senso, sottolinea più volte il fatto che Penelope è innanzitutto tessitrice, anche se di notte disfa, l'abilità delle sue mani consiste soprattutto nel tessere tele meravigliose: "Se nella memoria omerica, disfaceva ciò che aveva tessuto, era per confinare il luogo e il tempo suo, sottraendoli agli eventi che in un ordine simbolico non suo cercavano di risucchiarla"<sup>252</sup>

Penelope dunque, separa il suo spazio, occupando i luoghi che la tradizione le assegna, ma risignificandoli e svolgendo le medesime attività che le competono, ma attribuendo ad esse un senso diverso, vanificando di conseguenza l'effetto che il potere maschile dovrebbe esercitare su di lei. La sua esperienza di autonomia è attuale e resiste a condizione della sua separazione radicale e del suo nascondimento dal mondo del potere politico che è il mondo del marito, dei figli e dei proci.

La sua condizione, come abbiamo visto è una situazione liminale, poiché Penelope, che per essere integrata nella società e per appartenere all'*oikos* di Ulisse, deve essere moglie, proprio a questo ruolo riesce a sottrarsi, ma occupandone la sfera spaziale. In questo spazio indecifrabile, non codificato, le possibilità di costruirsi e di scoprirsi vengono aperte e moltiplicate e Penelope che si sottrae al *che cosa* della moglie, apre la strada della ricerca del *chi*.

La condizione alternativa rispetto al codice vigente che Penelope crea, non è soltanto potenziale, è attuale, poiché lei fa effettivamente esperienza di appartenenza e consapevolezza di sé non come moglie, ma come donna e come Penelope, nella sua singolare unicità. La donna si è sottratta ad un ruolo impostole, dandosi l'occasione di autodeterminarsi. Tuttavia, per garantire il permanere di tale situazione, questa necessita di non apparire, di non affacciarsi alla luce del sole. Riuscirà a cercare e a scoprire chi è senza esporsi all'apparire?

Nel bisogno di celarsi risiede il punto debole di questa esperienza. Penelope è esposta al rischio che qualcuno la scopra, infatti quando un'ancella la tradirà e l'inganno sarà svelato, parte della sua posizione verrà perduta. Inoltre, il pericolo più grande consiste nel ritorno del marito, il quale, ripristinando il proprio potere di fronte ai proci e la propria posizione sovrana all'interno della casa, ristabilirà anche la posizione muliebre di Penelope. Penelope, prima che ciò accada vanifica effettivamente il potere maschile esercitato su di lei, ma non rivendica alcuna sovranità su se stessa, né richiede che la sua autonomia venga riconosciuta legalmente. Non essendo stata la sua posizione mai riconosciuta da nessuno, la donna di fronte al marito ritornerà ad essere sua moglie a tutti gli effetti.

---

<sup>252</sup> A. Cavarero, *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*, op. cit., p. 38.

Penelope, in questo senso, non cerca un capovolgimento delle relazioni di potere che si sono instaurate nella casa, né cerca di porsi personalmente a capo della guida di Itaca. La tessitrice, sembra piuttosto cogliere un'occasione di instabilità di potere per contribuire alla sua sospensione e alla sua vanificazione, per creare la condizione della propria esperienza di autonomia. Il potere infatti, per attuarsi, ha bisogno di riconoscimento, senza il quale si dissolve nell'insignificanza e nell'inefficienza, poiché esso si instaura all'interno della dimensione umana intersoggettiva, che si fonda sulle relazioni. Il potere non può essere ontologicamente fissato come una qualità o uno stato di fatto, ma ha bisogno di essere sostenuto da un sistema relazionale, il quale si mantiene in equilibrio secondo le forme di riconoscimento reciproco. Dunque Penelope non rivendicando alcuna sovranità, non assume alcun potere, poiché per farlo dovrebbe esporre pubblicamente la propria posizione e pretenderne un riconoscimento pubblico. D'altro canto, lei medesima non riconosce il potere, già debole, che dovrebbe assoggettarla e in questo modo se ne sottrae, lo svuota.

Il potere esiste nella sua esposizione all'apparire e laddove non solo le azioni, ma anche i discorsi lo sostengono, scrive Arendt, esso è attuato "dove le parole non sono usate per nascondere le intenzioni, ma per rivelare realtà, e i gesti non sono usati per violare e distruggere, ma per stabilire relazioni e creare nuove realtà."<sup>253</sup>

Penelope crea oltre a distruggere, poiché fonda la condizione per vivere nuove realtà e radica le relazioni che la legano alle sue ancelle complici, ma di fronte al potere, il suo atto è prevalentemente negativo. Infatti è proprio nel disfare notturno che guadagna lo spazio e il tempo per costruire una nuova condizione di vita, svuotano di senso l'autorità che gli uomini della casa esercitano su di lei.

Tuttavia, se a conferire potere è anche il fare esperienze del mondo comune, come sostiene Arendt, al contrario, l'alienazione dal mondo induce all'impotenza: "E chiunque per qualsiasi ragione, si isola e non partecipa assieme a questo essere-insieme perde potere e rimane impotente, per grande che sia la sua forza e per quanto valide le sue ragioni"<sup>254</sup>. Penelope, abbiamo constatato, non è interessata al potere, ciò che resta in sospeso è se la sua alienazione all'apparire, fa della sua esperienza un'esperienza impotente di fronte al codice vigente. In altre parole, cosa, in quale misura e in quale direzione la donna, di fronte alla norma a cui si sottrae, può?

La sua condizione, abbiamo visto, è attuale, ed essa vive della sospensione e dello svuotamento di un potere, ma senza produrre un visibile mutamento delle strutture relazionali di genere e celandosi

---

<sup>253</sup> H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, trad. it., p.146.

<sup>254</sup> *Ivi*, p. 148.

dietro una realtà che appare immutata. Cos'è più reale? L'immutabilità dei rapporti che appare o la nuova condizione che si nasconde nello spazio d'ombra sottratto alla luce di questo apparire? Lo stato attuale dell'esperienza di emancipazione dal dominio di Penelope, basta per attribuirle lo statuto di realtà in senso pieno? Anche in merito al rapporto tra la realtà e l'esporsi alla visibilità ci viene in soccorso Hannah Arendt. Quest'ultima sostiene infatti, che a costituire la realtà è ciò che appare, in quanto esso viene visto, udito e percepito da altri oltre che da noi stessi, i quali ci forniscono una più solida certezza in merito all'esistente: "tutto ciò che manca di questa possibilità di apparire viene e passa come un sogno, intimamente ed esclusivamente proprio, ma privo di realtà."<sup>255</sup> La pensatrice non nega l'esistenza di esperienze vissute privatamente, tantomeno il fatto che queste possano raggiungere livelli di intensità molto alta. Tuttavia il loro grado di realtà viene rinforzato dal fatto che esse possano essere condivise con altri e nella misura in cui gli altri possano comprenderle o riconoscerle: "La presenza di altri che vedono ciò che vediamo e odono ciò che udiamo ci assicura della realtà del mondo e di noi stessi"<sup>256</sup>

Questo elemento è per lei così importante, al punto di sostenere che le esperienze di intensissimo dolore, pur essendo vissute pienamente e in modo totalizzante, assumendo una dimensione intima, proprio per il fatto di essere difficilmente comunicabili, ci privano del rapporto con la realtà, infatti, aggiunge, possiamo dimenticarle prima di altre esperienze meno intense, ma condivise.<sup>257</sup> Ecco perché il dolore, secondo Arendt, non appare, almeno non in questo senso di apparire che presuppone la condivisione e la comunicabilità ed esso per questo motivo, segna il confine tra una specie di morte e la vita come "essere tra gli uomini"<sup>258</sup>. In altre parole, il non apparire nella dimensione pubblica, o comune, consiste in una sorta di morte, o per lo meno appartiene ad un livello di realtà che per quanto possa essere intenso non è pieno.

Poiché la nostra sensibilità nei confronti della realtà si fonda soprattutto sull'apparire e quindi sull'esistenza di una sfera pubblica in cui le cose possono emergere dall'oscurità di un'esistenza protetta, anche la penombra che rischierà le nostre vite private e intime deriva in ultima analisi dalla luce molto più aspra della sfera pubblica. Tuttavia vi sono moltissime cose che non possono sopportare la luce intensa e implacabile della presenza costante di altri sulla scena pubblica;<sup>259</sup>

La dimensione oggettiva delle cose del mondo è garantita dal fatto che una pluralità di persone le esperiscono e le percepiscono, non soltanto perché in questo modo ciascuno può essere rassicurato dagli altri della loro esistenza, ma anche per la pluralità di posizioni in cui il mondo viene occupato. Ovvero, ciascuno vede il mondo da una prospettiva diversa, ciascuno percepisce il mondo comune

---

<sup>255</sup> *Ivi*, p. 146.

<sup>256</sup> *Ivi*, p. 37.

<sup>257</sup> *Ibidem*.

<sup>258</sup> *Ivi*, p. 38.

<sup>259</sup> *Ivi*, p. 38.

dalla propria collocazione e attraverso la comunicazione in un certo senso offre agli altri i propri occhi, le proprie orecchie, le proprie mani, contribuendo a costituire la complessità del mondo che tutti viviamo.

La sfera privata, secondo i greci, sostiene Arendt, era una dimensione umana di privazione, nel senso della rinuncia a vivere il mondo reale, se per reale si intende il mondo comune in quanto condivisibile. Chi spendeva la propria vita nella sfera intima della casa, non era pienamente umano e rinunciava, oltre alla realtà, anche a dimostrare il proprio valore individuale nello spazio dell'apparire. In un certo senso, se tanto più l'esistenza di qualcosa appare ed è condivisa, tanto più essa è reale, chi è escluso da questa dimensione di esistenza, non viene privato solamente della realtà del mondo comune, ma anche di quella della propria singolare esistenza. Penelope, da questo punto di vista, rimane in quella specie di morte in cui consiste il non apparire.

La donna, si trova a realizzare concretamente una forma anormale e indecifrabile di esperienza, la quale si inserisce in una posizione ambigua rispetto al codice vigente, poiché altera le relazioni di potere senza capovolgerle, ma svuotando di senso il potere costituito stesso e celandosi dietro la maschera di una posizione conforme alla norma.

L'esigenza di Penelope di sottrarsi alla violenza del pubblico, non mette necessariamente in discussione la qualità dell'esperienza di Penelope in termine di giudizio di valore. Arendt, stessa rileva che non tutto ciò che non è destinato ad esporsi all'apparire del pubblico, è indegno di esistere, al contrario vi sono cose della vita molto nobili, le quali per sopravvivere, necessitano della protezione dell'intimità della casa. Un esempio di queste cose, è l'amore, il quale nel momento in cui viene esposto alla luce dell'apparire, si spegne.<sup>260</sup>

Tuttavia è lecito chiedersi, se da un punto di vista della possibile messa in questione del codice normativo vigente e della struttura del potere costituito, il nascondimento, non sia un elemento che riduce il potenziale trasformatore medesimo o le possibilità di efficacia della nuova Penelope. L'ombra dell'intimità della casa, infatti costringe anche alla privazione di riconoscimento di un'esperienza potenzialmente trasformatrice. Se è vero che il potere necessita di riconoscimento, forse anche la sua messa in questione lo esige. L'autonomia di Penelope, ottenuta attraverso la negazione di un ruolo e dell'assoggettamento ad una autorità che quest'ultimo comporta, attraverso il mancato riconoscimento di una forma di sovranità la quale viene meno, è tale anche se, lei medesima non viene riconosciuta da chi ufficialmente domina?

---

<sup>260</sup> H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, trad. it., p. 18-38.

In una certa misura, anche Penelope vive una dimensione relazionale di reciproco riconoscimento che può essere paragonata a quella dell'apparire e alla dimensione pubblica dell'agire politico. Si tratta della condivisione della sua esperienza con le fidate ancelle, con le quali intrattiene una relazione di complicità e di fiducia. In che misura questa dimensione assume il valore della scena politica nel senso di Arendt, ovvero dell'interazione e della condivisione?

Cavarero, ci suggerisce che il transito dalla dimensione intima e privata a quella dell'agire politico consiste nel "passaggio, alla forma relativamente stabile ed organizzata del gruppo, di un'abitudine assai diffusa nella quotidianità del rapporto fra amiche"<sup>261</sup>. In questo caso, la filosofa, si riferisce all'abitudine dell'autonarrazione, che se è in partenza una pratica abituale tra amiche, che ha luogo nell'intimità del quotidiano, nel momento in cui essa si esprime in una scena "condivisa e interagente"<sup>262</sup>, assume valore politico.

Possiamo immaginare al gruppo di ancelle, come ad una sorta di gruppo strutturato e organizzato, per sostenere e proteggere l'inganno della tela, tuttavia l'elemento che manca è l'impulso espositivo che spinge ad esibire il proprio sé, il quale caratterizza la natura dell'autonarrazione di cui parla Cavarero e al contempo, dell'azione secondo Arendt. Penelope si dedica, nella tessitura della sua nuova condizione di esistenza e della sua storia, alla ricerca del proprio *chi*, e tuttavia, nulla indica che in lei vi sia anche un desiderio di esporre questo *chi* alla scena interattiva esterna alla propria stanza. Il *chi*, però assume maggiore consistenza reale nella sua esposizione. In che misura esiste quel *chi* che per esistere non può esporsi?

L'impulso all'esibizione è ciò che spinge ad addentrarsi nella dimensione politica dell'interazione, in quanto costitutivamente pubblica; essa infatti, coincide con l'apertura del mondo che si mostra nell'apparire. Questo impulso detta la continuità tra l'azione dell'eroe e quella del cittadino. L'eroe tende ad autorivelarsi nelle proprie azioni, e per Arendt, per questo motivo, egli rappresenta in un certo senso l'antenato del cittadino o dell'uomo politicamente impegnato.

Per Arendt, infatti, l'eroe diviene il prototipo dell'azione per l'antichità greca: quella stessa azione esibitiva che passa a caratterizzare lo spirito agonistico della *polis* democratica. Il passaggio dall'eroe omerico al cittadino della *polis* è coerente e diretto. In ambedue si manifesta una pulsione autoesibitiva che trova, anzi crea spazi adeguati, ossia spazi interattivi, alla propria espressione. Per l'eroe tale spazio è la piana di Troia, dove egli mostra ai suoi simili *chi* è con atti e parole. Per il cittadino esso è invece l'*agorà*, la piazza al centro della *polis*.<sup>263</sup>

---

<sup>261</sup> A. Cavarero, *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*, op. cit. p. 80.

<sup>262</sup> *Ibidem*.

<sup>263</sup> A. Cavarero, *Tu che mi guardi, ti che mi racconti. Filosofia della narrazione*, op. cit., p. 35.

Cavarero valorizza di Penelope il suo impegno nel costruirsi uno spazio separato ed impenetrabile in cui appartenersi e riscrivere il proprio senso, tuttavia non prende in considerazione il limite che rivela la sua esperienza in quanto vive senza rivelarsi, senza rivendicare nulla. A Penelope e alle ancelle, che pur condividono internamente la loro condizione e creano un proprio spazio di interazione, questo impulso di autorivelazione manca, poiché al contrario, la loro dimora, per vivere, ha bisogno di celarsi. Questo le mantiene inevitabilmente estranee al mondo della politica e dell'apparire, o almeno contiene la loro possibilità di apparire in un contesto limitato. Tuttavia, in questo limite, il valore di cui la loro esperienza è portatrice, non viene dissolto completamente, inoltre la nuova condizione che queste donne vivono, rimane in una certa misura legata al mondo esterno che al contempo escludono e negano.

Che relazione intrattiene l'esperienza di Penelope e delle ancelle con la dimensione dell'apparire della vita umana? Penelope è capace di mostrare la possibilità reale di un modo inattuale di vita, che perturba e viola il codice vigente. Il suo concreto potenziale trasformatore, in altre parole, consiste nella dimostrazione concreta dell'attuabilità dell'inattuale, a partire dall'attuale. Questo non significa che quanto realizzato da Penelope e dalle ancelle rappresenti una esperienza di affrancamento compiuta, realizzata, al contrario, il loro esempio rimane parziale e incompleto e tuttavia pur sempre concreto. La trasformazione della loro condizione iniziale, non concerne solamente la sfera del privato, ma anche quella dell'apparire del mondo comune, nella misura in cui, anche ciò che vive in quest'ultima, viene per così dire intaccato, svilito e cambia di segno di fronte a quanto avviene nella stanza del telaio.

Il contenuto stesso della sua esperienza, ovvero ciò che essa concretizza, ciò che Penelope invero, per lei e le ancelle, rappresenta indubitabilmente un elemento di notevole valore dal punto di vista della dimensione politica dell'agire, poiché in essa vivono elementi che confliggono con le norme costituite del mondo comune. Quest'ultimo infatti, non prevede che le donne tessano senza produrre panni, né che prendano un'iniziativa autonomamente, ancor meno che si sottraggano al ruolo di moglie e neppure che risultino impermeabili alle sollecitazioni provenienti da uomini potenti e alle istanze delle norme sociali, le quali le spingono a comportarsi conformemente ad un *che cosa*, prima di cercare il proprio *chi*.

L'esperienza di Penelope, è infine un'esperienza limite, la quale si pone in una zona transitiva rispetto a tutte le divisioni che la storia del pensiero occidentale ci ha lasciato: quella tra dominato e sovrano, tra corpo e anima, tra l'attività pratica e il pensiero e anche tra vita e morte. Per questo motivo, Cavarero scorge in essa il potenziale di modificare non solo quel codice patriarcale che suo

marito Ulisse, i proci e il figlio Telemaco rappresentano, ma anche una tradizione di pensiero che si è affermata come maschile.

Penelope è appunto tessitrice, e ora forse, per merito di Platone, sappiamo cosa continuò a tessere, con le ancelle, quando l'evento ultimo si compì per mare lasciandola quieta nell'esperienza del limite che tracciava la sua esperienza. Continuò a tessere quell'inezia singolare di corpo e pensiero che già nella sua *metis* si era manifestata, quella realtà dove vivere è soprattutto nascere, e poi, solo alla fine anche morire<sup>264</sup>

---

<sup>264</sup> A. Cavarero, *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica.*, op. cit. p.38.



## II. Cercare la madre, ritrovare la vita

### 1. Demetra, la madre dall'aspetto mutevole

Eva vide un branco di scimmie grosse, agili e vivaci. Si dondolavano sui rami.

Sentì gli occhi inumidirsi. Quante cose aveva perso! pensò. Akliya si staccò dalla mano di sua madre, ma prima di lasciarla andare, Eva si chinò e la strinse forte al seno. Ricordati di me Akliya, le disse, ricorda tutto ciò che hai vissuto. Un giorno parlerai ancora.

Gioconda Belli, *L'infinito nel palmo della mano*

#### *Il mito di Demetra: del generare rubato e delle sue manifestazioni perdute*

Demetra, la dea del grano, divinità simbolicamente associata alla maternità e alla fertilità, rappresenta la potenza generatrice e il segreto della nascita, la forza spontanea e inafferrabile della vita rigogliosa che sempre germoglia. Come la definisce Delfina Luisardi, Demetra è la dea gaia, che con i suoi doni, quelli della terra fertile, rende gli uomini felici e dà loro la possibilità di vivere, ma che al contempo tutto può loro negare. Demetra è la dea dell'amore spensierato e gioioso, libero dai vincoli sociali e dal peso di ogni costrizione e condizionamento, ma è anche la dea della furia incontenibile che si manifesta nella privazione del nascere.<sup>265</sup> Adriana Cavarero, dedica a questa antichissima figura, un capitolo in *Nonostante Platone*, in cui indaga sull'origine della tradizione filosofica, da lei rintracciata nella metafisica platonica, che pone al centro del pensiero, come principio fondatore, la morte al posto della vita: "L'ordine dei padri reclama divinità maschili a proprie figure simboliche regolatrici, e, sintomaticamente, non più la nascita, bensì la morte ne è il paradigma fondante."<sup>266</sup>

Demetra, direbbe Cavarero, è stata espropriata del suo potere di generare, dal momento in cui fu considerata non più come la detentrica esclusiva del segreto della vita, capace di trasmetterlo alla terra e agli uomini a propria discrezione, ma come colei che nutre e che si prende cura del vivente, nel senso dell'adempimento del dovere materno, in opposizione alla precedente manifestazione di un potere creativo. La dea smetterebbe così di generare attivamente secondo la propria spontanea creatività, per diventare passiva recettrice e nutrice.

Cavarero, per descrivere questo passaggio, cita le parole del *Cratilo* di Platone, con cui egli spiega l'etimologia del nome della dea, attraverso la metafora del nutrimento. Secondo Platone, infatti, Demetra si chiama così, poiché nutre come una madre (*meter*). In questo modo, il filosofo, sostiene

<sup>265</sup> D. Luisardi Sassi, *Demetra e il figlio della regina*, in Diotima, *L'ombra della madre*, Liguori, Napoli, 2007, p. 138.

<sup>266</sup> A. Cavarero, *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*. op. cit., p. 66.

Cavarero, priva Demetra della sua potenza generatrice, per fare di lei una mera tutrice della vita biologica:

Nel gioco etimologico di Platone questo significato originario si è dunque già perso: qui la madre è nutritiva, dà il cibo, quindi cura e tutela la vita piuttosto che esserne fonte, e soprattutto fonte depositaria di un segreto che trasmette “a sua discrezione” a tutto il cosmo vivente.<sup>267</sup>

Il mito del rapimento di Kore, la figlia di Demetra, da parte di Ade, secondo Cavarero, può già essere inteso come la narrazione del capovolgimento che sostituisce il paradigma della vita con quello della morte e in questo senso rappresenta simbolicamente l’atto stesso dell’”usurpazione”<sup>268</sup> del potere materno. Infatti, se da un lato, protagoniste femminili del mito sono Demetra, generatrice prima, depositaria del segreto della vita e la sua amata figlia, il protagonista maschile del mito, è nientemeno che il dio degli Inferi, signore del regno della morte.

Ade, secondo il mito, rapisce con l’inganno Kore, figlia di Demetra e la porta con sé negli Inferi per farne sua sposa. Coei che dovrebbe diventare, per discendenza genealogica, l’erede della potenza procreatrice, diventerà al contrario, per matrimonio, la signora della morte, sottomessa allo sposo Ade. Quest’ultimo ha rotto, in questo modo, la continuità generazionale matrilineare che avrebbe dovuto garantire l’eterno rinnovarsi del ciclico fluire della vita. Demetra, disperata, in seguito alla scomparsa della figlia, smette di generare, causando lo spegnimento della vita di tutta la terra che solo dalla sua potenza dipendeva e che a causa del suo immenso dolore e della sua ira furibonda è divenuta completamente sterile. Ade, di fronte alla minaccia dell’estinzione di tutto il mondo e di tutto ciò che in esso veniva animato dalla vita conferitagli dalla dea, convinto dagli altri dei dell’Olimpo preoccupati per la sopravvivenza degli umani, scende ad un compromesso che stabilisce che Kore ritorni sulla terra per un periodo all’anno. Durante il periodo di permanenza di Kore sulla terra, Demetra riprende a generare, dando luogo alla rinascita primaverile in cui la vita rifiorisce rigogliosa e risplende nella sua pienezza fino al momento del ritorno di Kore agli inferi. Il gelido inverno, in cui Demetra ricomincia a soffrire della lontananza della figlia, è segnato dal perire tetro della vita, dal diffondersi di un’atmosfera spettrale e buia nell’apparire mondano<sup>269</sup>.

E così parlò a Demetra Rea dal fulgente diadema:

---

<sup>267</sup> *Ivi*, p. 65.

<sup>268</sup> *Ivi*, p. 66.

<sup>269</sup> Qui ho deciso di rimanere fedele all’interpretazione più diffusa e abbracciata anche da Cavarero, secondo cui il periodo dell’anno che coincide con la permanenza di Kore in terra inizierebbe dalla primavera e terminerebbe in autunno, nella medesima stagione la fanciulla si recherebbe negli inferi per passarvi l’inverno (e forse un mese autunnale dato che il periodo dura un terzo dell’anno). Tuttavia esistono altre interpretazioni secondo cui Kore passerebbe proprio l’estate negli inferi, mese in cui i campi di grano sono vuoti. Per un approfondimento: Omero *Inno a Demetra in Inni omerici*, Mondadori, trad. it. Filippo Cassola, 1975, p. 25.

<<suvvia figlia, ti chiama Zeus dal tuono profondo che vede lontano,  
perché tu torni alla stirpe degli dei; e promette di darti  
fra gli dei immortali qualunque privilegio tu scelga;  
e ha confermato che a tua figlia, per la terza parte dell'anno  
che compie il suo ciclo,  
rimarrà laggiù nella tenebra densa;  
per due terzi con te e con gli altri immortali.<sup>270</sup>

Cavarero rende evidente un carattere della potenza materna che nella nostra attuale concezione di maternità viene trascurato: essa non consiste solamente nel potere di dare vita, ma anche in quello di non generarla. Quest'aspetto, tuttavia è conosciuto da più antiche culture ed emergerebbe nelle metafore che associano il corpo della donna alla terra e al vaso, come evidenzia DuBois ne *Il corpo come metafora*. Secondo la studiosa, diversi modelli di analogia tra il corpo femminile e la terra, appartenenti alla cultura greca antica, attribuiscono all'uno e all'altra una nozione di pericolo. Entrambi contengono un'intrinseca e costitutiva ambivalenza: da un lato la ricchezza vitale e la generosità, dall'altro la privazione, l'assenza di generazione.<sup>271</sup> Il mito di Demetra, secondo DuBois, rappresenta bene la possibilità della privazione di fecondità come nascondimento del seme:

E sulla terra feconda ella rese quell'anno infausto  
Per gli uomini, tremendo; né più il suolo  
Lasciava germogliare i semi, poiché li teneva nascosti Demetra  
Dalla bella corona<sup>272</sup>

Il lutto di Demetra si riflette nella sterilità della terra che ne è la più cupa espressione. La minaccia della dea, al contempo manifestazione del suo dolore profondo, consiste proprio nel tenere il seme celato nell'oscurità di una terra divenuta sterile, dove la luce del sole non lo raggiunge e non ne nutre la vita, almeno finché la sua amata figlia rimane nascosta negli Inferi, lontana dal suo sguardo. In questo modo l'umanità intera rischia di scomparire letteralmente:

Demetra come dea del grano, del grano che mantiene in vita, ha il potere di porre fine alla cultura umana nascondendo, dentro il corpo della terra, ciò di cui gli esseri umani hanno bisogno per sopravvivere<sup>273</sup>

Se da un lato la madre è la custode dell'apparire al mondo del vivente, dall'altro è anche colei che può negare la nascita, consegnando il possibile al nulla del mai generato. Scrive in merito Cavarero:

Il tema centrale del mito, al di là della sua trasposizione agreste, è dunque la potenza materna, inscritta nell'intera natura: potenza non solo di generare ma anche di non generare, ossia potenza assoluta che

---

<sup>270</sup> Omero, *Inno a Demetra* in *Inni omerici*, trad. it. p. 74- 5, vv 459-465.

<sup>271</sup> DuBois, *Il corpo come metafora. Rappresentazioni della donna nella Grecia antica*, trad. it., p. 76.

<sup>272</sup> Omero, *Inno a Demetra*, *Inni omerici*, trad. it., p. 63, vv. 305-7.

<sup>273</sup> DuBois, *Il corpo come metafora. Rappresentazioni della donna nella Grecia antica*, trad. it. p. 68.

custodisce il luogo umano del venire al mondo ma anche il *nulla* come il non più della nascita, la fine del *continuum* materno e simbolicamente del mondo.<sup>274</sup>

Il nulla, secondo questa concezione della vita, non sarebbe ciò che la precede, come il luogo in cui tutto ciò che vive stava prima del suo apparire al mondo, né ciò che segue, come la dimensione a cui siamo destinati a giungere dopo la nostra scomparsa dal mondo. Detto con parole simili a quelle di Cavarero, la natura, la *physis*, è sconfinata, così come la vita e il potere generativo non hanno limiti, né misura. Il nulla non consiste nel confine della *physis* né la morte può essere misura della vita: “Non c’è dunque nessun nulla “prima” e “oltre” la *physis*, poiché la *physis* è semplicemente lo sconfinato modo di essere del mondo, custodito per uomini e donne dalla madre”.<sup>275</sup> Il nulla è la possibilità del non nascere, consiste nella mancanza di nascita, nella privazione della generazione che appartiene al ventaglio delle possibili manifestazioni della potenza materna.

Di conseguenza, quando veniamo al mondo, non arriviamo dal nulla, ma, sottolinea la filosofa, dalla madre che detiene in suo potere la possibilità di un nulla che si esprime nel rifiuto di mettere al mondo e di nutrire la terra con quell’ energia vitale che la colma di fertilità. Il nulla, lungi dal precedere e condizionare la nascita e il potere di generare, è costitutivo della potenza generante, come suo possibile modo espressivo, dunque è ad essa successivo e da essa condizionato. Questo nulla tuttavia, anche se è in potere di Demetra, mai lei lo aveva messo in scena prima che Ade le sottraesse la figlia, turbando l’ordine del succedersi generazionale e rompendone la continuità. In precedenza, la sua potenza materna non si era mai mostrata nella forma della privazione di vita, ma solamente nella forma della sconfinata e smisurata abbondanza della generazione. Cavarero, per esprimere l’illimitatezza del riprodursi ciclico della vita e del suo fluire perpetuo, che prima dell’intrusione di Ade non aveva conosciuto interruzione, parla di un *continuum* generazionale infinito che precede ogni essere venuto al mondo e che segue ogni figlia, la quale potenzialmente ne garantirà la continuità, esercitando a sua discrezione la potenza materna.<sup>276</sup>

### *Nascere sotto lo sguardo materno*

La natalità, ciò di cui la madre è fonte e custode, è, come sostiene Arendt, l’apparire al mondo, l’esporsi alla presenza e alla luce, inoltre, aggiunge la pensatrice: “la nostra sensibilità nei confronti della realtà si fonda soprattutto sull’apparire e quindi sull’esistenza di una sfera pubblica in cui le cose possono emergere dall’oscurità”<sup>277</sup>. Sembrerebbe che anche la sensibilità di Demetra nei

---

<sup>274</sup> A. Cavarero, *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica.*, op. cit. p. 67.

<sup>275</sup> *Ibidem.*

<sup>276</sup> *Ivi*, p. 68.

<sup>277</sup> H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, trad. it., p. 38.

confronti dell'esistente sia in larga misura basata sull'apparire, lei, infatti, riconosce quanto lei stessa ha generato in ciò che si manifesta nella presenza delle cose disponibili al suo sguardo. Proprio per questo motivo, rileva Cavarero, l'assenza di Kore alla presenza di Demetra è per quest'ultima insopportabile: lei, la madre che dà alla luce i suoi figli e che è origine del loro manifestarsi nel mondo, non può accettare che questi siano sottratti ai suoi occhi, che si ritraggano nell'ascosità di ciò che non appare. Proprio questo sottrarsi di Kore alla luce e allo sguardo è origine di quel nulla come assenza di generazione e privazione di fertilità.

Se la figlia è strappata all'apparire delle cose animate di vita, allora ciò che viene negato a Demetra è anche la possibilità del succedersi generazionale che garantisce la continuità del flusso ciclico della vita. Per questo la vita si ritrae, si svuota e scompare dalla presenza del mondo. La visibilità della figlia e il reciproco scambio di sguardi tra Kore e Demetra, è ciò che permette il sussistere della potenza di generare, mentre la privazione della visibilità dell'una verso l'altra causa l'assenza di generazione, manifestazione negativa della medesima potenza di Demetra. Se la natura è ciò che appare in quanto nata e venuta al mondo, ciò che viene distolto allo sguardo e si ritrae dall'apparire smette di farne parte. Questo sottrarsi al mondo, non ha semplicemente il valore del nulla della morte, come ciò che segue lo spegnersi naturale della vita, ma diventa il simbolo della possibilità della non nascita, dell'assenza assoluta: Kore, per Demetra, non è morta, la sua invisibilità è molto più tragica, infatti per lei, è come se non fosse mai nata.<sup>278</sup>

La non generazione si esprime come privazione della nascita che invade la natura e si estende a tutto il vivente. Se l'essere smette di apparire tutto ciò che era nato, si espone al rischio di scomparire come se non fosse mai stato dato alla luce. Con la scomparsa del tutto, infatti, ciò che scompare è anche la possibilità di una nuova nascita.

Cavarero, pone l'accento sull'importanza della reciproca visibilità tra madre e figlia, poiché solo attraverso la figlia femmina, la madre può dare continuità infinita all'ordine generazionale materno, esprimendo la potenza di generazione che le appartiene in quanto donna. Tuttavia, se la filosofa sottolinea l'assenza nel mito della tematizzazione esplicita dello sguardo del figlio è per evidenziarne la presenza implicita: "l'intera impalcatura del mito è invero retta da un implicito e sottaciuto distoglimento (dis-trazione) dello sguardo del figlio dalla madre."<sup>279</sup> Se il reciproco guardarsi di madre e figlia, condizione della continuità genealogica matrilineare, è stato violato dal ratto operato dalla figura maschile, è perché il figlio maschio ha precedentemente e volontariamente

---

<sup>278</sup> A. Cavarero, *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*, op. cit. p. 68.

<sup>279</sup> *Ivi*, p. 70.

distolto il suo sguardo alla madre. Questo avvenimento viene occultato, ma indirettamente rappresentato.

Leggendo la narrazione mitica anche sotto questo aspetto, suggerisce Cavarero, si può cogliere in essa la raffigurazione di un “matricidio originario”<sup>280</sup>. In altre parole, il mito esibisce l’atto della negazione della madre e della nascita come momenti originari della venuta al mondo dell’esistenza umana, per inaugurare una visione del mondo che ruota attorno al paradigma della morte come propria cifra e misura. Ade, distoglie lo sguardo dalla propria nascita e dalla propria madre, per rivolgerlo alla morte di cui si fa custode, inoltre interrompe la continuità del potere generazionale materno che dovrebbe essere trasmesso alla figlia, impedendo il vedersi reciproco che le univa, per assoggettare la figlia al nuovo ordine.

### *I molteplici volti della madre*

Il generare vita, non è imposto a Kore dalla madre, come un dovere ereditato, ma le viene donato come una potenza da esercitare secondo volontà propria. Tale trasmissione si rende visibile nello sguardo della madre rivolto alla figlia e nella risposta di quest’ultima, poiché lei, simile alla prima, è garante del possibile ripetersi delle nascite e del consistere del potere generativo. Kore, infatti, nel mito viene tematizzata sempre e solo come figlia, mai come madre, poiché è nell’essere figlia e non madre che la sua visibilità esprime la continuità del potere materno.<sup>281</sup> Il solo sguardo materno e filiale che unisce due diverse generazioni di genere femminile, scrive Cavarero, basta a garantire la possibilità di una nuova nascita.

Questa rappresentazione si oppone nettamente, insiste Cavarero, alla concezione del femminile che tende ad appiattirlo alla sola dimensione materna, imponendo ad ogni donna un ruolo, come modello al quale rispondere e quindi riducendo la sua potenza ad un obbligo. Demetra, infatti, svincolata da ogni coercizione, ha trasmesso a Kore il segreto della vita di cui lei è detentrica e di cui anche Kore avrebbe dovuto disporre a propria discrezione.

Il mito infatti ci dice anche che la potenza materna è appunto potenza piena di generare e di non generare: non essa deve generare, ma ha generato e *può* generare, poiché si porta in grembo tanto l’apparire come forma dell’infinito passato e futuro, quanto il nulla nella forma solo futura del non più. E proprio qui sta il significato più profondo del “segreto” femminile della vita attribuito dalle culture delle origini alla Grande Madre: il generare è esperienza solo femminile ma non è un processo automatico e necessitante di cui le donne siano mero veicolo.<sup>282</sup>

---

<sup>280</sup> *Ivi*, p. 70.

<sup>281</sup> *Ibidem*.

<sup>282</sup> A. Cavarero, *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*, op. cit. p. 71.

In altre parole, Cavarero nega l'esistenza di un processo biologico della natura, sorretto da una forza meccanica e necessitante di cui le madri sarebbero le pedine strumentali. Ad esso, la filosofa, attraverso la figura di Demetra, oppone lo stretto legame che fa della forza che genera e della madre un intero. Demetra, sottrattole lo sguardo della figlia e la figlia dallo sguardo, ritrae la vita e tutta la natura, che in lei e da lei vive, smette di nascere e di generare.<sup>283</sup> La potenza materna dunque, possiede quel segreto della vita il quale contiene la terribile possibilità del nulla, della desolazione, che Demetra mette in atto, come risposta alla violazione di Ade. La dea provocando questo nulla come privazione assoluta di generazione, mostra al figlio dimentico della madre, che esiste qualcosa di più terribile e più potente della morte, la quale da lui in poi sarà fatta cifra dell'esistenza umana e misura dell'uomo, unico fra gli esseri viventi a chiamarsi mortale.

Contro tutta una tradizione di pensiero che, disprezzando la nascita e la vita, come testimonia Sofocle in *Edipo a Colono*,<sup>284</sup> ha appreso che meglio innanzitutto sarebbe non essere mai nati, e in secondo luogo morire, Demetra ricorda che il male più terribile invece è proprio la desolazione dell'assenza del nascere. Il non apparire, il non venire al mondo è la cosa più tremenda, è più spaventosa della scomparsa nel nulla che è la morte, tanto che nemmeno gli dei, tra cui Ade, dio degli Inferi, possono sopportare questa atroce condizione del nulla più assoluto della morte che si diffonde nella terra. L'uomo può misurarsi forse con la morte, ma mai potrebbe misurarsi con ciò che coincide con l'assenza totale del genere umano e di vita generata.

Il mito di Demetra, dea della gioia di vivere che, con la fertilità della terra e i suoi frutti, porta all'uomo non solo sopravvivenza, ma anche calore, letizia e godimento di pienezza vitale, ha il merito di mostrare anche il lato terribile e negativo della maternità, quello dell'ira minacciosa, trasformandosi in dea sofferente, adirata e vendicativa, capace di arrestare il processo della nascita. Il rancore di Demetra si oppone alla stessa vita di cui lei è madre, proprio nel momento in cui il valore della sua attività generatrice non viene riconosciuto e rispettato, quando la vita che lei genera viene costretta a piegarsi ad altri poteri, che misconoscono la grandezza della sua potenza generatrice e la fronteggiano.

Delfina Luisardi ha dedicato a Demetra e al lato oscuro del materno di cui questa figura è portatrice, un intervento alla conferenza *L'ombra della madre* presentato sotto il titolo di *Demetra e il figlio della regina*. Questa madre potente, sostiene in quell'occasione la filosofa, è oggi dimenticata, sostituita da una madre a sua volta privata del riconoscimento adeguato della sua

---

<sup>283</sup> *Ivi*, p. 71.

<sup>284</sup> Sofocle, *Edipo a Colono*, trad. it., p. 139 : << Non essere nato: vince ogni ragione. O nascere per poi tornare in fretta laggiù da dove sei venuto: vi si avvicina>>.

importanza e dovrebbe invece essere riabilitata per supportare la vacillante concezione attuale di maternità. Quest'ultima al tramonto del patriarcato e alla decostruzione critica dell'ideale materno che in esso vige, anziché ritrovare una rinnovata energia con cui ricostruire il proprio significato, rimane sospesa nel vuoto di senso rimastole dalle rovine della madre della cura. La potenza materna permane nell'oscurità dell'oblio, privata anche di quella rappresentazione inadeguata che faceva di lei la nutrice, il veicolo del generare obbligato a soddisfare i bisogni biologici del processo vitale.

Della madre, sostiene la filosofa, non restano che i frammenti di un ideale della cura lasciatici dal patriarcato e una zona d'ombra, corrispondente al suo volto negativo e pericoloso, che soffre dell'impossibilità di essere detto ed esperito in modo adeguato. Per questo alla madre viene privata la possibilità di collocare la rabbia di fronte all'ingratitude con cui la società risponde alla sua attività indispensabile. Non le resta che ripiegare in sé questa sofferenza trasformandola in risentimento, denuncia la filosofa.

Se mancano gli strumenti adeguati per dare una forma riconoscibile ed un significato alle diverse possibili sfaccettature della maternità, è a causa della rimozione della nostra cultura “del lato minaccioso della potenza materna” che invece Demetra ci rivela.<sup>285</sup> La dea, da un lato, è capace di esprimere e donare un amore immenso, senza misura, ma d'altro canto, la sua furia quando viene provocata, quando il suo dare incondizionato non viene accolto né riconosciuto, non si può controllare, si manifesta smodatamente. L'amorevole madre può diventare furibonda di un'ira sconfinata a cui il mito di Demetra dà un volto, una collocazione e un significato.

Questa figura del materno, disponibile nell'antichissima tradizione sacra mediterranea, personifica un'energia femminile complessa e mutevole. In Demetra c'è una polarità di sentimenti, che sono le sue qualità d'essere, in perfetta opposizione: la gaiezza, l'allegria possono trasformarsi nella più cupa tristezza, la gentilezza può trasformarsi in un furore terribile, in una rabbia indomabile qualora vena offesa, violentata, maltrattata, fraintesa, bloccata la sua naturale disponibilità al dono, lo spontaneo fluire della sua fecondità...<sup>286</sup>

Il lato oscuro di questa maternità, è stato nascosto, dimenticato, represso nella tradizione Occidentale, in cui il modello della madre da un lato si è tradotto nell'idealizzazione della nutrice, e dall'altro nella sua riduzione a tutrice dell'aspetto meramente biologico della nascita e della cura. Inoltre, sostiene la filosofa, esiste un altro volto della madre che il mito di Demetra, narrato nell'*Inno a Demetra* degli *Inni Omerici*, ci rivela, che non corrisponde né al lato oscuro e temibile della madre, né al generare e alla cura così come sono concepiti nella nostra tradizione culturale. Questo aspetto viene descritto dalla Luisardi, come una “qualità feconda della presenza femminile”

---

<sup>285</sup> D. Luisardi Sassi, *Demetra e il figlio della regina*, in Diotima, *L'ombra della madre*, op.cit., p 130.

<sup>286</sup> *Ivi*, p. 141.



che “si manifesta come nutrimento invisibile”. Questa fecondità è una fecondità spirituale, ma incarnata in un corpo materno, è l’energia dell’amore di madre messo a disposizione nel luogo che la donna abita. L’interruzione del processo biologico della vita e del nascere che Demetra opera, non solo quando minaccia di privare la terra di fecondità, ma anche precedentemente, nel gesto violento con cui interrompe la trasformazione divina di Demofonte, figlio della regina di Eleusi, che la dea cresce come un Dio, corrisponde alla mutazione di questa energia da amore ad ira. Questo cambiamento violento dell’attitudine di Demetra, che distrugge il suo stesso operato con l’intento di privare del suo dono, ha luogo in seguito alla violazione dello spazio segreto in cui la sua potenza creatrice viene agita, a causa di una “incosciente dimenticanza”.<sup>287</sup>

Tale dimenticanza è quella che nasconde la fecondità invisibile e inafferrabile di Demetra, che tuttavia è “percepibile con tutto il nostro essere”, poiché essa riempie di energia le relazioni umane e arricchisce la vita alleggerendo lo spirito.

L’eros della Madre alla quale è stata sottratta la Figlia può generare con questa fecondità: Demetra ne offre un’immagine precisa e sublime mentre fa crescere come un essere divino l’umano figlio della regina, grazie alle sue mani che accarezzano il piccolo corpo, lo fanno salire “sulle sue ginocchia”, lo avvicinano al fuoco che trasforma. Le stesse mani che con una torsione repentina, allontanano da sé, abbandonano a terra, respingono, lasciano cadere nelle fiamme...<sup>288</sup>

### *Scissione di anima e corpo nel disprezzo per l’opera materna*

Secondo Cavarero, il mito definisce due ordini simbolici distinti: quello della madre, che ha al proprio centro la nascita e quello maschile, che invece guarda alla morte come al proprio paradigma. La separazione della madre dalla figlia, causa il venir meno dell’orizzonte di visibilità reciproca di cui l’ordine simbolico della madre ha bisogno per perpetuarsi nelle generazioni future. Kore, infatti, sottratta all’ordine di appartenenza, negli Inferi, non è figlia di madre, ma è moglie di un marito, Ade e qui la sua presenza deve supportare l’ordine simbolico da lui inaugurato. La fanciulla viene costretta a voltare le spalle alla propria nascita, per guardare in faccia la morte, assoggettata al marito il quale in precedenza era figlio e che, primo e volontariamente, si è sottratto allo sguardo della madre e ha smesso di riconoscerla come propria origine.<sup>289</sup>

Ciò comporta appunto un rivolgimento prospettico da parte maschile che innesca il passaggio narrativo cruciale del mito: perché non è alla nascita, *in primis*, alla propria nascita da madre, che l’uomo guarda, bensì alla morte che ogni volta prefigura la propria morte.<sup>290</sup>

---

<sup>287</sup> *Ivi*, p. 133.

<sup>288</sup> *Ivi*, p. 134.

<sup>289</sup> A. Cavarero, *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*. Op. cit. p. 72.

<sup>290</sup> *Ivi*, p. 74.

Potremmo rintracciare degli elementi a sostegno di questa lettura nel *Cratilo* platonico, in cui rilevante non è solamente la definizione dell'etimologia di Demetra, ridotta ad essere colei che svolge la funzione di madre nel senso di nutrice, ma anche le spiegazioni etimologiche dei nomi di Ade e di Persefone (Kore) sono illuminanti circa il capovolgimento prospettico e lo spostamento della cifra dell'esistenza umana dalla vita alla morte.

Socrate, nel dialogo, parlando del fatto che gli uomini temono Ade, denuncia il timore nei confronti di questo dio come privo di fondamento. La paura verso di lui è in realtà collegata alla paura della morte e al fatto che, gli uomini non siano in grado di sopportare l'idea che un giorno la loro anima dovrà recarsi negli Inferi senza il corpo. Socrate però assicura che Ade, lungi dall'essere un dio terrificante e orribile, sia detentore di una particolare abilità persuasiva, con cui egli non costringerebbe, ma convincerebbe le anime dei morti a rimanere nel suo regno. Egli possiede, sostiene il noto filosofo nel dialogo platonico, un'arma più forte della necessità, ma che nulla ha a che fare con le minacce o l'orrore. Al contrario, egli genera negli uomini un vero e proprio desiderio di rimanere presso di lui con l'arte del discorso, dimostrando alle persone che ascoltandolo possono diventare migliori, o meglio più sapienti. Persino le Sirene (la cui arte della seduzione in Omero, non dimentichiamolo, è legata alla promessa di onniscienza), aggiunge Socrate, sono ammaliare da lui e bramose di rimanere ad ascoltarlo. Ade dunque sarebbe in realtà un benefattore, poiché fonte di scienza, da lui diffusa presso le anime con l'arte della parola.

Socrate, nel dialogo platonico, non manca di ricordare che un altro elemento di merito del dio degli Inferi, che trattiene gli uomini presso di lui legandoli al desiderio di virtù, sia proprio quello di relazionarsi con anime senza corpi, e quindi pure. Queste grazie a lui desiderano preservare la propria purezza invece di ambire al ritorno in vita che mortificherebbe l'integrità dell'anima con il peso della carne. Questa attitudine, aggiunge, è propria di un vero filosofo e infatti il nome Ade, indicherebbe appunto la conoscenza delle cose belle.

Al nome di Persefone, Socrate attribuisce una spiegazione etimologica che la avvicina al marito e la allontana dalla madre, infatti, questo nome designa la sapienza della dea: Persefone è colei che è sapiente in quanto ha il potere di seguire ciò che si muove, è dunque la sapienza delle cose che sono in movimento.<sup>291</sup>

Il mito, letto secondo la chiave interpretativa fornita dalle ricerche etimologiche dei nomi di Platone, narra dunque anche della separazione tra il corporeo e l'anima cui corrispondono parallelamente i dualismi che dividono la vita dalla morte e il femminile dal maschile. Questo

---

<sup>291</sup> Platone, *Cratilo* in *Dialoghi platonici*, vol. II trad. it., p. 37-38.

schema accosta la madre al corpo e alla vita biologica, infatti, essa è propriamente la nutrice, colei che offre il cibo per rispondere ai bisogni imposti dalla carne, mentre il polo maschile e paterno trova il suo parallelo nell'anima e nella sapienza più alta. Ade non accidentalmente è il dio degli Inferi, signore della morte e al contempo sapiente per eccellenza. Infine la figlia, che, allontanata dalla madre e dal suo ordine, figlia non è più, ma diventa moglie, entrando a far parte dell'ordine simbolico maschile, accanto al marito che rappresenta il modello umano da seguire per eccellenza, ne simula mimeticamente le qualità, ma rimanendo ad un livello gerarchico inferiore: infatti se Ade è il filosofo perfetto, custode delle anime pure, Persefone rappresenta la sapienza delle cose divenienti.

Il sapere più ambito, ovvero quella verità eterna e immutabile che il pensiero filosofico deve perseguire, raggiunge il suo massimo compimento soltanto dopo la morte o meglio *nella* morte che è anche il luogo dell'eternità dell'anima, in cui questa si preserva nella propria purezza intangibile. Di fronte al mondo delle anime, l'esistenza mondana è sminuita a vita meramente corporea e dunque menzognera, diveniente, mortale; la madre, fonte di questa vita, altro non è se non suo veicolo e colei che nutre e cura il corpo. Questo è degradato a rappresentare l'impuro carnale, ciò che impedisce la conoscenza appesantendo l'anima con le sue necessità biologiche, con la perpetua richiesta di soddisfare bisogni e confondendola a causa della sua mutevolezza.

Il rivolgimento dello sguardo, sottratto alla madre che è luogo di nascita e matrice del nostro venire alla luce, alla morte, sostiene Cavarero, causa lo sradicamento umano dalla *physis* ed è in questo allontanamento dell'uomo dal mondo dell'apparire che consiste la metafisica. Per metafisica, Cavarero non intende una corrente specifica di pensiero né una branca precisa della filosofia, ma ciò che fonda e costituisce strutturalmente il linguaggio della tradizione occidentale, il quale si radica, secondo lei, proprio nel matricidio originario rappresentato dal mito del rapimento di Kore. Definire gli uomini "mortali", sostiene la filosofa, è già parlare un linguaggio metafisico, così come dire "uomini" per designare uomini e donne.<sup>292</sup>

Arendt prima di Cavarero, che dal suo pensiero ha ereditato molto, individua nella mortalità la categoria centrale del pensiero metafisico, il quale mortifica, svuotandola di senso, la natalità. Quest'ultima è tuttavia, nell'esperienza umana, nientemeno che l'evento originario del nostro apparire al mondo.<sup>293</sup> Tale pensiero, infatti, si allontana dal mondo e dalle attività che sono legate alla condizione umana in esso radicata, per porre nella vetta della gerarchia dei modi di vita la contemplazione. Quest'ultima viene opposta alle attività della *vita activa* che sono legate

---

<sup>292</sup> A. Cavarero, *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*, op. cit. p. 76.

<sup>293</sup> H. Arendt, *Vita activa*, trad. it. p. 8.

all'appartenenza dell'uomo al mondo e al suo apparire e vincolate all'oggettività fisica. Quest'ultima, sostiene Arendt, sebbene opponga resistenza all'umana iniziativa e al suo impeto di libertà, senza per questo negare né l'una né l'altro, deve essere accolta come imprescindibile condizione di esistenza.

La contemplazione nella storia del pensiero occidentale ha preso il sopravvento oscurando l'importanza delle altre attività, scrive la pensatrice, ha assunto la posizione privilegiata tra i vari possibili modi di condurre la vita umana. Se questo è stato reso possibile, è grazie al nascere della certezza dell'esistenza di un cosmo trascendente alla temporalità mondana. In quanto eterno, esso sarebbe dotato di tali perfezione, bellezza e giustizia da non poter mai essere uguagliato dalle opere umane, le quali per quanto possano essere meravigliose, non saranno altro che copie imperfette dei modelli cosmici.

L'eterno è un altro fulcro del pensiero metafisico, sostiene Arendt, di esso infatti non è partecipe la vita dell'uomo, che per natura nasce ed è mortale, ma può essere avvicinato attraverso la contemplazione filosofica. Quest'ultima consiste in una sorta di distacco ascetico dal mondo, facilmente paragonabile alla morte: “se morire è <<cessare di essere tra gli uomini>>, l'esperienza dell'eterno è una sorta di morte”<sup>294</sup>

Il cambiamento prospettico in questione, inaugurato secondo Arendt e Cavarero dalla metafisica, non comporterebbe solamente lo spostamento del significato dell'esistenza umana dalla vita alla morte, ma un'alterazione profonda anche nella maniera di guardare agli esseri umani. Il momento della nascita, infatti, segna l'apparire al mondo di un'esistenza unica e irriproducibile: “ogni uomo è unico e con la nascita di ciascuno viene al mondo qualcosa di nuovo nella sua unicità”<sup>295</sup> della quale, aggiunge Cavarero, il genere è una delle principali caratterizzazioni. Si nasce sempre maschio o femmina, sottolinea la filosofa,<sup>296</sup> ma sempre segnati da una specificità sessuale. La

---

<sup>294</sup> *Ivi*, p. 16.

<sup>295</sup> *Ivi*, p. 129.

<sup>296</sup> Maschio e femmina si nasce o si diventa? Si nasce anche di altro genere? L'uso che io faccio della parola genere qui, non intende essere fedele alla nozione di genere che segue alla sua separazione dal sesso, ma metterla in questione. Ovvero non vuole indicare l'identità sessuale socialmente determinata come se essa fosse il versante culturale di una supposta natura rigidamente fissata, da cui può essere astratto. Per lo stesso motivo potremmo mettere in discussione l'idea per cui il fatto di nascere maschio o femmina dipenda da fattori strettamente naturali e supporre che fin dalla nascita l'identità sessuale possa essere già determinata da criteri normativi che sapere scientifico e ordine sociale impongono. Non intendo addentrarmi qui nell'ampio dibattito circa l'esistenza ed il rapporto tra identità sessuale biologica e culturale, che meriterebbe un serio approfondimento, ma ritengo opportuno sollevare ugualmente la questione. Se come sostiene E. Dorlin, in *Sexe, genre et sexualités. Introduction à la théorie féministe*, op. cit., le diverse scienze medicali nel caratterizzare l'identità sessuale non riescono a fornire dei criteri tra loro coerenti circa la definizione di due sessi (criterio cromosomico, anatomico, ormonale e psicologico), allora ciascuno comincerebbe ad essere maschio o femmina a partire dal momento in cui, per la prima volta il medico afferma “È maschio”, “È femmina”? Anche in questo caso si nascerebbe solamente maschio o femmina, essendo i criteri del medico fedeli al

morte, al contrario della nascita, offusca le differenze e favorisce l'insorgere di un appiattimento delle specificità degli individui, in un soggetto universale e maschile, che diventa l'indiscusso modello dell'essere umano.<sup>297</sup> Tuttavia, la metafisica occidentale, genera anche una struttura di pensiero dualista che separa la morte dalla vita e l'anima dal corpo, come la cultura dalla natura. Di questi dualismi si nutre la centralità del soggetto maschile, infatti, il polo dominante di ogni coppia, rappresenta simbolicamente sempre l'uomo, mentre il polo dominato è sovente simbolo del femminile (il femminile è associato, nell'ordine simbolico maschile, alla natura, al corpo e alla vita, dominati rispettivamente da cultura, pensiero e morte.)<sup>298</sup>

Tale soggetto, inaugurato dal pensiero metafisico, si misura con la propria fine, con la morte, dimentico della propria nascita che è origine della vita e in questo modo “spalanca l'angoscia del nulla” a cui deve in seguito trovare un rimedio. Quest'ultimo sarebbe appunto escogitato dalla metafisica stessa, che è al contempo causa del male a cui offre una cura, in quanto origine del cambiamento prospettico che ha focalizzato l'attenzione sulla morte oscurando la nascita e la matrice di vita. Questo rimedio offerto consisterebbe nella costituzione di un “regno del pensiero cui gli uomini affidano la loro essenza eterna e –finalmente- immortale, lasciando che un corpo, ormai separato e inessenziale, affronti il suo destino caduco.”<sup>299</sup>

Nella tradizione filosofica, inaugurata dall'espropriazione della potenza di dare vita alla madre e dall'oblio della nascita come momento originario dell'apparire al mondo, quest'ultima viene eclissata dalla figura della morte quale fulcro dell'esistenza umana. Inoltre la natalità, non rappresenta più il manifestarsi dell'esistenza dell'individuo nella sua interezza al mondo, ma si limita a significare la caduta nel corporeo. Ciascun essere umano, unico e intero, viene spezzato in anima e corpo, di cui solo la prima esaurisce il significato di vera vita, potendo contemplare l'eterno, mentre il secondo si distingue per il fatto di essere contingente e destinato a scomparire nella morte. La nascita, dunque diventa il momento in cui l'anima immortale si corrompe ed è trascinata nel processo biologico del morire, rischiando di compromettere la propria natura immortale e incorporea.<sup>300</sup>

### *Madre invisibile*

---

dualismo sessuale che connota la divisione di genere in cui noi riconosciamo la norma. Ciò non toglie che essi possano essere messi in questione lasciando spazio all'esistenza di altre identità di genere.

<sup>297</sup> A. Cavarero, *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*, op. cit. p. 75.

<sup>298</sup> *Ivi*, p. 77.

<sup>299</sup> *Ivi*, p. 76.

<sup>300</sup> *Ivi*, p. 79.

L'espropriazione della figlia alla madre, sradica la prima dal luogo di originaria appartenenza e la allontana dall'orizzonte di significazione comune del genere femminile, luogo del segreto meraviglioso e al contempo terribile della vita. Strappata Kore da questa dimensione di appartenenza, viene collocata in un luogo, in cui, sottolinea Cavarero, è sola e isolata nella sua solitudine, dove deve rispondere ad un ruolo ed adempiere i compiti a lei attribuiti per sostenere una società radicata nell'ordine simbolico a cui viene assoggettata. Qui l'essere madre è privato della potenza originaria della generazione, di quel potere ambivalente di cui era assoluta depositaria Demetra. La madre che, in questo luogo, tale diventa solo in quanto moglie e mai in quanto figlia, non può astenersi dal generare né dal nutrire, in quanto dare e custodire la vita sono diventati i suoi doveri: "la potenza materna si svilisce dunque a mera funzione riproduttiva"<sup>301</sup>. I suoi figli apparterranno sempre al regno di Ade, in cui la natura del femminile cambia di segno: essa, associata al ruolo impostole di madre, sarà sempre sottomessa ad un controllo esterno delle nascite a cui è obbligata a dar luogo o che è indotta a limitare. Questa "mera funzione riproduttiva" riduce la donna ad essere la custode di un corporeo concepito come pura carne: la madre è nientemeno, denuncia Cavarero, che una nutrice di corpi che deve accudire e il corpo materno, in questo contesto finisce con l'essere il "contenitore del nascituro"<sup>302</sup>.

La concezione del corpo materno che lo rappresenta come un contenitore, un ricettacolo, è ben espressa dalla nota metafora del forno, che, come sostiene DuBois, presume che il corpo della donna sia caratterizzato dalla "passività di un recipiente".<sup>303</sup> Tale metafora, sostiene l'autrice, si allontana dall'antica analogia che associava la madre alla terra che autonomamente fertile, riproduceva generosamente o si asteneva imprevedibilmente dal farlo. Il forno è un prodotto artificiale ed è fatto per contenere, in esso il seme del padre viene depositato. L'insistenza delle metafore, che esprimono il controllo maschile sulla fecondità e sul possesso del corpo generante, rappresenta l'appropriazione del segreto della vita di cui solo la madre era originariamente depositaria, in risposta all'autosufficienza della fecondità femminile e della terra, esperita come pericolosa dai Greci. Il mito di Demetra testimonia il volto vendicativo dell'ira e della sofferenza pericolosamente insite nel potere materno e al contempo il momento dell'usurpazione del suo potere, sottratto all'orizzonte di significazione femminile del materno e collocato in un orizzonte di senso che ne idealizza gli aspetti benevoli, per ridurlo ad essi soltanto e renderlo innocuo, passivo. Il controllo della procreazione permette, infatti, di limitare il rischio della sterilità delle donne e del

---

<sup>301</sup> *Ivi*, p. 73.

<sup>302</sup> *Ibidem*.

<sup>303</sup> P. DuBois, *Il corpo come metafora. Rappresentazioni della donna nella Grecia antica*, trad. it. 147.

rifiuto della terra di far crescere i semi che custodisce e di controllare l'abbondanza delle nascite, sottoponendole ad un ordine e ad una misura.<sup>304</sup>

Demetra riesce ad ottenere il ritorno parziale della figlia sulla terra attraverso un compromesso con Ade, dopo avergli mostrato la cosa più terribile, il lato oscuro della sua potenza, senza tuttavia riuscire a ripristinare la situazione originaria. Accettando di vedere Kore ritornare da lei solamente in un periodo dell'anno, la madre, rinuncia allo sconfinato potere di cui era capace un tempo e lo piega alla regolarità di un ritmo a cui il flusso del nascere dovrà per sempre sottostare. La nuova rappresentazione della ciclicità della generazione, non parla più di una "condizione strutturale di una scelta generativa", ma rappresenta una norma necessitante e meccanica su cui il generare deve regolarsi.<sup>305</sup>

La madre vede la figlia allontanarsi dal suo mondo e dunque essere privata, non solo dalla potenza generatrice di madre che le apparterebbe, ma anche della libertà di amare in modo spensierato e libero da vincoli estranei alla spontaneità dell'amore stesso che la dea rappresenta. Kore, infatti, è il frutto di un amore libero e leggero, del desiderio gioioso di amare che feconda la terra e rende possibile il riprodursi spontaneo e rigoglioso della vita, al quale si opporrà l'obbligo di concedere amore e di generare imposto dal vincolo matrimoniale a cui la figlia sarà costretta.<sup>306</sup> Demetra vorrebbe che la figlia godesse della pienezza di vita che lei le ha donato mettendola al mondo, ma questa vitalità non prevede limitazioni né costrizioni di alcun genere. Il regno di Ade, è la negazione della gioia vitale di cui Demetra è autrice e donatrice, della continuità della vita e del suo perpetuo fluire. L'irruzione del dio degli Inferi nella vita di Demetra e Kore è, infatti, il simbolo dell'interruzione di questo eterno flusso vitale e della rottura della precedente armonia a cui si sovrappone il lutto del distacco, della sofferenza che rende sterile.<sup>307</sup>

Secondo Cavarero, la rappresentazione della regolarità ciclica della vita, che rende il suo flusso prevedibile, controllabile e che appartiene all'ordine cosmico, esprime il desiderio di piegare la potenza materna e la sua spontaneità ad una regola normatrice, la quale permette di sottoporre al dominio sociale la funzione riproduttiva della donna. Il controllo demografico e sulle nascite, infatti, si regge sul discorso della maternità che associa il corpo femminile alla sua funzione riproduttiva e nutritiva. Tale rappresentazione del corpo materno, riducendo la maternità a mansione naturale e sociale, priva la donna della scelta sovrana sulla propria possibilità di generare, la subordina a politiche di controllo della riproduzione. In questo orizzonte, il corpo della donna

---

<sup>304</sup> *Ivi*, p. 162.

<sup>305</sup> A. Cavarero, *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*, op. cit. p. 74.

<sup>306</sup> D. Luisardi Sassi, *Demetra e il figlio della regina*, in Diotima, *L'ombra della madre*, op.cit., p. 138.

<sup>307</sup> *Ivi*, p. 141.

assume la funzione di un vero e proprio forno riproduttivo, più concretamente di quanto possa far supporre un'“innocente” metafora. Un esempio concreto ed attuale che testimonia la limitazione del diritto di scelta sulla generazione che dovrebbe appartenere ad ogni donna, sono gli ostacoli concreti all'applicazione dei diversi metodi contraccettivi e l'aborto, quali l'obiezione di coscienza che riguarda più dell'80% dei medici,<sup>308</sup> le lunghe attese che complicano l'utilizzo delle pillole del giorno dopo, il costo dei contraccettivi e altro ancora.

La funzione riproduttiva, denuncia Cavarero, in questo contesto, viene dissociata dalla madre e dalla sua sovranità decisionale.<sup>309</sup> Sottratto il potere di generare alla madre, anche l'embrione risulta facilmente separabile da lei e sottratto alla sua sfera decisionale, come se non facesse parte del corpo materno. Nel momento in cui il feto viene considerato soggetto di diritto distinto dalla madre, nonostante la sua incapacità di vivere separatamente e indipendentemente da lei, cade sotto una normativa che lo considera come un individuo autonomo. Il feto diventa un soggetto contenuto in un altro soggetto e qualora la madre decidesse di effettuare un aborto, i diritti di lei confliggerebbero con quelli di lui. Questa prospettiva legittima la necessità di opporre al diritto di aborto una serie di norme restrittive e regolatrici che pongono la madre in una posizione subalterna, non tanto al feto in sé, quanto alla società e alla rappresentazione ideale della madre che in essa si sviluppa. Il suo corpo viene facilmente percepito come spazio e fonte di nutrimento di cui il nascituro, soggetto che il diritto deve considerare e proteggere, necessita e questo basta ad imporre una disponibilità indiscussa e incondizionata del corpo femminile. La madre idealizzata a cui le madri devono corrispondere è colei che impara a negarsi e a negare il proprio corpo, a rinunciare ai propri bisogni per il bisogno dell'altro. Ancora oggi, in una società in cui gli schemi tradizionali del patriarcato sono completamente cambiati e in cui le relazioni di genere e il ruolo di maternità e paternità sono molto più complesse che in passato, questa rappresentazione della madre ridotta all'autonegazione per l'altro, tende a riemergere seppur in modo frammentario e irregolare. Questa madre si confronta con la figura di un padre, altrettanto vacillante e incerto, erede a sua volta dei brandelli del padre del patriarcato, depositario della legge, raccolti e ricomposti disordinatamente dalle rovine di quest'ultimo. Entrambe le figure sembrano ripresentarsi ora sotto caratteri inediti e ora sotto un nuovo volto che altro non sembra essere se non la forma rinnovata di vecchie strutture,

---

<sup>308</sup> Una inchiesta condotta dalla giornalista M. N. De Luca, *194, così sta morendo una legge, in Italia ritorna l'aborto clandestino* per <<L'Espresso>>, 2013, 23 maggio, (reperibile con un video documentario al seguente indirizzo internet: [http://inchieste.repubblica.it/it/repubblica/rep-it/inchiesta-italiana/2013/05/23/news/torna\\_1\\_aborto\\_clandestino-59480523/](http://inchieste.repubblica.it/it/repubblica/rep-it/inchiesta-italiana/2013/05/23/news/torna_1_aborto_clandestino-59480523/)), riporta i tristi dati attuali che riguardano la pratica dell'aborto in Italia: l'obiezione di coscienza che supera l'80% dei medici, la scarsità di strutture ospedaliere attrezzate e disponibili a praticare l'aborto in relazione anche al rifiuto del personale, la diffusione allarmante di cliniche clandestine, le cifre preoccupanti di donne morte in seguito a pratiche clandestine di aborto etc...

<sup>309</sup> A. Cavarero, *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*, op. cit. p. 81.



riemergenti in modo differenziato e discontinuo a seconda dell'ambiente sociale e dell'esperienza individuale.

Certamente a legittimare, al di là del modello storico, l'esigenza che la madre sia anche capace di rinunciare a se stessa e ad accantonare i propri bisogni al richiamo dei figli, è la vulnerabilità dei piccoli. Questa coincide con l'esposizione della loro fragilità, soprattutto nei più teneri anni d'infanzia, a cui segue la richiesta di cura e di presa in carico, di cui ogni bambino ha bisogno per sopravvivere.

Individuando nella *nascita* la categoria decisiva dell'ontologia dell'unico, viene però a illuminare la prima scena sulla quale il vulnerabile si annuncia. Benché, in quanto corpi, la vulnerabilità ci accompagni per tutta la vita, solo nel neonato essa si esprime platealmente andando a coincidere con la condizione di un vulnerabile che è, allo stesso tempo, inerme. La *relazione* all'altro, ossia proprio quella relazione che secondo Arendt ci rende unici, si presenta in questo caso, nella forma di un'esposizione unilaterale. Il vulnerabile è, qui, l'inerme assolutamente esposto che attende al cura e non ha alcun modo per difendersi dalla ferita. La sua relazione all'altro è una totale consegna della sua singolarità corporea in un contesto che non prevede reciprocità.<sup>310</sup>

Tuttavia, se da un lato, la mancanza di simmetria che si esprime nella rinuncia dei propri bisogni per quelli dell'altro da parte della madre, ma anche nella sua autorità, fa legittimamente parte della relazione che lega la madre (e perché no, anche il padre) ai suoi figli, non significa che la maternità debba essere ricondotta in maniera totalizzante a questa disponibilità all'altro. Questa, se idealizzata all'estremo, finisce per assumere i tratti di un'autonegazione assoluta e di una concessione di tutta la propria persona a disposizione dell'altro incondizionatamente. La metafora che fa del suo corpo un forno e la retorica che vede nell'embrione un soggetto separato dalla madre e distinguibile dal suo potere decisionale, contribuiscono a consolidare la riduzione della madre, su cui si erigono, ad una delle sue tante sfaccettature che si fa totale: quella che consiste nell'essere a disposizione dell'altro, inteso come figlio e come specie, in modo talmente incondizionato da dover cedere il proprio corpo perché possa essere utilizzato come strumento, come veicolo, come contenitore inanimato.

Ne *Il corpo come metafora*, DuBois ci offre un quadro particolarmente illuminante sull'evoluzione storica delle metafore utilizzate nella Grecia antica dai poemi omerici alle più recenti opere dei tragici, che stabiliscono una stretta connessione tra il corpo della donna e la generazione umana e la fertilità della terra. L'evoluzione delle metafore spiegherebbe il cambiamento dell'attitudine maschile verso la figura della maternità, ovvero della sua concezione del corpo femminile in quanto generante, in connessione alle mutazioni del rapporto storicamente condizionato con la terra e alla particolare situazione economica del periodo in questione. Secondo la studiosa le metafore degli

---

<sup>310</sup> A. Cavarero, *Orrorismo. Ovvero della violenza sull'inerme*, Feltrinelli, Milano, 2007, p. 31.

scritti omerici facenti riferimento ad un mondo preagricolo, associano il corpo femminile alla terra che genera spontaneamente, senza l'intervento umano che ne controlla la produttività.<sup>311</sup> In questa fase il potere generante è considerato ambivalente, le diverse sfaccettature ne sono riconosciute e la sua pericolosa faccia è fortemente temuta in quanto sfugge al controllo umano. Le metafore più tarde, legate ad esempio al mito di autoctonia tebana, che DuBois oppone a quello ateniese, rappresentano metaforicamente il corpo femminile attraverso la terra oramai coltivata, che accoglie e nutre passivamente. Tale mito è concentrato significativamente sulla semina, a differenza di quello ateniese che parla di uomini nati accidentalmente, spiega l'autrice.<sup>312</sup> La terra, inizia già a perdere quel potere di generazione spontanea e autonoma che le veniva attribuito dai miti della partenogenesi, narrati da Esiodo, in cui: "La Terra è dunque considerata, come la madre e il vaso, autosufficiente, auto-generante, che dà e trattiene;" mentre "la contraddittoria rappresentazione di Pandora, come secondaria, supplementare, svalutata, è già un tentativo del maschio di appropriarsi dei poteri della coltivazione, della riproduzione, della tesaurizzazione."<sup>313</sup> Proprio in seguito all'arrivo di Pandora presso gli uomini, la cui pericolosità viene fortemente esaltata, infatti, la terra smette di donare spontaneamente e di accogliere e inizia a bisognare del lavoro agricolo umano.<sup>314</sup> La metafora del solco, a cui DuBois dedica un capitolo, esprime ancora meglio la "riduzione del potenziale della donna" che secondo la studiosa rende manifesto il desiderio di "padroneggiare la sua fecondità"<sup>315</sup> come l'aratura padroneggia quella della terra. Secondo questa rappresentazione la terra accoglie e nutre passivamente e il suo potere di generare viene misurato secondo le esigenze di chi la lavora. Il corpo della donna, metaforicamente rappresentato dal solco arato, ne assume i tratti che rappresentano il suo assoggettamento al dominio di un potere esterno che ne regola la fecondità così come la rappresentazione che associa all'utero il forno permette di vedere nell'embrione ciò che vi è contenuto, ma che è a piacimento e facilmente separabile.

Allo stesso modo della terra, Demetra, dea del grano, capace di nascondere il seme a sua discrezione oltre che di farlo sbocciare, da simbolo dell'amore gioioso che sboccia in altra nascita spontaneamente e incontrollabilmente, secondo la libera creatività dell'energia vitale, diventa dunque, come testimonia la già menzionata spiegazione etimologica di Platone, colei che nutre, la madre nutrice.

---

<sup>311</sup> P. DuBois, *Il corpo come metafora. Rappresentazioni della donna nella Grecia antica*, trad. it. p. 55.

<sup>312</sup> *Ivi*, p. 72.

<sup>313</sup> *Ivi*, p. 75.

<sup>314</sup> *Ivi*, p. 78.

<sup>315</sup> *Ivi*, p. 95.

La potenza materna di generazione della vita, in questa antica embrionologia di patriarcale fondazione, si è dunque trasformata in un luogo di transizione per una vita generata dai padri, in una cella nutritiva della quale l'allattamento è una continuazione e una conferma<sup>316</sup>

Privando la donna della sua facoltà decisionale circa la possibilità di generare dunque, viene legittimata la concezione che vede nella donna, che pure è riconosciuta come un soggetto di diritto in genere, un “contenitore del nascituro”<sup>317</sup> almeno in quanto gestante. Considerare madre e feto come inseparabili, invece, permetterebbe di riconoscere che quando una donna decide sull'aborto o sulla gravidanza, non decide di altro, ma di sé, del proprio corpo e dell'embrione che ne fa parte.<sup>318</sup> In questo senso potremmo pensare alla riappropriazione femminile del segreto della vita, che se custodito dalla madre e riconosciuto come tale dal suo ordine simbolico, tutela la dimora della vita del nascituro, proteggendola da ogni invasione giuridica e medica. La riduzione dell'utero a contenitore e del generare a funzione, secondo Cavarero, espone l'interiorità del ventre non solo alla soggezione di una norma che ne sminuisce il significato e ne fa mero strumento, ma anche alla manipolazione senza limiti. La visibilità dell'interno del corpo della donna gravida, rendono possibile l'intervento smisurato sul *bios* e produce una “invasione massiccia nel corpo della donna da parte delle moderne tecniche genetiche e ginecologiche”<sup>319</sup>.

Nel seminario organizzato nel 2005 da Diotima, *L'ombra della madre*, i cui interventi sono stati pubblicati nell'omonimo libro, Maria Luisa Boccia, dedica il suo, al tema della procreazione assistita. Degli interventi biomedicali sui corpi delle donne, non viene da lei criticato tanto il fatto crudo in sé della modificazione fisica, né le conseguenze osservate da un punto di vista esclusivamente biologico, ma il modo in cui il linguaggio medico condiziona la dimensione simbolica della maternità e l'identità di madre che ne segue. Ciò che lei denuncia in particolare è la cancellazione della madre e della sua presenza attiva nel fenomeno della procreazione. Uno dei problemi, sollevati dalla filosofa, è appunto l'idea dell'impersonalità della nascita che viene trasmessa attraverso il linguaggio medico sulla procreazione: il messaggio della medicina sembrerebbe indicare molto bene come si nasce, ma trascura l'origine materna della nascita. Questo dipende dal fatto che il decreto ultimo circa la verità della madre è affidato alla genetica, che si dice capace di identificare la madre vera o i figli veri e oscura il momento del parto che è un fatto indubitabilmente esperibile, ma che passa in secondo piano. L'esperienza del parto non ha più importanza in paragone al concepimento, su cui solamente il sapere genetico può decretare.

---

<sup>316</sup> A. Cavarero, *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*, op. cit. p. 78.

<sup>317</sup> *Ivi*, p. 83.

<sup>318</sup> *Ivi*, p. 85.

<sup>319</sup> *Ivi*, p. 83.

Alle domande di senso la biologia sembra offrirci un ancoraggio. Sembra cioè che dalla scienza e dalle tecnologie possiamo ricevere certezza della madre: affidarne la “verità” alla prova del patrimonio genetico. *Allo stesso modo*, lo ripeto perché è cruciale, di quella del padre. Se diciamo che la “vera” madre è quella che ha dato l’ovulo, o addirittura il suo nucleo, stiamo attribuendo ad un test di laboratorio e alla sua registrazione amministrativa il potere di dire la verità simbolica, non solo scientifica, non solo legale. E di dirla su un’esperienza, questa sì fondamentale, qual è quella del *riconoscimento*.<sup>320</sup>

Infatti, sostiene la filosofa, proprio la possibilità di trovare la verità sulla genitorialità e di avere dei figli che sono davvero i propri figli, opera in maniera potente sulla procreazione assistita. Questo fattore altamente influente è l’espressione del desiderio di garanzia su qualcosa che assume significato dalla dimensione simbolica, la quale attraverso la costituzione del senso ultimo dell’essere madre o dell’essere padre, dovrebbe determinare anche il valore e la posizione delle verità scientifiche.<sup>321</sup> La Boccia, per distinguere il piano simbolico da quello scientifico, fa riferimento alla distinzione effettuata dalla Muraro ne *L’ordine simbolico della madre*, con cui la filosofa stabilisce la differenza tra la verità-corrispondenza e quella che appartiene al pensiero metafisico, da lei non duramente criticato come Cavarero, ma considerato sotto questo aspetto irrinunciabile. La verità-corrispondenza è quella che viene conquistata in ambito scientifico e consiste nel rapporto di coerenza che lega un discorso e un fatto: “un vero basato sulla corrispondenza su ciò che si dice essere e qualcosa che risulta essere”.<sup>322</sup> La verità metafisica invece è una verità di senso, che stabilisce il confine tra la dicibilità e l’indicibilità di qualcosa, che rende visibile ciò che fa parte della nostra esperienza dal momento in cui questa cosa assume senso. Una verità-corrispondenza circa un fatto qualsiasi, non avrebbe alcun valore se questo fatto non avesse per noi un anche senso. In altre parole, l’orizzonte di senso fonda ogni verità-corrispondenza nella misura in cui ne attribuisce il peso, il valore, appunto il senso all’interno di ogni discorso e solo nella coincidenza tra l’aver senso e l’essere vero, consiste il vero senso dell’essere<sup>323</sup>.

Nel caso che concerne la procreazione assistita, però, il disordine simbolico e il vuoto culturale, denuncia Boccia, rendono indicibile l’esperienza fattuale del parto che segna la nascita come momento dell’apparire iniziale, del venire al mondo. La mancanza di senso del parto, che diventa mero fatto insignificante, permette al discorso scientifico di fondare autonomamente il proprio senso (o meglio di avanzarne la pretesa), e di produrre affermazioni che ambiscono alla definizione della verità circa maternità, anche nel senso del suo significato profondo ovvero nel senso della verità che Muraro definirebbe metafisica. Le affermazioni fondate sul sapere genetico medesimo non bastano a legittimare la scelta del proprio discorso come criterio di tale verità sulla maternità,

---

<sup>320</sup> M. L. Boccia Ingraio, *Ancora si nasce da donna. Riflessioni sulla procreazione assistita dopo il referendum*. In Diotima, *L’ombra della madre*, op. cit. p. 92-3.

<sup>321</sup> *Ivi*, p. 93.

<sup>322</sup> L. Muraro, *L’ordine simbolico della madre*, op. cit., p. 25.

<sup>323</sup> *Ivi*, p. 26.

ma condizionano a loro volta la dimensione simbolica, appiattendola a verità scientifica, oscurando, in ultima analisi, la madre e la sua esperienza.

Secondo Maria Luisa Boccia, il rapporto corporeo, tra chi nasce e chi genera non deve essere dimenticato, ma deve riacquisire il suo senso; esso, sostiene la filosofa, non è riducibile ad un legame genetico, ma si fonda sulla concreta esperienza della gravidanza che precede la venuta al mondo del neonato. Non si tratta tuttavia di contrapporre la verità stabilita dalla genetica, da quella che predilige la madre gestante, poiché ambedue appartengono al piano della corrispondenza, ciò che alla filosofa interessa è di far riemergere il significato simbolico della madre, la verità che ne costituisce il senso che consiste per lei nell'essere "mediazione vivente alla comparsa nel mondo di un nuovo essere umano".<sup>324</sup>

Il linguaggio medico e il suo modo di significare la nascita e la maternità rappresentano un'altra manifestazione della privazione della potenza generativa materna, in seguito alla quale non solo il procreare si piega a dei ritmi regolari e si riduce alla funzione da adempiere in quanto avente un ruolo nella società, ma inoltre l'attività creativa e spontanea femminile, si trasforma in capacità ricettiva e di contenimento: la madre riceve passivamente il seme paterno, depositario di un principio formale su cui si modella la carne, lo contiene e lo nutre.

Cavarero, dal canto suo, riconosce l'esistenza di un aspetto positivo legato alle scoperte scientifiche in ambito medico<sup>325</sup> e anche in quello riguardante la ginecologia e la genetica, ma non

---

<sup>324</sup> M. L. Boccia Ingrao, *Ancora si nasce da donna. Riflessioni sulla procreazione assistita dopo il referendum*. In Diotima, *L'ombra della madre*, op. cit. p. 100.

<sup>325</sup> Rinvio qui ad una questione sul corpo e sulle tecnologie medicali, che meriterebbe di essere esaminata in modo approfondito, ma che nel contesto di questo scritto rischierebbe di allontanarsi troppo dagli argomenti affrontati. Un dibattito acceso, in merito al tema, divide alcuni pensatori postmoderni, di cui una delle più importanti esponenti femministe è Donna Haraway e le pensatrici femministe della differenza sessuale. La prima, sostenitrice a fianco di Latour (B. Latour, *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, La Découverte, Paris, 2004 ; *Politiche della natura. Per una democrazia delle scienze*, trad. it. M. Gregorio, Cortina Raffaello, 2000 ) del dissolvimento del dualismo che divide natura e cultura, ritiene superflua ogni aspirazione tesa a preservare la pretesa purezza del corpo, in particolare in riferimento all'identità sessuale. Infatti, Haraway nel *Manifesto Cyborg*, (D. Haraway, *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, a cura di L. Borghi, introduzione di R. Braidotti, Feltrinelli, Milano, 1995) propone un mito politico *postgender*, quello *cyborg*, in cui il dualismo sessuale è sostituito da un variegato ed indefinito ventaglio di sfaccettature sessuali, sempre modificabili, esposte alle manipolazioni tecnologiche. La donna critica le posizioni femministe che si appoggiano all'identità femminile vincolandola ad una dimensione ontologica essenziale e che ne preservano un'espressione autentica attraverso la ricerca dei miti di origine, poiché, sostiene, questa postura ripete mimeticamente la costruzione identitaria del soggetto solipsistico maschile, fondato a sua volta da miti dell'origine, e riproduce la struttura dualistica che è alla base di ogni dominio. Inoltre, secondo Haraway, il sapere scientifico e tecnologico, non deve essere ostacolato, anche se esso si esprime come tentativo di manipolare e controllare i corpi da parte del potere, ma dovrebbe essere appropriato e orientato in favore delle lotte femministe, fatto complice della loro causa. Tale sapere, infatti, permette di ridefinire i confini del corporeo e del reale (per reale Haraway intende un reale significativo, in altre parole, secondo lei quello che, discostandoci dal suo linguaggio, potremmo definire ordine simbolico non sarebbe impermeabile al sapere scientifico, al contrario quest'ultimo se situato e contestualizzato nelle lotte politiche contribuirebbe a determinare i confini della realtà di senso) e solo aprendo questa possibilità c'è speranza di ricreare una società senza dominio. Nel seminario *L'ombra della madre*, Maria Luisa Boccia risponde alle sue posizioni, dicendosi sospettosa rispetto all'atteggiamento

esita ad esprimere la sua preoccupazione circa la possibilità che l'uso positivo di queste conoscenze venga utilizzato come maschera per coprire una "vera e propria ossessione invasiva e manipolativa che assume il corpo femminile come terreno di sperimentazione per un evento natale che si separa sempre di più dall'esperienza materna"<sup>326</sup>.

### *Guardare alla nascita. Per una politica della finitezza e della relazionalità*

Il ritorno alla centralità della categoria della nascita, secondo Cavarero, comporta non solo la restituzione alla madre del segreto della vita e della sua sovrana decisione sulla possibilità di generare, ma consegna anche il senso della nascita di ogni individuo come condizione della sua esistenza. La natalità ci insegna che relazione e dipendenza sono costitutive della natura umana. Se nella morte si è soli, nella nascita si è in due, ricorda la filosofa. Questo avvenimento è relazionale e implica l'esistenza precedente di qualcuno che genera, che è iniziatore di un nuovo inizio. Il nato infatti, quando nasce, si ritrova già presente nell'apparire, ovvero, nonostante egli sia un inizio nuovo, unico e irripetibile, egli è iniziato dalla madre che lo ha generato e che gli preesiste come condizione della sua esistenza. Il nato non ha la sua origine dentro di sé, non "si guarda nello stupefatto isolamento di ciò che semplicemente c'è", al contrario si riconosce come un'esistenza che appare dal dischiudersi di un inizio di cui la madre è attrice. Egli si trova sempre già nell'apparire del mondo, poiché un'altra e non egli stesso ha deciso di darlo alla luce. La finitezza dell'uomo da questa prospettiva, non dipende dalla morte che gli sta di fronte come suo conclusivo compimento, ma dall'origine che ciascuno ha alle spalle e che costituisce un limite nel senso di una condizione necessaria dell'esistere e che dipende da altri.

Altro è infatti essere dei *finiti* in quanto destinati a morire, e altro essere dei *finiti* in quanto umani viventi che già si trovano al mondo per materna decisione di metterli al mondo: in quanto essenti singolari apparsi in un inizio nel quale nulla di questa singolarità era già inscritto, benché ora tutto di essa sia già irrevocabilmente dato.<sup>327</sup>

La finitezza dell'individuo, secondo Cavarero, lungi dall'essere data dalla sua fine in quanto possibile in ogni momento e necessaria in generale per ogni vivente, lungi dall'essere carattere del mortale solo in quanto mortale, essa è strutturalmente presente in ogni attimo attuale nell'esistenza dell'individuo in quanto singolarità concreta e incarnata nella sua interezza di anima e corpo e

---

amichevole verso tecnologie biomedicali, in quanto espressione di un'ansia di denaturalizzazione del corpo e di sradicare quest'ultimo dall'elemento biologico. In altre parole nella proposta di Haraway, si manifesta secondo Boccia, sotto altre sembianze, il desiderio millenario di liberarsi dal corpo sostituendolo questa volta da una macchina e la pensatrice finirebbe quindi per farne a sua volta un contenitore impersonale e intercambiabile. (M. L. Boccia Ingraio, *Ancora si nasce da donna. Riflessioni sulla procreazione assistita dopo il referendum*. In Diotima, *L'ombra della madre*, op. cit. p.98-9)

<sup>326</sup> A. Cavarero, *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*, op. cit. p. 84.

<sup>327</sup> Ivi, p. 89.

nell'irreversibilità del suo essere com'è. Questa finitezza è definita dalla condizionatezza originaria dell'apparire e non dallo scomparire alla fine. La "soglia"<sup>328</sup> è la madre da cui si nasce, non la morte cui si è destinati.

Questo individuo, ribadisce con insistenza Cavarero, definito innanzitutto dalla nascita e non dalla morte, è un fatto irriducibile, ovvero è un inizio unico e irripetibile, un *chi* che non può ridursi ad un paradigma generalizzante e universalizzante finalizzato, secondo la filosofa, alla convivenza in una società fondata su di un codice maschile che vuole di lui un generico *che cosa*.<sup>329</sup> La tendenza generalizzante della metafisica, come sostiene Arendt, induce invece alla riduzione dell'unicità di ciascuno nell'universalità di un soggetto che sempre manca quello che siamo, essa inaugura dunque una modalità di conoscenza che non è in grado di dire *chi* noi siamo, ma che cade sempre, per rispondere a tale domanda, alle definizioni generali che ci fanno dire invece *che cosa* noi siamo, presupponendo una natura o un'essenza umana afferrabile.<sup>330</sup>

Cavarero mostra che l'ontologia arendtiana dell'unicità ruota attorno alla categoria della natalità, infatti, ciascuno è unico nella misura in cui appare agli altri, consegnando all'esposizione rivolta allo sguardo altrui nientemeno che la propria singolarità. La natalità, che è l'inizio di ogni vita, il venire alla luce di ogni individuo, coincide infatti con la prima esposizione di ciascuno agli occhi del mondo.<sup>331</sup>

Secondo Cavarero, un pensiero della nascita permetterebbe di ridefinire da un lato il senso della vita e dell'esistenza umana nel mondo e dall'altro di ripensare le categorie della convivenza contro l'ordine simbolico dominante, che fa del maschile il modello astratto del soggetto per eccellenza, e contro la tendenza metafisica universalizzante che disincarna l'individuo per pensarne la soggettività e l'appartenenza al mondo comune: "perché, se il *bios* appartiene alla *physis*, una volta restituito alla *physis* stessa il suo significato di *nascita*, anche il *bios* ritrova un senso per il quale l'indicazione di un *ethos* si rende corretta."<sup>332</sup>

A suggerire su quali basi si possa fondare un nuovo *ethos* che vede nella nascita e non nella morte la cifra dell'umana esistenza, sono le parole di Cavarero, scritte più tardi rispetto alla pubblicazione di *Nonostante Platone*, in *Orrorismo*. La natalità segnala, infatti, non solo l'unicità dell'individuo, ma anche la sua vulnerabilità. Alla nascita si espone al mondo, attraverso il primo apparire ad occhi umani, e con il primo sonoro e disperato richiamo vocale, un essere unico, che affida la propria

---

<sup>328</sup> *Ibidem*.

<sup>329</sup> *Ibidem*.

<sup>330</sup> H. Arendt, *Vita activa*, trad. it. p. 10.

<sup>331</sup> A. Cavarero, *Orrorismo. Ovvero della violenza sull'inerte*, op. cit. p. 30-1.

<sup>332</sup> A. Cavarero, *Il femminile negato. La radice greca della violenza occidentale.*, op. cit., p. 93.

singola esistenza alla madre. “L’unico è per definizione vulnerabile”, sostiene Cavarero, e sebbene ciascuno, con il suo singolo corpo e con la propria particolare esistenza, sarà vulnerabile nel corso di tutta la sua vita, il neonato rappresenta l’emblema della vulnerabilità umana e la natalità lo segnala. Ad ogni nascita ci viene esposto non soltanto il meraviglioso fenomeno dello sbocciare di una vita che perpetuamente accade, ma che non smette mai di incantarci, ma anche la costitutiva fragilità umana. Essere vulnerabile, spiega Cavarero, significa essere esposti all’altro e consegnargli la propria esistenza. Questo altro, il cui esempio paradigmatico è la madre, quanto il neonato è emblema del vulnerabile, ha la possibilità di ferire colui che si è esposto oppure di prenderne in carico il bisogno, rispondendo alla sua richiesta di cura.

Quale nuovo *ethos* può costruirsi attorno alla consapevolezza della vulnerabilità che appartiene inevitabilmente all’uomo? La vulnerabilità espone, quindi costringe alla relazione, di più, ad una relazione di dipendenza all’altro, che il soggetto solipsistico, universale e autonomo non accetta se non con difficoltà. Riconoscersi vulnerabili significa riconoscersi dipendenti ed esposti all’altro a cui ci lega sempre una singolare relazione, che può essere verticale ed unilaterale, come nel caso del neonato con la madre o orizzontale e reciproca. La vulnerabilità oltre a rendere ciascuno consapevole di dipendere da altri, come la propria nascita dipende dai genitori ed in particolare dalla madre che ci ha portati in grembo e partoriti, dovrebbe anche responsabilizzare ciascuno verso gli altri che sono a loro volta vulnerabili e bisognosi di noi.

Il concetto di vulnerabilità viene considerato anche da Judith Butler in *Vite precarie*, che Cavarero cita in *Orrorismo*, in vista di un’etica capace di focalizzare l’attenzione sulla dimensione relazionale di uomini e donne. Qui la vulnerabilità costitutiva umana viene presa in considerazione proprio perché detiene potenzialmente un significato politico. Essa si iscrive nel corpo che viene investito di desiderio, rifiutato o violentato e attraverso il quale ciascuno si unisce e si espone inevitabilmente agli altri nel contesto sociale, correndo il rischio di perderli o di subire violenza da loro.<sup>333</sup>

Il legame tra la vulnerabilità e la corporeità è imprescindibile: il corpo dice Butler, ci porta al di fuori di noi stessi, in una dimensione pubblica, concreta, in cui stiamo accanto agli altri. Esso infatti ci espone alla violenza e all’uccisione, allo sguardo altrui e alla strumentalizzazione da parte delle strutture del potere. La nostra concreta e corporea presenza nel mondo, si traduce nella condizione inevitabile di essere esposti alla luce dell’apparire del mondo. Lungi dall’essere impolitico, come vuole una lunga tradizione di pensiero, il corpo ha una dimensione fondamentale pubblica e se

---

<sup>333</sup> J. Butler, *Vite precarie*, a cura di O. Guaraldo, Meltemi, Roma, 2004, p. 40.



la sua carne è stata marchiata di impoliticità, forse, è perché potesse essere ancora più esposta ed inerme di fronte al dominio esercitato dalle forme di potere.

Risvegliare la coscienza della valenza politica del corpo significa da un lato riabilitarlo dalla posizione subalterna e al contempo rinnovare le categorie del politico in vista di un nuovo *ethos*, che riponga l'accento su dipendenza e vulnerabilità, smantellando così il mito dell'indipendenza del soggetto. Ipostatizzare la propria autonomia negando la dimensione primaria di vicinanza agli altri, scrive Butler, significherebbe, d'altro canto, negare il proprio essere incarnati. Diverse forme di dipendenza e sottomissione, a partire dal legame che sussiste tra il bambino e la madre, sono parti costitutive del proprio io e rimuoverne la presenza dalla coscienza<sup>334</sup> rende più difficile parlare della responsabilità che abbiamo verso gli altri e della nostra vulnerabilità nei loro confronti.

Ignorare questa vulnerabilità, bandirla, mettere noi stessi al sicuro al prezzo di qualsiasi altra considerazione umana significa sradicare una delle più straordinarie risorse alle quali attingere per la nostra condotta. Fare esperienza del dolore, tradurlo in una risorsa politica, non significa rassegnarsi all'inazione, ma può trasformarsi nel lento processo attraverso il quale riusciamo a sviluppare un momento di identificazione con la sofferenza stessa.<sup>335</sup>

Chiara Zamboni, nel suo intervento in *L'ombra della madre*, avanza un'ipotesi secondo la quale le difficoltà del parlare di bisogni e di dipendenza in politica, salvo nei casi in cui si trattano argomenti specificamente legati ai "bisognosi", intendendo per essi soggetti particolarmente fragili ed esposti, sia collegato ad una rievocazione inconsapevole del bisogno alla madre e della sua onnipotenza. La dipendenza che il bimbo si trova a vivere verso la madre, espone la sua esistenza a lei e alla sua sovranità, e permette a quest'ultima, che si prende cura di lui, di esercitare una certa forma di potere che può mostrare un volto dispotico. La crescita e la costituzione di un'identità propria rappresentano il percorso di emancipazione da questa dipendenza, la quale tuttavia, anziché venire risignificata e rielaborata in modo proficuo, viene occultata, cancellata brutalmente, ponendo le basi per l'illusione dell'indipendenza del soggetto: questo spiegherebbe l'assenza del discorso sulla dipendenza e sul bisogno in politica. La filosofa denuncia la tendenza di interiorizzare in modo inconsapevole la dipendenza alla madre traducendola in seguito nella dipendenza naturalizzata e inconscia alle istituzioni. Quest'ultima a livello cosciente ed esplicito, tuttavia, viene negata, rimossa.

La difficoltà di accettare il bisogno che abbiamo degli altri nell'agire politico e di andare a scambi con loro dipende da un fantasma arcaico che la ragionevolezza non può sconfiggere. Può solo venire a patti

---

<sup>334</sup> *Ivi*, 47.

<sup>335</sup> *Ivi*, 51.

avversandolo. Se lo rimuove risulta una razionalità sterile, scissa, che cerca di occultare i fantasmi dell'anima. Inefficace.<sup>336</sup>

La vulnerabilità, dice Butler, non deve essere concepita solamente come privazione. Certo essa consiste nell'essere consegnati all'altro, sin dal nostro primo apparire al mondo, indipendentemente che l'altro ci sia per noi, indipendentemente che esso ci consegna all'incuria, ci infligga violenze o si prenda carico di noi. Essa è legata ad una dimensione primaria di bisogno e di necessità, tuttavia, ribadisce Butler, questo non dovrebbe indurci a cancellarla, chiudendoci nell'illusione del percorso di emancipazione al termine del quale ogni io si troverebbe consegnato pienamente a se stesso, impermeabile all'esterno. Al contrario, è necessario pensare alla vulnerabilità come aspetto costitutivo di ogni umano e dell'essere incarnati di ciascuno, per rispondere ad essa con la responsabilità anziché con la violenza o l'indifferenza.<sup>337</sup>

Riconoscere la propria dipendenza comporta il fidarsi dell'altro cui ci si consegna, esponendogli la propria fragilità e rischiando di rimanerne feriti o assoggettati. L'accettazione di avere bisogno dell'altro, rispetto al quale ci poniamo in una relazione di dipendenza e la consapevolezza che l'altro dipende anche da noi e che del suo bisogno noi siamo responsabili, possono avere luogo in seguito alla rielaborazione cosciente del lato arcaico della dipendenza e del bisogno connessi all'infanzia e al potere materno. L'indicibilità di quest'ultimo, di cui resta soltanto la cicatrice di un conflitto irrisolto, si traduce nella paura inconscia del potere dispotico, la quale blocca il discorso e l'azione politica e nega l'esistenza di una dipendenza reciproca che è alla base della collettività. Secondo Chiara Zamboni dunque, "occorre attraversare l'ombra del materno, la paura della dipendenza della madre", poiché altrimenti, "qualsiasi teoria politica rimane razionale e sterile"<sup>338</sup>

Focalizzare l'attenzione sulla natalità, secondo la prospettiva inaugurata da Arendt e come suggerisce Cavarero, restituirebbe la consapevolezza della finitezza e della vulnerabilità costitutiva dell'umano, rappresentata emblematicamente dal neonato, completamente esposto all'altro e bisognoso delle sue cure. Inoltre riconoscere la natalità come evento che sta all'origine della nostra esistenza, permetterebbe di riconsegnare alla madre un'adeguata rappresentazione simbolica e un ruolo centrale nella costituzione del senso della condizione umana, costringendo di conseguenza a far fronte alla paura arcaica della dipendenza da lei e della soggezione alla sua autorità. Solo attraverso una rielaborazione simbolica della dipendenza infantile dalla madre sarebbe possibile, secondo questo punto di vista, ripensare ad una politica e ad un'etica in cui le relazioni umane

---

<sup>336</sup> C. Zamboni Robotti, *Né una né due: l'enigma di un eccesso nello spazio pubblico* in Diotima, *L'ombra della madre*, op. cit. p. 27.

<sup>337</sup> *Ivi*, p. 52.

<sup>338</sup> *Ivi*, p. 30.

possano essere vissute anche attraverso la consapevolezza della dipendenza, della vulnerabilità, dell'unicità e della finitezza costitutive di ogni essere umano.

### *Del conflitto tra continuità e differenza*

Cavarero ripresenta la figura di Demetra per ritessere i fili di un ordine simbolico femminile della madre, in cui però essere madre non debba costituire un desiderio ossessivo di ogni donna, causato, secondo la filosofa, dall'identificazione assoluta del femminile alla funzione di madre, ma una possibilità legata alla potenza materna che si manifesta non tanto nel generare in sé e ad ogni costo, ma nella decisione sovrana che ogni donna esercita circa l'eventualità di diventare o meno madre. Nel non essere mamma, non segue il venir meno della propria appartenenza al genere femminile né della compiutezza di un'identità che è data piuttosto dall'essere figlia, la quale caratterizza invece necessariamente ogni donna.

In questo senso, dice Cavarero, la maternità non deve essere un posto, ma un luogo "da cui si viene e a cui si guarda con gli occhi di *figlia* prima di poter divenire madre". La scelta di ripetere il gesto della madre quindi non deve essere confuso l'ossessione che si manifesta quando ha il sopravvento l'identificazione tra il ruolo di madre e il genere femminile.

C'è qui un grave problema, perché il femminile è costituito da vari possibili posizioni: ognuna di noi, visto che esiste, ha avuto sicuramente una madre, e dunque ognuna di noi, prima di essere probabilmente a una volta madre, è stata figlia di quella madre. Allora l'obbligatorietà di una identificazione nel ruolo materno spesso cancella il ruolo di figlia, ruolo che è invece concesso agli uomini in una maniera spettacolare<sup>339</sup>

Luisa Muraro ne *L'ordine simbolico della madre* sostiene che il fatto che una madre diventi madre potendo non diventarla, spiega anche la sua sostituibilità, la sua predisposizione simbolica ad essere sostituita. Infatti, una donna che non diventa madre, rimane all'interno dell'ordine simbolico materno e permane nella continuità generazionale delle madri, in quanto figlia di sua madre. Allo stesso modo, ogni donna in quanto potenzialmente madre e non madre, è già sostituita di una madre. Il fatto che ad una madre biologica possa subentrare un'altra figura, è definito da Muraro un fatto "meraviglioso"<sup>340</sup>, che non altera le strutture fondamentali della relazione con la matrice di vita.

La nascita, invece, come abbiamo visto nel precedente paragrafo, segnala l'unicità costitutiva di ogni essere umano, pertanto il nato è insostituibile proprio per l'irripetibilità che caratterizza la sua venuta al mondo. In altre parole, in quanto madre ciascuna donna può essere sostituita e sostituita

---

<sup>339</sup> *Ivi*, p. 46.

<sup>340</sup> L. Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, op. cit. p. 53.

senza minacciare le strutture fondamentali della maternità, ma in quanto figlia è insostituibile.<sup>341</sup> Demetra non avrebbe mai accettato un'altra figlia al posto di Kore, tanto che in sua assenza, la dea ha smesso di generare. Kore dal canto suo avrebbe potuto accettare una sostituta della madre se ciò le avesse permesso di salvaguardare le strutture originarie di quella relazione che la lega sin dalla nascita a lei. Invece, entrando in relazione con Ade in forma di moglie, ha perso completamente il legame non solo con quella madre, ma anche con qualsiasi sua possibile supplente.

Muraro, non manca di far notare, come la nostra società, fin dalla prima formazione scolastica, attui una sorta di deportazione della figlia dal luogo del primo apparire in cui la significazione del rapporto tra madre e figlia nasce e vive, di conseguenza ogni figlia viene sottratta alla sua relazione fondamentale con la madre. Entrambe disimparano a significare quella relazione e smettono di riconoscerne le strutture fondamentali, vivendo spesso con impotenza e sofferenza i suoi lati oscuri. Alla base di questa situazione risiede l'impossibilità di dare un senso idoneo e culturalmente esprimibile alla maternità, poiché manca un comune orizzonte di significato del materno che possa essere condiviso da madri e figlie. La deportazione, che si trova alle origini di questo fenomeno, è rappresentata, sostiene la filosofa, proprio dal rapimento della figlia di Demetra, da parte di Ade.

Il *continuum* materno, sostiene Muraro, è una struttura simbolica, alla quale appartiene ogni figlia in quanto tale, ma che, attualmente, non conosce alcun modo idoneo di rappresentarsi. L'assenza di un orizzonte condiviso di traduzione simbolica del legame che unisce la figlia alla madre e l'impossibilità di esprimere in discorso sensato alcuni aspetti del materno, inducono spesso a vivere tale relazione in modo difficile o addirittura in forma patologica. Secondo Muraro, espressione emblematica dell'insignificanza di alcuni elementi fondamentali indicibili di questa relazione, è l'isteria<sup>342</sup>. L'isterica, dice Muraro, non accetta alcuna sostituzione della madre e odia la madre biologica in quanto possibile espressione della sostituzione della madre, ovvero della sequela delle madri che determina il *continuum* dell'ordine simbolico materno.<sup>343</sup> La verità presente in ogni isteria è che, non tutto della madre può essere sostituito.

La sofferenza manifestata nella follia che esprime questa verità è stata spesso letta dalle teorie femministe del secolo scorso come una risposta al rifiuto socialmente espresso di riconoscere il valore di questa relazione, alla quale alcune teoriche hanno cercato di restituire una posizione centrale, in quanto prima relazione e prima mediazione al mondo. Le lotte femministe degli anni settanta e ottanta, hanno saputo interpretare il sintomo isterico alla luce di questo bisogno e hanno

---

<sup>341</sup> *Ivi*, p. 55.

<sup>343</sup> *Ivi*, p. 60.

orientato le loro pratiche in vista della ricostruzione del luogo del *continuum* materno. Questo ha avuto effetti benefici e di restituzione di senso anche rispetto al problema medesimo dell'isteria.

Ida Dominijanni, nell'intervento *L'impronta indecidibile* al convegno *L'ombra della madre*, sottolinea il fatto che oggi, l'attenzione che in passato il governo biopolitico rivolgeva all'isterica si è spostata sul corpo anoressico, che pure ha un significato diverso ed esprime bisogni e mancanze di altro tipo. La figura dell'isterica ha avuto un ruolo determinante nelle pratiche femministe le quali ne hanno modificato il senso con effetti terapeutici, ma oggi il pensiero femminista dovrebbe cercare di interpretare cosa esprime l'anoressica, senza riciclare le chiavi interpretative che in passato hanno funzionato con l'isterica. Isteria e anoressia sono due sintomi di problemi diversi, poiché si radicano in due disordini simbolici differenti, legati a periodi storici distinti. Se l'isteria, infatti, esprimeva un bisogno disperato di risignificare il *continuum* materno per poter dare voce alla sua sessualità, la cui dicibilità era interdetta nell'ordine del padre allora vigente, forse l'anoressica, sostiene la filosofa, chiede proprio discontinuità e differenziazione dalla madre.<sup>344</sup> In altre parole ciò che manca oggi nell'ordine del discorso sulla dimensione relazionale che unisce madre e figlia è la capacità di esprimere la differenza all'interno della somiglianza. La capacità di differenziarsi all'interno dei rapporti tra donne, sostiene la filosofa, chiede degli strumenti per potersi dispiegare in esperienze colme di significato e discorsi sensati.

Che all'interno della continuità femminile, espressa prima che in ogni altro rapporto in quello tra madre e figlia, ci sia bisogno dello spazio del distacco e del momento della differenziazione, viene sottolineato anche da Sara Gandini in *La luna e le lunine*: "Accanto al "tra me e il mondo: un'altra donna", ora so quanto è importante che ci sia mondo tra la figlia e la madre."<sup>345</sup> afferma la filosofa. La Gandini ritiene necessario porsi la questione del padre, ora che la solidità della sua figura vacilla, poiché è bene ritrovare anche a lui una collocazione, naturalmente diversa da quella che aveva nel patriarcato. Il padre dovrebbe entrare in modo significativo nella relazione che lega la madre e la figlia, per renderla più complessa introducendo quell'elemento di alterità che permette la differenziazione, ma anche perché l'amore stesso che nasce tra il padre e la figlia è in sé molto importante.<sup>346</sup>

Preoccuparsi di come rappresentare il rapporto che la madre ha con la figlia, per restituirgli significato, dunque non vuol dire escludere da esso tutto ciò che in esso può entrare apportando con l'alterità anche lo spazio che permette il distacco, anzi vuol dire saper dare senso anche alla

---

<sup>344</sup> I. Dominijanni, *L'impronta indecidibile* in Diotima, *L'ombra della madre*, op. cit., p. 185-188.

<sup>345</sup> S. Gandini Baraldi, *La luna e le lunine*, in Diotima, *L'ombra della madre*, op. cit., p. 85.

<sup>346</sup> *Ivi*, p. 81-83.

discontinuità necessaria. Quest'ultima che caratterizza la complessità di ogni particolare relazione, salvaguarda l'unicità e rende giustizia alla nostra singolarità, di cui proprio la nascita è origine. La madre, che è colei che si fa mediazione del primo apparire al mondo, è la prima a relazionarsi con quanto di ciascuno è unico e irripetibile, lei segna l'inizio che è condizione di possibilità di ogni singola iniziativa dell'individuo, dunque dovrebbe essere anche la prima testimone della sua unicità. Infatti, è importante ricordare che se la madre è la madre, la figlia resta la figlia e la loro somiglianza non implica che la seconda debba ripercorrere lo stesso percorso della prima.

Nell'ambito della reciprocità degli sguardi che, nel racconto mitico, precede il rapimento di Kore da parte di Ade, la figura della maternità, sottolinea Cavarero, in accordo con le posizioni di Muraro, è già realizzata pienamente anche nella figlia, soltanto in quanto questa guarda e riconosce la madre e scopre la propria somiglianza a lei, senza dover diventare a sua volta ugualmente madre. Solo in seguito al distoglimento forzato dello sguardo della figlia alla madre, insiste la filosofa, la donna può guardare alla maternità soltanto ricoprendo lei stessa il ruolo materno, oramai impostole come funzione sociale. Proprio quest'ultima rischia di spingere le donne all'omologazione, inducendole a riconoscersi solo in un'identità femminile fissata da confini rigidi e frontiere invalicabili. L'appartenenza al femminile al contrario dovrebbe scoprirsi innanzitutto nell'essere figlia, soltanto dopo questo "apprendistato"<sup>347</sup> nella donna si può radicare un intimo ed autentico desiderio di maternità.

### *Ritrovare la madre*

Cavarero evoca l'idea di un apprendistato che insegni ad essere figlia, perché come Muraro, sottolinea l'assenza nella nostra tradizione, di una raffigurazione simbolica del rapporto tra madre e figlia a cui rivolgersi per costruire la loro relazione e per rendere dicibile il loro amore. Al contrario esiste una particolare "devozione" della "Madre del Figlio"<sup>348</sup> che struttura quell'amore privilegiato della madre di cui, anche secondo Luisa Muraro, i figli maschi godono e che costituisce un segreto fondamentale del loro successo nella storia dell'apparire e di conseguenza un presupposto necessario della filosofia stessa.

Se c'è una cosa che io invidio agli uomini, e come non invidiarla, è questa cultura dell'amore della madre in cui sono allevati. Questo è il fondamento pratico, questo è il germe vivo da cui si sviluppano i discorsi filosofici.<sup>349</sup>

---

<sup>347</sup> A. Cavarero, *Il femminile negato. La radice greca della violenza occidentale.*, op. cit., p. 96.

<sup>348</sup> *Ibidem.*

<sup>349</sup> L. Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, op. cit., p. 13.

Muraro rimpiange l'indicibilità dell'amore materno dalla prospettiva femminile e la difficoltà conseguente di impararlo, di praticarlo, conservandone tutte le sfaccettature in modo proficuo in mancanza della sua trasmissibilità culturale, non solo perché esso esprime la possibile continuità di quel potere di generare trasmesso di madre in figlia, ma anche perché in questo rapporto fondamentale risiede la condizione originaria di ogni conoscenza di ogni capacità di "tessitura simbolica". Tale capacità più facilmente acquisita, secondo la filosofa, dagli uomini, è un privilegio storico di cui costoro non si rendono conto, senza riuscire così a fare luce sulle origini del loro sapere. Al contrario, Muraro, forse in quanto donna e dunque privata di questo privilegio, lo vede e lo invidia. La filosofa, infatti, si dice desiderosa di riscoprire e di poter dire il suo amore per la madre, come fondamento indispensabile e fonte necessaria, non solo di vita e di generazione, ma anche di conoscenza.

Se io, d'altra parte, sembra non avere la natura conveniente alla filosofia, anche questo è da vedere non come una disgrazia voluta dal cielo, ma come una condizione storica. Sono nata in una cultura in cui non si insegna l'amore della madre alle donne. Eppure è il sapere più importante, senza il quale è difficile imparare il resto ed essere originali in qualcosa...<sup>350</sup>

Muraro sostiene che l'amore per la madre sia intrinsecamente legato al senso dell'essere, anzi di più, sostiene che tale relazione ne sia il fondamento. La dicibilità e la pensabilità dell'essere, dipendono dalla madre, nel senso che l'origine della parola e del pensiero, sostiene la filosofa, sono indissociabili dalla matrice di vita.<sup>351</sup>

La nascita, è segnata dalla condivisione di un punto di vista creatore con la madre: ovvero madre e figlio o figlia rappresentano la prospettiva originaria della venuta al mondo, il primo sguardo di chi appare è relazionale e non può essere compreso sotto la scissione del punto di vista del nuovo nato da quello della matrice di vita. Madre e figlio o figlia costituiscono la coppia creatrice del mondo, poiché se da un lato il bambino o la bambina nasce in un mondo che gli preesiste, egli, come inizio assoluto è anche innovatore e il mondo dovrà ricrearlo. Tuttavia, sottolinea Muraro, non può farlo in mancanza di una madre che gli presenta il mondo e che lo presenta al mondo.<sup>352</sup>

Il problema della nostra società, avanza la filosofa, è l'oblio di questa prospettiva originaria e l'impossibilità di concepirla come punto di vista. Alla coppia creatrice, è subentrato il soggetto solipsistico il quale tende a voler emanciparsi da questa relazione, senza però conoscerne il valore, anzi in un certo senso disprezzandolo. La relazione con la madre, secondo Muraro è un'esperienza portatrice di una potenziale verità, che è quella "del senso autentico dell'essere".<sup>353</sup> Il nostro modo

---

<sup>350</sup> *Ibidem.*

<sup>351</sup> *Ivi*, p. 43.

<sup>352</sup> *Ivi*, p. 42.

<sup>353</sup> *Ivi*, p. 41.

di guardare ad essa, tuttavia, ci impedisce di vedere che esiste un legame di condizionamento originario tra la madre e la parola, poiché, sembrerebbe evidente, ma tale non è, la parola si radica nella vita.

D'altro canto, se tale relazione non può essere consapevolmente esperita, come più volte attraverso le voci di diverse filosofe è stato ripetuto, è perché non esiste un punto di riferimento culturale in grado di significarla, in altre parole non esiste una teoria che la mostri, manca un discorso in grado di dirla sensatamente, facendo emergere il suo essere alla visibilità di ciò che appare. Infatti, se è vero che ogni discorso trova le sue origini fondamentali nella vita, tuttavia senza parole che mostrano quello che è, quello che è non si mostra. La relazione originaria con la madre dunque, che altro non è se non l'esperienza del senso autentico dell'essere, ha bisogno di una teoria che ne mostri il significato, che altrimenti rimane indicibile. Il rischio, diversamente, è che il vissuto di tale relazione, cada nell'indifferenza di una pluralità empirica irrilevante, appiattita in una mera fattualità invisibile, lasciata alla sopravvivenza caduca dell'attuale esperienza singola. Una teoria che restituisse il senso dell'essere attraverso l'amore per la madre, indica la filosofa, oltre a mostrare la verità dell'esistente, lo modificherebbe al tempo stesso: "Vero è che c'è sempre di mezzo un qualche tipo di società per cui sempre, in qualche misura, la dimostrazione del vero è modificazione dell'esistente, e la sua dicibilità una conquista".<sup>354</sup>

Pensare alla matrice di vita come origine del pensiero e del linguaggio, significa sostenere l'impossibilità di disgiungere corpo e mente, significa vivere l'interezza di ogni individuo come modo di essere, condizione di partenza. Tuttavia, il linguaggio, sostiene la filosofa, a differenza della vita e del sesso, non viene donato irrevocabilmente né accolto come un dato, ma è il frutto di una contrattazione con la madre, poiché esso è per natura il prodotto di una negoziazione. La cura con cui si costruisce il rapporto con la madre, in altre parole, condiziona la nostra capacità di appropriarci del linguaggio e di mettere in gioco le sue possibilità espressive. Parlare significa "mettere al mondo il mondo e questo noi possiamo farlo in relazione con la madre, non separatamente da lei."<sup>355</sup> Tuttavia questa relazione non è scontata, né essa emerge da sé, al contrario va presa in carico con dedizione, costruita, ripensata.

Il cambiamento degli schemi relazionali, del modello di famiglia e di produzione che caratterizzavano il patriarcato e i suoi codici, ha reso possibile, l'avvio di un lento tramonto della figura materna tale e quale fino ad allora vigea. Questa, aspramente decostruita dalle critiche del pensiero femminista, piano piano si sradica anche dalle pratiche quotidiane che non ne reiterano

---

<sup>354</sup> *Ivi*, p. 47.

<sup>355</sup> *Ivi*, p. 49.



regolarmente i tratti, in parte per la massiccia entrata delle donne nel mondo del lavoro, in parte per consapevolezza femminile e anche, non trascuriamolo, per una conseguente crisi identitaria del maschile e un diffuso desiderio di vivere la paternità in modo più partecipe e più personale. Se dunque, quella madre, mera nutrice e curatrice silenziosa di corpi, non rappresenta più la sola manifestazione attuale di maternità, né suo modello indiscusso, tuttavia, la caduta di questa figura materna ha lasciato uno spazio, un vuoto non ancora adeguatamente ricostruito, che rende alcune posizioni della Muraro, esposte ne *L'ordine simbolico della madre*, ancora attuali.

Delfina Luisardi, nel seminario *L'ombra della madre* che si è svolto nel 2005, si è occupata a sua volta dell'assenza di forme che diano un'adeguata collocazione alla madre, in particolare alle sue manifestazioni di amore come a quelle della rabbia o della negazione di sé all'altro, dell'autorità dispotica o ancora della dipendenza, capaci di rendere conto della sua ambivalenza e delle sue molteplici sfaccettature. Una madre che non ha volto né collocazione, avverte la filosofa, può ancora essere insediata da forme che si credono scomparse, ma che possono sempre resuscitare dal passato, a cui ciascuna donna può desiderare aggrapparsi pur di non cadere nel vuoto dell'insignificanza. Il mito di Demetra potrebbe raccontare non solo dell'esistenza di una madre possibile che oggi non viene riconosciuta, ma anche di una madre che soffre ancora per il fatto di essere innominabile e di non trovare la forma idonea in cui apparire, per il distacco dai figli che questo ha generato e per l'insolvibilità dei conflitti che la sua inconciliabilità con l'esistente ha creato.

L'oscurità nella quale Demetra si trova dopo il rapimento della figlia, è esperienza di una separazione che non lascia veder la possibilità dell'incontro, il vissuto di una lacerazione che una donna non sa come ricomporre. Demetra è il nome di questo dolore e dell'amore che trova la strada per la ricomposizione di sé, in sé. È l'immagine di un conflitto interiore che rivela tutta la sua potenza distruttiva e autodistruttiva.<sup>356</sup>

Il valore del mito di Demetra e Kore, sostiene Cavarero, risiede anche nel rappresentare come coppia filiale centrale quella di madre e figlia e nel fatto che qui la madre vuole la figlia in quanto figlia e non desidera che essa diventi, per forza, madre a sua volta, uguale a lei.<sup>357</sup> Infatti, l'amore che insegna Demetra, è libero e genera senza obbligo, è vissuto con pienezza proprio perché nel flusso rigoglioso della vita, la generazione non si ottiene a comando, ma si dà imprevedibilmente. L'amore della dea è un amore incondizionato, ma non come lo intende la nostra società, nel senso di un amore che dona senza pretesa di riconoscimento, al contrario è incondizionato perché non accetta condizionamenti vincolanti che reprimerebbero il suo spontaneo manifestarsi, è un amore

---

<sup>356</sup> D. Luisardi Sassi, *Demetra e il figlio della regina*, in Diotima, *L'ombra della madre*, op.cit., p. 140-1.

<sup>357</sup> A. Cavarero, *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*, op. cit. p. 96.

smisurato e senza moderazione, ma che deve trovare una forma adeguata di rappresentazione e di espressione che permettano di riconoscerlo. Il luogo d'incontro tra madre e figlia che da un senso rinnovato al rapporto che le lega e all'amore reciproco, è luogo di ritrovata libertà, scrive Delfina Luisardi, ma esso va protetto e conservato, perché le figlie non ricadano di nuovo nella condizione di assoggettamento a qualche dio degli Inferi.<sup>358</sup> Tuttavia tale luogo non può essere preservato e ripensato astenendosi dal chiedersi anche quale posizione dovrebbe occupare Ade, il padre, il fratello, il figlio o l'amante, all'interno di questa relazione.

---

<sup>358</sup> D. Luisardi Sassi, *Demetra e il figlio della regina*, in Diotima, *L'ombra della madre*, op.cit., p. 148.

## 2. Diotima e la saggezza femminile

Chi odia la distruzione, non può fare a meno di odiare anche la vita:  
solo il morto, l'inanimato, è l'immagine adeguata del vivente non  
deformato

Theodor W. Adorno, *Minima moralia*

### *Il parto ideale della filosofia*

Diotima di Mantinea è una sapiente sacerdotessa, una straniera che insegna a Socrate molte cose sull'amore, come egli stesso racconta nel *Simposio* di Platone. La donna, maestra del noto filosofo, riesce a condurre quest'ultimo al suo sapere, in modo tale che egli lo raggiunga percorrendo con lei ogni singolo passo e che lo comprenda pienamente. Il percorso che i due intraprendono assieme, secondo i seguenti insegnamenti di Socrate, è un percorso di allontanamento dalle cose caduche del mondo che, divenendo, oscillano tra l'essere e il non essere. La loro sapienza si rivolge alle cose eterne, non afflitte dalla mortalità e dalla finitezza delle cose mondane, ma che da sempre sono e per sempre rimarranno nella loro immutabile condizione.

Cavarero dedica a questa figura l'ultimo capitolo di *Nonostante Platone*, in cui nelle prime pagine, mette in risalto il fatto che Diotima, che è una donna e inoltre straniera, è ritenuta essere la maestra del suo maestro, ed è la sapiente per eccellenza di uno degli elementi centrali della dottrina platonica. Si tratta dell'ascesi conoscitiva della filosofia attraverso *l'eros*, che, spinta dal nobile desiderio rivolto alla bellezza nella sua più dignitosa veste di modello eterno, conduce alla contemplazione delle idee. Platone, scrive la filosofa, tratta nel *Simposio* di argomenti per lui fondamentali, attraverso la voce di una donna.

Il femminile, rileva Cavarero, non è centrale per la semplice presenza di Diotima come voce sapiente, ma anche per il ruolo della metafora della gravidanza e del parto: giungere alla conoscenza e formulare discorsi veri è simbolicamente associato al mettere al mondo. Socrate, allievo di Diotima, da lei ha appreso l'arte dell'insegnamento, che non consiste nell'indottrinamento o nell'introduzione di conoscenze nella mente dell'altro, come se essa fosse un contenitore da riempire, ma appunto in una forma di accompagnamento che ricorda molto l'arte delle levatrici: la *maieutica*. In questo modo il maestro aiuta l'interlocutore a partorire conoscenze vere di cui la sua anima è già gravida. In altre parole, oltre al fatto che la sapiente maestra di Socrate e Platone è una donna, il tema della maternità diventa simbolicamente importante, infatti, da un lato il filosofo è considerato come la madre del proprio sapere e dall'altra in quanto insegnante, deve imparare ad agire come una levatrice. La filosofia si appropria mimeticamente delle capacità riproduttive e di quei saperi, tutti femminili, legati all'esperienza del parto. Dunque conclude Cavarero:

il filosofare di Socrate e di Platone appaiono contrassegnati da una volontà *mimetica* dell'esperienza femminile. Il maschio gravido e partoriente, così come il maschio che fa la levatrice, sono la figura emblematica della vera filosofia<sup>359</sup>

L'effetto mimetico è ampliato, scrive Cavarero, dal fatto che il discorso della donna, viene riportato da Socrate, il quale, per parlare dell'amore, decide di non trattare la questione direttamente, ma di riportare un suo dialogo con la maestra e di trasmettere gli insegnamenti di quest'ultima. Ciò avviene all'interno di un altro dialogo, quello tra filosofi ad un banchetto, inscenato dal *Simposio*. Platone dunque parla attraverso le parole che attribuisce a Socrate, il quale a sua volta si fa voce di un discorso di Diotima. Questo artificio, denuncia la filosofa, crea una confusione di prospettive e sovrappone il punto di vista di Platone a quello di Diotima. Certo, una donna, per di più straniera, non avrebbe potuto essere presente e parlare direttamente ad un banchetto di filosofi, nemmeno se sacerdotessa, e questo potrebbe legittimare il bisogno di ricorrere all'artificio mimetico. L'effetto ottenuto da Platone, sarebbe quindi, quello di far enunciare ad una donna la propria dottrina. Perché, si chiede Cavarero? Secondo lei, la scelta di Platone non sarebbe casuale, né l'effetto mimetico si spiega solamente con la necessità dovuta alla sua assenza. Infondo, Socrate, che da lei ha imparato, avrebbe potuto semplicemente trasmettere quelle che oramai erano divenute anche le sue conoscenze, senza riportare il dialogo avuto con lei. Si tratterebbe piuttosto di un "gioco simbolico sottile e ambiguo"<sup>360</sup>, suggerisce Cavarero, che vuole una voce femminile a legittimare un discorso filosofico eretto a partire da una prospettiva tutta maschile. Ironia della sorte, tale discorso, al contempo, esclude le donne dal suo sapere. In questo consisterebbe quello che lei suggerisce essere il matricidio originario, che vuole espropriare le donne del potere di generare appropriandosi del lessico della gravidanza, mortificando la potenza materna delle madri, in funzione di una prospettiva metafisica sul mondo.

Che Platone intendesse consapevolmente appropriarsi di tale potenza non sembrerebbe così evidente dal testo platonico medesimo, né che egli abbia voluto suggerire che una sapiente donna stesse all'origine di questo discorso e che legittimasse questa appropriazione per infliggere una doppio sopruso sul femminile. Tuttavia, anche DuBois supporta questa ipotesi e sostiene che esista nell'intera opera platonica un progetto metaforico, il quale mira a definire la centralità dell'uno come maschile e a legittimare la posizione centrale del filosofo maschio. L'appropriazione della riproduzione farebbe dunque parte di questo progetto, nella misura in cui al filosofo, attraverso la mimesi del femminile, si giungerebbe ad attribuire anche la maternità. L'esito dell'incorporazione di alcuni tratti del femminile porterebbe paradossalmente non solo a collocare i suoi poteri nel

---

<sup>359</sup> A. Cavarero, *Nonostante Platone*, op. cit. p. 98.

<sup>360</sup> *Ivi*, p. 99.

maschile ma anche ad escludere la donna dal vero amore e al contempo dalla conoscenza della verità.<sup>361</sup> D'altro canto, spiega DuBois, il desiderio manifesto dell'appropriazione del femminile, mette in questione l'autonomia e l'autorità del maschile, inoltre apre un gioco erotico che sposta i confini e indebolisce i margini delle identità sessuali.<sup>362</sup> Il risultato tuttavia rimane sempre quello dell'appropriazione, quasi che il gioco dialettico, il quale attraverso la differenziazione permette di arrivare all'unione simbiotica del congiungimento, venga giocato tutto all'interno di un'identità che alla fine si rivela e si afferma sempre come maschile.

Conferire all'insegnamento il valore del mettere al mondo e all'aver raggiunto la sapienza il valore di una maternità ha innegabilmente un peso simbolico rilevante. Inoltre, che Platone abbia trasferito il discorso della procreazione e della generazione dal piano corporeo del mondo diveniente a quello ideale del mondo delle cose eterne e divine è altrettanto significativo. Non più il corpo è fecondo; ma l'anima, non più la vita corporea si rigenera, lasciando che il vecchio perisca per essere sostituito dal nuovo, come vorrebbe apparentemente Diotima ad un certo punto del suo discorso, bensì le anime feconderanno altre anime e il generato sarà un figlio eterno. Quest'ultimo però per definizione è paradossalmente l'ingenerato e immortale, poiché da sempre è e per sempre sarà e di cui l'anima da sempre era feconda. L'esperienza del corpo femminile e dell'arte della levatrice viene assimilata e inglobata dall'anima maschile.

Questo rappresenta un altro elemento che appartiene al percorso di allontanamento dal mondo denunciato da Arendt. Esso, secondo lei, si radica nel pensiero metafisico platonico, che inaugura la gerarchia in cui viene privilegiata la contemplazione. Ciò conduce alla negazione delle radici mondane della condizione umana e dunque a svalORIZZARE tutte le attività che si svolgono in essa, tra cui appunto la procreazione corporea. In *Vita activa*, Arendt scrive che la filosofia politica di Platone, mira a riorganizzare in modo utopistico la vita della *polis*, sulla base di criteri idealistici a cui solamente il filosofo può accedere. Ne segue che la vita contemplativa, essendo il luogo in cui il sapiente si accosta al sapere ideale che gli fornirà gli strumenti intellettuali idonei a regolare le attività politiche, sarà considerata superiore rispetto alle attività radicate nel mondo. Queste ultime, dal canto loro, si devono adeguare ai modelli ideali che il filosofo contempla, ma saranno sempre condannate a rimanere imperfette rispetto ad essi.<sup>363</sup>

---

<sup>361</sup> P. DuBois, *Il corpo come metafora*, trad. it. p. 231-2.

<sup>362</sup> *Ivi*, p. 235.

<sup>363</sup> H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, trad. it. p. 12-13.

In *Tra passato e futuro*, Arendt riprende il mito della caverna<sup>364</sup>, narrato da Platone nella *Repubblica*, per chiarire come egli intendesse il rapporto del filosofo con le attività mondane e quale visione volesse trasmettere circa la condizione umana nel mondo. Innanzitutto, le attività umane appartengono ad una realtà, da lui rappresentata metaforicamente dalla caverna, fatta di “tenebre e confusione”, che deve essere abbandonata da tutti coloro che aspirano “all’essere autentico”.<sup>365</sup> La contemplazione, viene opposta all’azione, aggiudicandosi il primato su ogni attività, perché solo un “<<vedere>>, muto e immobile”<sup>366</sup> può garantire l’accesso alla verità. Infatti, se, secondo il mito della caverna, il filosofo, ovvero colui che riesce a liberarsi dalla condizione originaria in cui era legato, si innalza al mondo luminoso delle idee, uscendo dall’oscurità sotterranea in cui ha sede l’umana esistenza, è proprio per accedere all’immutabile verità, ovvero all’essenza dell’essere che nella caverna è invisibile. Questa verità, dunque, non può essere conosciuta mentre si è immersi nel flusso della vita terrena, caratterizzata dalle attività comuni e dalle relazioni umane. Il filosofo deve tuttavia fare ritorno tra gli uomini, e per orientarsi nel loro mondo così caotico, porta con sé l’insegnamento di tali idee. Esse, che per natura rappresentano la verità dell’essere, condotte nella realtà imperfetta, diventano criteri, unità di misura su cui si devono misurare le cose del mondo.

Se le eterne idee si fanno modello dei comportamenti umani e delle attività, dei giudizi politici e morali, ciò avviene solamente dalla prospettiva umana che guarda dal mondo. Il filosofo, capace di trascendere questa dimensione, sa che esse sono molto di più e le contempla per accedere alla pura verità, ma in quanto uomo che vive tra gli uomini, egli stesso è costretto a ricorrere ad esse come criteri ideali, per orientarsi nel mondo e per condurre gli altri uomini.<sup>367</sup>

La funzione primitiva delle idee non era di regolare o altrimenti ordinare il caos delle cose umane, bensì illuminarne le tenebre con uno <<smagliante splendore>>. Per sé le idee non hanno assolutamente nulla a che vedere con la politica, l’esperienza politica o il problema dell’azione; sono di esclusiva pertinenza della filosofia, dell’esperienza contemplativa, della ricerca del <<vero essere delle cose>>.<sup>368</sup>

Secondo Arendt questa differenza tra idee che fungono come metri di misura per l’azione umana e per il suo giudizio, dall’idea in quanto espressione di essenza dell’essere, si rivela anche nella differenza tra l’idea suprema e quelle che da essa derivano. L’idea suprema viene rappresentata da Platone soprattutto come il bello in sé, e solo negli scritti politici della *Repubblica*, come il bene in sé. La bellezza, certamente è più adeguata ad esprimere l’idea suprema, come risulta dal *Simposio*,

---

<sup>364</sup> Platone, *Repubblica*, trad. it, libro VII, vv. 514-520.

<sup>365</sup> H. Arendt, *Tra passato e futuro*, trad. it. T. Gargiuolo, Garzanti, 1991, p. 41

<sup>366</sup> *Ivi*, p. 68.

<sup>367</sup> *Ivi*, p. 152-3.

<sup>368</sup> *Ivi*, p. 156.

in cui il filosofo può mettere a frutto la fecondità della propria anima solamente se circondato dal bello.<sup>369</sup>

Platone, dunque, inaugura la metafisica attraverso la duplice negazione da un lato delle attività maschili che concernono la vita politica e le azioni eroiche compiute in guerra e dall'altro la riproduzione e la cura dei corpi. Con le prime, svolte nella dimensione pubblica dell'apparire, la filosofia condivide il logocentrismo e l'allontanamento dal corpo, nella misura in cui tali attività vengono svolte nell'indipendenza maschile dai bisogni carnali, soddisfatti attraverso l'attività domestica di donne e schiavi. Il lavoro domestico, infatti, si traduce nella dedizione prevalentemente femminile a soddisfare i bisogni del corpo ed è pertanto indegno di essere visto, relegato all'ombra dell'intimità familiare. Tuttavia la riproduzione, esperienza anch'essa tutta femminile, ha anche qualcosa di divino che avvicina l'uomo all'immortalità. Il filosofo, trascende la dimensione mondana e le sue scissioni, non solo innalzando il *logos* maschile dalla politica alla contemplazione, ma anche integrando in quest'ultima l'attività riproduttiva, attraverso l'effetto mimetico delle metafore della procreazione. Il filosofo, che sempre è maschio, realizza dunque nel proprio modo di condurre la vita, la completezza dell'umano, di cui diventa il modello per virtù ed eccellenza. Tuttavia, per raggiungere il compimento di questa unità perfetta, egli ha superato le contraddizioni che caratterizzano il mondo incarnato e concreto opponendogliene uno di ideale.

### *Amore, bellezza e fecondità*

La procreazione come riproduzione di esseri umani, in quanto esperienza radicata nel mondo divenente e perituro, è considerata da Platone in termini negativi, in questo senso, essa sembra occupare una posizione che sta agli antipodi della contemplazione e della ricerca filosofica. Altrettanto antifilosofico è il congiungimento eterosessuale che ne è alla base e che le parole di Platone non esitano a menzionare con un non celato disprezzo. Esso viene associato ad una specie di desiderio mosso esclusivamente da pulsioni carnali, e quindi incapace di trascendere la dimensione corporea al fine di giungere a quella dimora ideale in cui la contemplazione del bello in sé realizza la verità dell'*eros*. Il mettere al mondo esseri umani è l'esito di un bisogno condizionato dalla sopravvivenza della specie, di conseguenza, anche l'amore che unisce uomo e donna nell'atto del concepimento è ricondotto ad una pulsione che si radica nella fisicità e che è indotta da necessità biologiche. Gli amanti eterosessuali non sono capaci di fare esperienza dell'amore nobile poiché quest'ultimo feconda soltanto nell'eccellenza estetica di cui si fa esperienza solamente attraverso la contemplazione del bello ideale. I loro costumi sessuali sono pertanto poco edificanti,

---

<sup>369</sup> *Ibidem.*

poiché le loro unioni essendo mosse da un desiderio che è di carattere meramente pulsionale non si spingono al trascendimento della carne, la loro bramosia, infatti, non mira affatto all'eterna bellezza in cui l'amore si compie, ma al godimento carnale e alla generazione materiale. L'amore eterosessuale, dunque, essendo finalizzato alla riproduzione, non trova il suo fine dentro di sé, ma è al contrario regolato da leggi esterne. La riproduzione rende infatti l'amore un mezzo per la continuità della specie, mentre l'amore vero si distingue per il fatto che è esso stesso un fine e in quanto tale aderisce a leggi proprie. L'unione eterosessuale, infine ha luogo tra un uomo e una donna e quest'ultima per natura non ha la stessa propensione ad amare di amore vero né è capace di contemplazione, dunque non può, a differenza del maschio, giungere nel luogo del modello ideale.

Ad introdurre tali distinzioni che permettono di riconoscere l'amore ideale, distinguendolo da quello eterosessuale, è il mito di Aristofane, che precede il discorso di Diotima, preparandone il contesto teorico. Secondo questo mito i generi degli umani, in origine, sarebbero stati tre e ciascuno di essi aveva due sessi. Il genere maschile era tale perché era dotato di due sessi maschili, quello femminile due femminili e infine l'androgino un sesso maschile e uno femminile. Questi uomini tondeggianti disponevano anche di due volti, quattro braccia e quattro gambe, tutto in loro era doppio rispetto agli umani nella loro attuale conformazione. Tra questi umani non c'era generazione, racconta Aristofane. A causa del loro atteggiamento tracotante e arrogante, Zeus decise di punirli e li divise in due metà in modo tale che ciascuno di essi possedesse metà arti e un solo sesso, causando così anche la scomparsa del terzo genere, quello dell'androgino.

L'amore sarebbe, secondo il mito, la conseguenza di questa divisione in due di un intero, esso è il frutto di una nostalgia, è il desiderio di riavvicinarsi alla condizione originaria e di ritrovare la propria parte mancante. Il congiungimento è l'espressione del tentativo di restaurare l'unità originaria con chi noi supponiamo essere la nostra metà. Questo mito naturalmente spiega l'esistenza di tre diverse forme di accoppiamento: quella omosessuale che vede unirsi donne tra loro, quella che avviene tra un uomo ed un altro uomo e quella che caratterizza le coppie eterosessuali. Solamente quest'ultima però, proprio perché acconsente all'unione di due sessi diversi, è garante della riproduzione della specie. Che questa assuma valenza negativa è quindi dovuto anche al fatto che la riproduzione sessuale reitera l'esistenza di un umano mutilato, esito triste di una punizione divina, promemoria di un' indegna condizione esistenziale.

Il giudizio morale in merito al comportamento sessuale dei discendenti degli androgini è significativo, essi infatti, secondo Aristofane, sarebbero dominati da pulsioni sessuali selvagge e la loro vita sessuale sarebbe tendenzialmente disordinata. Generalmente gli adulteri sono i discendenti degli androgini, mentre gli uomini più virili e virtuosi discendono dal genere maschile.



Così tutti quei maschi che derivano da una parte tagliata dal genere misto che allora si chiamava appunto androgino desiderano le donne ed è da questo genere che derivano, per la maggior parte, gli adulteri; parimenti, provengono da questo genere tutte le donne a cui piacciono gli uomini, e le adulate. Invece le donne che sono il risultato del taglio operato sulla donna primitiva non hanno alcun interesse per gli uomini, ma si volgono piuttosto verso le donne, ed è da questo genere che provengono le lesbiche. Tutti quelli infine che sono il risultato del taglio operato sul maschio primitivo, amano gli uomini, provano piacere nello stendersi accanto a loro e nello stare fra le loro braccia: sono tra i fanciulli e gli adolescenti, i migliori in assoluto, perché per natura sono i più virili.<sup>370</sup>

Per convenzioni sociali e per necessità anche gli omosessuali sono costretti a praticare il congiungimento eterosessuale all'interno del matrimonio, costoro tuttavia, sono capaci del virtuoso amore che partecipa del modello ideale dell'*eros*.<sup>371</sup>

Cavarero, denuncia di questo discorso, il fatto che la separazione dell'amore (almeno quello ideale) dalla generazione, invece di comportare, come potrebbe, risvolti simbolicamente importanti, diventa in questo caso la condizione per svalutare la generazione a funzione sociale biologicamente imposta. Separare l'amore dalla generazione, infatti, dovrebbe garantire la possibilità di riconoscere dignità alle molteplici sfaccettature possibili dell'amore, che non sempre sono da orientare al fine procreativo. Questo offrirebbe l'orizzonte teorico che legittimerebbe non solo gli amori omosessuali, ma anche quelli eterosessuali, in cui la posizione del femminile non sarebbe necessariamente ricondotta alla maternità come ruolo sociale. Ovvero, non solo il riconoscimento della dignità delle molteplici forme di amare e delle molteplici unioni sessuali che vedono congiungersi uomini e donne omosessuali invita a pensare all'amore separatamente dalla generazione, ma questo modo di concepire l'amore permette anche di non identificare la femminilità con la maternità. Riconoscere lo scarto che esiste tra l'essere donna e il diventare madre rende possibile rappresentare la donna anche sotto altri aspetti.

Paradossalmente il modo in cui nel mito di Aristofane avviene la separazione di amore e generazione conduce, da un lato ad erigere a modello superiore l'amore omosessuale maschile, dall'altro a ridurre la donna a mera funzione riproduttrice e ad escludere la sua esperienza di amore da quella ideale. Essa infatti è considerata solamente in merito alla sua necessaria presenza nella coppia eterosessuale, per riprodurre. All'amore omosessuale femminile, fugacemente accennato, non sembra prestare davvero attenzione il discorso di Aristofane, al punto di indurre a pensare che esso sia solo un'accidentale conseguenza della punizione di Zeus, apparentemente priva di significato. Forse l'esistenza del genere femminile nell'umanità precedente a quella attuale e dunque prima che l'uomo fosse afflitto dalla necessità di riprodursi attraverso il congiungimento

---

<sup>370</sup> Platone, *Simposio*, in *Apologia, Simposio, Fedone*, trad. it., p. 114.

<sup>371</sup> A. Cavarero, *Nonostante Platone*, op. cit. p. 99-101.

sessuale, è semplicemente supposta di conseguenza alla sua esistenza attuale, o per questioni di equilibrio, ma non sembra essere in sé un fatto particolarmente importante.

Lungi da riconsegnare ai diversi volti dell'amore la propria singolare dignità, valorizzando l'amore omosessuale maschile, Platone erige una sola delle tante maniere di amare a modello ideale e la oppone a tutte le concrete esperienze erotiche, inoltre, nonostante la tematizzazione dell'esistenza dell'umano con doppia sessualità<sup>372</sup>, esso viene posto all'origine di una sessualità disordinata e poco dignitosa.

A seguire il mito, Socrate espone il discorso di Diotima, in un quadro teorico delineato da Aristofane, in cui la superiorità dell'amore omosessuale maschile, emancipato dalla necessità di generare è già determinato, così come lo è la posizione subalterna dell'amore eterosessuale finalizzato ad un bisogno naturale di riprodurre. Diotima, in questo contesto, riabilita la procreazione, ma innalzandola alla dimensione incorporea delle anime e nella trascendenza in cui vive tutto ciò che è eterno e ideale, dunque divino.

Il dialogo tra Socrate e Diotima, incomincia con una condivisione di riflessioni riguardanti l'identità di Eros, condotta secondo la modalità che, in seguito, Socrate prediligerà, in cui il maestro spinge, con la propria ironia, l'allievo a riflettere autonomamente, procedendo attraverso il riconoscimento e il superamento delle proprie contraddizioni e dei limiti delle proprie idee iniziali. Eros, dice Diotima, non è un dio poiché non può essere considerato immortale in senso pieno. Tuttavia, egli non è nemmeno mortale, aggiunge, andando apparentemente contro ogni logica. Socrate, precedentemente incapace di vedere oltre la rigidità dell'antinomia che divide i due contrari, non comprende, ma grazie a Diotima e alla sua saggezza arriva a concepire un fatto tanto concreto e quotidianamente esperito: quello dell'esistenza delle sfaccettature che stanno tra due poli opposti. Infatti, Eros è un Demone e la sua esistenza si colloca a metà tra quella degli immortali e quella dei mortali: egli funge da connessione tra le due dimensioni, quella terrena e quella divina, in modo tale che esista per il filosofo una strada percorribile che conduca dalla dimensione delle cose periture alla contemplazione delle cose eterne. Eros, rappresenta la tensione stessa che vive il

---

<sup>372</sup> Naturalmente definire "doppia" la sessualità di coloro che, secondo i parametri delle scienze mediche, non rientrano nella norma né del femminile né del maschile, è relativo alla concezione per cui i sessi sono due, maschile o femminile, o per la quale il ricco ventaglio di possibili configurazioni sessuali è delimitato da due poli, il maschile e il femminile. Tale giudizio secondo alcune studiosi sarebbe orientato da una norma socialmente stabilita, frutto di una scelta più che di una condizione ontologica o essenziale. ( per un approfondimento rinvio a E. Dorlin, *Sexes, genres et sexualités*, op. cit.) Questa posizione metterebbe in discussione, come fa Donna Haraway nel *Manifesto cyborg* op. cit., anche il valore, evocato dalle teoriche della differenza sessuale, di un ordine simbolico e il bisogno di appellarsi ad esso per rappresentare il femminile, o la sua posizione, la quale non precederebbe la dimensione storico sociale, condizionandola, ma la seguirebbe e ne verrebbe condizionato, come sostiene Judith Butler ne *La rivendicazione di Antigone*, op. cit..

filosofo e che lo spinge ad addentrarsi nella dimensione delle verità trascendenti. Quest'ultimo infatti è mortale in quanto vivente incarnato in un corpo umano, ma immortale nell'anima che contempla le idee eterne. Il demone in questione, che è il motore dell'ascesi filosofica, è discendente di stirpe divina, che si distingue per sapienza e immortalità dal lato paterno, e figlio di madre mortale, povera ed ignorante, ed ha ereditato un po' dell'una e un po' dell'altra.<sup>373</sup>

Eros dunque oltre a non essere né del tutto divino, né completamente immortale, non è nemmeno pienamente sapiente, ma ama la sapienza e la ricerca, proprio come il filosofo che, anche se mortale, vuole partecipare delle cose eterne nella contemplazione e che deve ritrovare dentro di sé la verità perduta, che appunto non possiede, ma di cui la sua anima è feconda. Se egli ama e desidera è perché una mancanza di base determina la tensione che lo spinge ricercare ciò che gli manca. L'amante e il filosofo provano una sorta di nostalgia, esattamente come la prova, della sua condizione originaria, l'uomo diviso del mito di Aristofane, il quale brama la sua mancante metà. La ricerca del filosofo, in altre parole, è come il desiderio erotico, il suo movimento non si arresta mai, perché la bramosia motrice non viene mai placata. Eros, inoltre, è stato concepito in occasione di un banchetto per Afrodite, pertanto egli, come i filosofi, è attratto dal bello, in cui solo può generare e la cui aspirazione funziona allo stesso modo di quella per cui si ambisce alla sapienza, ovvero è una tensione determinata dalla mancanza e dall'impossibilità di raggiungere uno stato di pieno appagamento.<sup>374</sup>

Nel desiderio per il bello, dunque, c'è amore ed esso coinciderà con il desiderio del bene, come Diotima e Socrate concorderanno, definendo l'amore come l'aspirazione a possedere il bene per l'eternità e di conseguenza ad essere felici. Lo scopo dell'amore dunque non è il bello, ma in quel bene in cui consiste "La procreazione e il dare alla luce nella bellezza"<sup>375</sup>. Il bello è dunque necessario poiché la realizzazione di questo bene non può che avere luogo nella sua armonia, e provando quelle intense emozioni che sentiamo in sua presenza. Cruciale è il fatto che l'amore, che consiste nel desiderio di possedere il bene eternamente, sia associato alla procreazione, nonostante questo amore non abbia per fine il generare altri umani. La procreazione, infatti, viene presa a modello da Diotima, come la donna spiega, poiché procreare dà all'uomo una forma di immortalità: "Il congiungimento dell'uomo e della donna, in realtà è un dare alla luce ed è un atto divino; nell'essere vivente, mortale, qualcosa c'è di immortale: concepimento e procreazione."<sup>376</sup> Inoltre,

---

<sup>373</sup> Platone, *Simposio*, in *Apologia, Simposio, Fedone*, trad. it., p. 135-136.

<sup>374</sup> *Ivi*, p. 137.

<sup>375</sup> *Ivi*, p.142.

<sup>376</sup> *Ivi*, p. 142-43.

l'immortalità è indissociabile dal desiderio per il bene, in quanto chi desidera possedere quest'ultimo desidera possederlo eternamente.

Inizialmente dunque, nel discorso di Diotima, la procreazione stessa che avviene dopo l'unione tra uomo e donna, viene descritta come un atto divino e non sembra affatto essere destinata a venire disprezzata in quanto riproduzione di corpi. Tale procreazione avvicina l'uomo all'immortalità. Luce Irigaray, analizza il discorso della sacerdotessa in un capitolo dell'*Etica della differenza sessuale*, in cui mette in rilievo un passaggio cruciale che determina degli inaspettati cambiamenti di prospettiva all'interno del discorso, quasi che Socrate che lo riporta, avesse frainteso le intenzioni della sua maestra, deviandone il senso. Nelle parole con cui Diotima descrive l'unione tra uomo e donna come qualcosa di divino, scrive Irigaray, la fecondità dell'amore viene riconosciuta come precedente la procreazione medesima:

Ogni amore sarebbe creazione potenzialmente divina, strada tra la condizione di mortale e quella di immortale. L'amore è fecondo prima di ogni procreazione. E di una fecondità medianica, demoniaca. Che a ciascuno(a) assicura il divenire immortale del vivente<sup>377</sup>

Più tardi, Diotima riconduce il legame tra amore e procreazione alla nozione di causa, altrimenti detto, la causa dell'amore che nasce tra amanti, sarebbe il desiderio di immortalità che si soddisfa procreando. La nascita perde la sua spontaneità, non è più quel germogliare nella bellezza e nell'armonia che si creano in un amore che è senza fini e che è tanto più meraviglioso quanto è casuale. L'amore, dice Irigaray, in quanto demone, ha assunto fin dall'inizio del discorso di Diotima, la funzione di intermediario e crea circolarità tra ciò che è divino e ciò che è mortale, mettendo il tutto in rapporto con se stesso. Eros trasmette il divino agli umani e l'umano agli dei, in modo tale da essere complementare a entrambe, da creare tensioni che spingono gli uni agli altri e da mettere in comunicazione i poli opposti della totalità. In questo movimento di tensioni che disegnano in modo circolare l'aspirazione alla completezza, la fecondità dell'amore precede la generazione, che non è sua causa, né suo fine. La fertilità risiede proprio nella sua attività mediatrice che rende possibile l'immortalità del vivente, ma incondizionatamente, ovvero senza che tale immortalità funga da movente o da obiettivo. Nella relazione di causa, evocata in seguito, che vede nella procreazione ciò che spinge ad amare, Eros perde il suo carattere demoniaco e la sua medianità, la quale viene assunta dal bambino. Costui, in quanto fine e mediatore, diventa l'amato senza essere amante e per questo può essere sostituito dal discorso che rivela l'eterna verità. In lui l'amore si intrappola, rompendo il ciclo che vede il desiderio eternamente rigenerarsi e rinnovarsi e perdendo il moto spontaneo che lo mantiene sempre vivo. L'amato, inoltre non è più il polo opposto

---

<sup>377</sup> L. Irigaray, *Etica della differenza sessuale*, trad. it. L. Muraro, A. Leoni, Feltrinelli, Milano, 1987, p. 26.

che ci attrae magneticamente, ma il mezzo per conquistarsi l'immortalità. Tuttavia, nel paragrafo successivo, Diotima riprende il percorso intrapreso all'inizio e ripropone l'immagine del perpetuo rinnovamento che avviene grazie all'amore, per cui tutto ciò che invecchia e perisce viene rinnovato da questo rigenerarsi continuo. Il suo discorso differisce dalla piega precedentemente assunta, spiega Irigaray, perché non tratta della specie, ma di ciascuno di noi, in cui sia nel corpo che nello spirito qualcosa muore e qualcos'altro rinasce, come le opinioni e le conoscenze. In questo senso l'immortalità non dovrebbe essere cercata nel figlio, sia esso in carne ed ossa o immateriale, ma in noi stessi, attraverso l'amore come mediatore tra mortale e immortale.<sup>378</sup>

Forse, le parole di Maria Zambrano sono più fedeli alle intenzioni di Diotima che quelle di Socrate, se Irigaray ne ha intuito il senso, poiché esse dicono che: "l'amore ha da farsi legge, che le vere leggi sono momenti dell'amore"<sup>379</sup>. Inoltre solo l'amore, secondo la Diotima che Zambrano riscrive, riesce a trapassare il tempo che pur lo attraversa e che copre le cose. L'amore può superarlo, ma rimanendo ancorato a questo mondo, poiché solo nella sua bellezza e nella sua armonia la terra viene fecondata e la vita germoglia, generandosi perpetuamente e spontaneamente, indifferente al trascorrere di Crono<sup>380</sup>. D'altra parte, non poteva essere poi così facile per Socrate comprendere le parole della sacerdotessa, sua maestra, poiché lei, scrive Zambrano, si trova oltre il confine dell'intelligibilità e della dicibilità, al di là del dominio di senso disponibile alla maggior parte di umani che si trovano al di qua di quella linea, nello spazio in cui possono "comunicarsi e dire, agire e farsi visibili."<sup>381</sup> La luce, che illumina Diotima nel suo altrove, illumina diversamente e in modo differenziato, è una sorta di penombra che offre senso al dicibile, che alla maggior parte dei mortali non è accessibile, ma che fa illuminare ai loro occhi quanto in essa non appare. Zambrano descrive la sacerdotessa come un essere che parla dal suo altrove, per ricordare ciò che la sua rivelazione ha invaso di luce, forse perché già Socrate ne aveva dimenticato il senso.

Diotima attinge sapere da una fonte originaria, che sembra trovarsi nel grembo della terra;<sup>382</sup> lo riceve goccia a goccia, quasi si trattasse di un sapere liquido che feconda la terra, i corpi e le anime tutto assieme, nella loro concreta interezza. La fonte di sapere, di cui Diotima parla attraverso le parole di Zambrano, è in realtà fonte di vita, è come l'acqua che sgorga dalla sorgente o come il latte nutriente dei seni materni. Ecco perché la sacerdotessa insegna parlando, e parla con parole che fluiscono naturalmente e in modo discontinuo dalla sua bocca. Ella è incapace di pensare e di scrivere, poiché ciò le avrebbe chiesto di controllare il libero flusso del sapere, che in lei invece,

---

<sup>378</sup> *Ivi*, p. 27-8.

<sup>379</sup> M. Zambrano, *La tomba di Antigone. Diotima di Mantinea*, trad. it. C. Ferrucci, La Tartaruga, Milano, 2001, p. 137.

<sup>380</sup> *Ivi*, p. 144.

<sup>381</sup> *Ivi*, p. 133.

<sup>382</sup> *Ivi*, p. 138.

germoglia spontaneamente e incontrollabilmente come il generare della terra, e lo scorrere delle acque. Le sue parole sono partorite nell'amore fecondo, di cui solo seguono la legge.

Diotima in questa penombra è morta, ma di una morte diversa, non di quella che prevede di allontanare dal mondo un'anima incorporea nel suo viaggio, al contrario, la sacerdotessa sembra quasi essersi dissolta nei rumori e nel corpo della terra. Di lei, infatti, rimane una percezione sensibile: l'udito. Ora la saggia donna non può quasi più distinguere le sue parole da quelle dell'esistente.

Diotima, nella scrittura di Zambrano, sembra accusare gli uomini stessi della sofferenza della loro morte, come se essi, a causa loro, non sapessero morire, né farsi carico delle morti altrui. Gli uomini, infatti, tenendosi lontani dalla soglia della morte, "per liberarsi di questo lato della vita"<sup>383</sup>, lasciano andare nell'aldilà le anime disincarnate. Costoro si rivelano poi incapaci di accogliere la morte e farsi invadere da dentro per essere da essa trascinati lontani e così si lasciano sopraffare da lei dall'esterno.

Davanti alla morte, infatti, i vivi si chiudono e oppongono la resistenza del loro tempo impenetrabile, si fanno ostili e nemici. Così un giorno, la morte penetrerà anche in loro da fuori, e non come il mare che inonda e porta lontano<sup>384</sup>

Così lei, la sacerdotessa, deve offrire a queste povere anime nude e tremanti una nicchia, un corpo materno in cui giacere, percependo il loro dolore, così estraneo alla sua condizione, chiedendosi quale errore o quale verità vi sia all'origine di tutto ciò.<sup>385</sup> Forse, questa verità è proprio quella espressa nel discorso a lei attribuito e riportato da Socrate, il quale procede appunto attraverso quella distinzione tra anima e corpo che la sacerdotessa, che Zambrano immagina, non conosce.

### *Dal corpo all'anima: vivere eternamente nella morte*

Il discorso riportato da Socrate nel *Simposio* dunque, procede attraverso la separazione della dimensione corporea da quella dell'anima, a ciascuna delle quali viene attribuita una capacità diversa di amare, di congiungersi e di procreare. Tale distinzione riporta il discorso al tema della procreazione come causa dell'amore e alla gerarchizzazione che impone ad esso una posizione subalterna di mezzo per un fine più alto, alla quale aggiunge la subordinazione della riproduzione carnale a quella spirituale. Ci sono delle persone, dice Diotima, secondo quanto ripetuto da Socrate, che sono fertili nel corpo e altre che sono fertili nell'anima<sup>386</sup>. La riproduzione corporea, infatti

---

<sup>383</sup> *Ivi*, p. 140.

<sup>384</sup> *Ibidem*.

<sup>385</sup> *Ibidem*.

<sup>386</sup> Platone, *Simposio*, in *Apologia, Simposio, Fedone*, trad. it., p. 146.

dona all'uomo l'immortalità della specie, in quanto mette al mondo un essere umano nuovo che lascerà il posto al vecchio, il quale, quello, a sua volta dovrà essere sostituito. Ciascun uomo, infatti, nella sua esistenza mondana, partecipa della caducità della vita diveniente, in cui tutto cambia e nulla rimane identico a se stesso. Questa condizione appartiene strutturalmente alla vita terrena, dunque, l'immortalità della specie è inscritta nella ciclicità del divenire, in cui nell'attimo fuggevole tutto muta. La sola cosa che permane è il perpetuo succedersi di nascite e morti che scandiscono il flusso vitale delle cose del mondo. Il ripetersi del nascere rappresenta una forma di immortalità della vita di cui l'uomo partecipa riproducendosi, senza tuttavia partecipare dell'eterno delle cose divine. Quest'ultimo si distingue dall'altro, perché se l'immortalità consiste in una sorta di permanenza infinita nel tempo, l'eterno è la condizione dell'essere immobile che è sempre e che sta nella sua immutabile condizione di essere identico a se stesso, fuori dal tempo.

Cavarero denuncia di questo discorso e di quanto segue il fatto che esso ponga la condizione per fare della morte cifra della condizione umana e luogo in cui risiede la prospettiva dominante. La natalità, infatti, è vista solo come rimedio alla morte, non come condizione di vita, poiché metter al mondo un altro essere umano diventa un espediente dell'uomo per partecipare in qualche modo dell'immortalità. La centralità del dualismo immortale/mortale, pone al centro del discorso la morte: tragica condizione dell'esistenza umana è il suo essere mortale, pertanto la procreazione consiste in una risposta alla paura di morire. Mettere al mondo non ha come significato quello di dare la vita, ma di rispondere alla propria morte lasciando una traccia e contribuendo alla continuità della specie.

Ciò non risolve, evidentemente, l'angoscia della morte individuale, però fa sì che essa sia spiegata e sussunta nell'immortalità della specie. La nascita, il generare, sono così interni al meccanismo e da esso comandati. In questa prospettiva del solo corpo scotomizzato dall'anima, nascere è venire al mondo per riprodursi e morire, obbedendo alla legge di autoconservazione e partecipando perciò all'immortalità materiale di questo: una sorta di ciclo cieco misurato sull'angoscia della morte che tutto abbraccia e regge.<sup>387</sup>

La sacerdotessa, dopo aver utilizzato la metafora della generazione corporea, dopo avere ricondotto quest'ultima al desiderio di immortalità e quindi alla paura della morte e dopo aver menzionato quante imprese gli umani compiono per ottenere quella forma di immortalità che consiste nell'essere ricordati per le azioni eroiche, parla della riproduzione dell'anima. Questa forma di procreazione ha luogo quando ad amarsi sono due uomini, i quali desiderano il bel corpo e la bella anima dell'amato. Si tratta di uomini che sono fecondi nell'anima di verità e saggezza, ma che devono partorirle e per farlo devono accoppiare la propria anima con quella dell'amato che risiede generalmente in un corpo altrettanto bello. Nell'amore e nella bellezza, maestro e allievo

---

<sup>387</sup> A. Cavarero, *Nonostante Platone*, op. cit. p. 105

generano ciò di cui erano fecondi, e se ne prendono cura come una madre. Il loro partorire ha un vantaggio rispetto al generare figli, poiché se questi ultimi sono mortali proprio come i genitori, le idee, la virtù, il bene, sono eterni e divini. Ne consegue che l'amore che unisce due uomini di tale natura, due filosofi amanti non solo l'uno dell'altro, ma anche del sapere che la loro relazione genererà, è superiore a tutti gli altri.

Per conseguenza simili uomini stringono tra loro un legame ben più potente di quello con cui siamo uniti a nostri figli, unitamente a un'amicizia più solida, in quanto condividono figli più belli e più immortali. Aggiungo che chiunque accetterebbe che gli nascessero tali figli piuttosto che quelli nati per mezzi della generazione naturale.<sup>388</sup>

Questa generazione ha luogo alla fine di un itinerario erotico che innalza all'immateriale e all'eterno. Il percorso che l'amante intraprende, è un esercizio di ascesi e contemplazione che può avvenire soltanto nel momento in cui il filosofo, circondato dal bello, si riempie di desiderio e viene spinto così da una tensione erotica a dirigersi verso i livelli più alti della bellezza sino a raggiungere per gradi il suo modello ideale. Questo si lascia contemplare nella sua eterna immutabile perfezione.

Si parte cioè da un solo corpo bello, si passa poi a due, poi a tutti i corpi belli; dai corpi belli ci si innalza alle belle opere e dalle belle opere alle belle conoscenze, finché innalzandosi ancora sulle belle conoscenze, si giunge infine a quella conoscenza che non di altro è tale se non del bello in se stesso. Così, all'ultimo gradino, si coglierà il bello puro, come tale.<sup>389</sup>

A partire dalla bellezza singolare del corpo dell'amato, l'amante imbocca il sentiero dell'astrazione, attraverso il quale apprende a vedere la medesima bellezza riposare in tutti i bei corpi e poi ad amare nella bellezza delle anime, sempre la medesima in cui nascono la saggezza e le virtù di cui le anime sono gravide e infine riconoscerà ciò che è più nobile di tutto: la bellezza in sé, l'idea del bello, in cui solo l'anima può partorire: "una bellezza, innanzi tutto, che sempre è, che non nasce né muore, che non cresce né viene meno"<sup>390</sup>, una bellezza che "gli si mostrerà invece come se stessa, in se stessa e per se stessa, nell'eterna unicità della sua forma".<sup>391</sup> Proprio qui, in questo bello, avviene l'accoppiamento degli amanti che dà alla luce il sapere immortale dei loro discorsi, attraverso i quali è possibile slacciarsi dal corporeo e salvaguardare il sapere partorito dal divenire delle cose materiali. Qui il filosofo si rende partecipe non solo dell'immortalità, ma anche dell'eternità dell'ideale di bellezza che appartiene alle cose divine, poiché l'ha contemplata e in questa contemplazione ha partorito discorsi sapienti e immortali.

---

<sup>388</sup> Platone, *Simposio*, in *Apologia, Simposio, Fedone*, trad. it., p. 147.

<sup>389</sup> *Ivi*, p. 150.

<sup>390</sup> *Ivi*, p. 149.

<sup>391</sup> *Ivi*, p. 150.



Il corpo non viene completamente escluso dall'esperienza amorosa, ma esso è attore soltanto del primo momento dell'innamoramento che deve essere inevitabilmente superato. Il piacere carnale e la bellezza corporea, seppur costituiscano elementi fondamentali, sono solamente di passaggio, ovvero vengono valorizzati solo nella misura in cui possono essere oltrepassati, trascesi. Il corpo viene qui valorizzato in quanto costituisce il mezzo che veicola all'incorporeo, più desiderabile quest'ultimo del primo, vero polo attrattivo dell'amante, poiché eterno.<sup>392</sup> Irigaray, rileva in questo discorso la perdita del moto diveniente di cui dovrebbe fare esperienza l'amante in quanto tale e che dovrebbe caratterizzare l'amore stesso, poiché esso si traduce in una tensione di natura teleologica, che spinge a desiderare una realtà immobile, ritenuta superiore e spesso eterogenea, appartenente ad una trascendenza inaccessibile ai mortali e caratterizzata dalla fissità dell'ideale. Amore e bellezza vengono gerarchizzati, in modo tale che solo un certo volto dell'*eros* e del bello viene legittimato e innalzato all'eccellenza. L'immortalità viene proposta come rimedio alla morte, non come possibile esperienza di ciò che vive, mentre vive, né come possibilità che viene offerta al corpo stesso in quanto luogo del fiorire spontaneo e incondizionato del divino, della vita.<sup>393</sup>

Se a spingere ad amare è il desiderio di immortalità che appartiene all'uomo in quanto mortale e se di conseguenza la causa dell'amore è sempre la riproduzione, che sola rende il mortale partecipe dell'immortale, l'immortalità di un figlio eterno vale sicuramente di più dell'immortalità del rigenerarsi ciclico della vita a cui l'uomo partecipa attraverso un figlio a sua volta mortale. Generare il primo, tuttavia richiede la capacità di rivolgere la propria anima alla contemplazione dell'idea del bello, più mirabile di ogni bellezza corporea, avvicinandosi già in un certo senso all'eterno.

Se un soffio di eternità si posa sui corpi, questa è la bellezza che dall'idea del bello proviene come una traccia splendente ed effimera, perché i corpi invecchieranno e moriranno, perché i corpi, quelli che si uniscono nell'accoppiamento eterosessuale, generano altri corpi destinati a morire, singole comparse caduche di un'immortalità che la specie a sé guadagna sul ciclo necessario e monotono delle nascite e delle morti.

Altri nati invece, di ben diversa specie, l'anima maschile sa appunto partorire, senza che mai alcuna morte per essi sopravvenga, senza alcuna cieca ciclicità venga a consumare questa prole, più che immortale, eterna.<sup>394</sup>

Cavarero rileva che il discorso di Diotima riportato nel *Simposio*, poiché sposta la facoltà di generare dalla dimensione corporea a quella dell'anima e la contestualizza nella contemplazione filosofica, a cui solamente l'uomo si dedica, conferma l'analogia tra il bipolarismo nascita/morte e quello femminile/maschile. La donna, esclusa dai banchetti e dalle discussioni filosofiche, riproduce

---

<sup>392</sup> A. Cavarero, *Nonostante Platone*, op. cit. p. 107-108.

<sup>393</sup> L. Irigaray, *Etica della differenza sessuale*, trad. it. p. 28-29.

<sup>394</sup> A. Cavarero, *Nonostante Platone*, op. cit. p. 108.

con il corpo, anzi viene utilizzata dall'uomo eterosessuale che si rivolge a lei come veicolo di riproduzione umana. Della sua esperienza erotica non si dice nulla, se non che essa sia pericolosamente disordinata, spinta da pulsioni istintive e vincolata a necessità biologiche. Sull'amore lesbico non ci vengono lasciate da Platone grandi speculazioni, poiché infondo nemmeno le lesbiche partecipavano ai simposi e si presuppone che in quanto donne le loro anime non fossero da lui considerate feconde di figli immortali. All'uomo, invece, è data un'altra possibilità, quella di riprodurre discorsi immortali all'interno della bellezza emanata dall'eterna idea, egli dunque in un percorso di ascesi, fa esperienza del corpo solo per poterlo negare, per raggiungere, alla fine, quello stato di alienazione dal mondo che corrisponde ad una specie di morte, come egli stesso, afferma nel *Fedone* (vedi cap. 2). Nel *Cratilo* (vedi cap. 3) questa associazione della filosofia e della morte viene a riconfermarsi nel momento in cui Ade è descritto come il filosofo perfetto, colui che con i suoi discorsi avvicina le anime alla perfezione della virtù, poiché esse, per raggiungere gli Inferi, sono state allontanate dal corpo. Alla luce delle parole del *Simposio*, in cui l'*eros* stesso si compie, attraversando la bellezza del corpo, per trascenderla in nome di quella ideale, oltrepassando il corporeo come momento di passaggio, potremmo dire che Ade è anche l'amante perfetto, che non ha nemmeno bisogno di passare attraverso l'erotismo corporeo per far partorire le anime feconde di figli immortali e divini.

Secondo Arendt, la separazione della vita del mondo terreno da quella vissuta presso le essenze eterne, segna la nascita della metafisica. Nella contemplazione, spiega in *Vita della mente*, come viene concepita nell'antica Grecia, grazie anche alla dottrina delle idee di Platone, il filosofo ha la possibilità di dimorare presso le cose immortali e questo gli conferisce una certa forma di immortalità e gli permette di risvegliare in lui quella parte divina che caratterizza gli uomini, il *nous*.<sup>395</sup> Questa facoltà è ciò che partecipa dell'essenza dell'essere, ovvero della sua suprema verità, pertanto colui che servendosi di questa parte, si ritrae dalle cose fugaci e caduche del mondo, si avvicina al divino e diventa immortale.<sup>396</sup>

La morte, infatti, come condizione associata alla contemplazione, è anche la vera vita secondo Platone, infatti, negli Inferi l'anima continua a vivere e vive una condizione in cui nutre se stessa alimentando la propria conoscenza e la propria virtù più facilmente, libera dal peso dei bisogni corporei. Platone spiega nel *Fedone* (vedi cap. 2) che l'anima è principio di vita e se il corpo vive è perché da essa viene animato. La morte deve essere intesa solo come morte del corpo, in quanto

---

<sup>395</sup> H. Arendt, *La vita della mente*, trad. it, G. Zanetti, il Mulino, Bologna, 1987, p. 217.

<sup>396</sup> *Ivi*, p. 225.

privato dell'anima, poiché lei, che è principio vitale, è eterna, mentre la carne, se nasce e muore, è perché non ha un principio proprio, ma vive di quello dell'anima, solo quando essa risiede in lui.

Arendt, in *Tra passato e futuro*, ricorrendo al mito della caverna, spiega come Platone capovolga il senso della vita e della morte, considerando la seconda il luogo in cui le cose sono fatte di una più solida consistenza e la prima la dimensione di parvenze e illusioni. Qui, il linguaggio da lui adottato rivela un'aspra critica contro la visione omerica del mondo, in cui, probabilmente, la vita terrena godeva ancora del primato sulla morte. Le parole utilizzate da Platone per designare la consistenza delle cose percepite nella caverna, richiama la terminologia adottata da Omero per descrivere le presenze che popolano gli Inferi. In entrambi i casi, il linguaggio evoca il senso di evanescenza che caratterizza le cose e le persone, la cui esistenza tenue si riduce a quella di un'ombra o di un'immagine inconsistente. Come è noto, l'Ade che Omero descrive è il luogo a cui si giunge nella morte, mentre la caverna, per Platone, corrisponde alla vita, alla normale condizione umana. Nel mito del filosofo, la realtà esterna, corrisponde invece a quella che trascende la condizione umana, ed è immaginata come illuminata dalla vera luce del sole. In essa ci sono degli oggetti la cui natura è più piena di essere rispetto alle vacue parvenze che popolano la caverna. In altre parole, Platone sembra voler comunicare che ad essere costituito da simulacri apparenti e privi di sostanza non è il luogo che vivremo dopo la morte, ma proprio la vita che viviamo in terra è di tale fattezzezza, quasi che tutto ciò che il mondo diveniente offrissi alla nostra percezione non fosse che illusorio e menzognero. In tale separazione dei due mondi si iscrive quella di anima e corpo, infatti, se da un lato le parvenze evanescenti sono l'oggetto dei nostri sensi radicati nella carne, d'altro canto ciò che si mostra alle anime è vero, immutabile e dunque reale <sup>397</sup>

Il discorso che Socrate, nel *Simposio*, attribuisce a Diotima, sulla fecondità delle anime, sembra coerente con questa visione, nella misura in cui sostiene che, in quanto esse vivono di vita eterna, sono anche feconde di figli immortali e quindi capaci di una forma riproduzione di cui, paradossalmente, sembrerebbe che quella del corpo sia solo una copia imperfetta. L'artificio mimetico di Platone, attraverso il quale, servendosi delle metafore della generazione e della maternità, riconduce il potere riproduttivo all'anima, mira ad ottenere l'esito inverso per cui proprio l'attività procreatrice del corpo risulterebbe il frutto di una mimesi dell'anima, unico vero principio di vita, e il suo risultato, proprio per questa ragione, rimarrebbe inferiore.

Grazie a Maria Zambrano, possiamo pensare che Diotima non condivide questa concezione della vita, pur rimanendo consapevole del fatto che essa sia largamente accettata. La vita, dice la

---

<sup>397</sup> H. Arendt, *Tra passato e futuro*, trad. it., 64-5.

sacerdotessa di Mantinea, fiorisce laddove qualcosa palpita del proprio battito e vive con un proprio cuore, in un proprio tempo. Quest'ultimo, il tempo, è il cuore della materia che su di lui si sedimenta e indurisce. La materia dunque non vive di un proprio cuore, per questo è tale.<sup>398</sup> Tuttavia, la donna, addentratasi nella più oscura profondità della vita, nel ventre buio della terra, ha cominciato a sentire le vibrazioni del cuore di ogni cosa, poiché tutte le cose ne hanno uno, sino a distinguere il battito del cuore sacro della materia. Qui Diotima rivela: il cuore della terra è inerte solamente perché essa si presta al dominio, serve, sino ad essere ridotta a non-essere. La sua servitù ha luogo nel consumarsi del tempo e tuttavia, può essere riscattata dall'assoggettamento laddove tutto è vita, laddove la vita attraversa ogni palpito di ogni cuore. La materia qui, non solo ha un principio di vita che le è proprio, ma è il germe di ogni vita, fonte stessa di ogni sua vibrazione.<sup>399</sup>

### *Aderire alla vita incarnata...*

La cultura occidentale, denuncia Cavarero, nutre la centralità della morte, facendone significato primo e ultimo dell'esistenza umana, con essa l'uomo si misura e valorizza se stesso. Il confronto con il morire costituisce la dimensione tragica della vita umana e la metafisica si propone come espediente per affrontare l'angoscia che essa procura all'uomo, tuttavia egli "quanto più decide di fondare il suo senso sulla potenza della morte, tanto più angosciosamente si impaura per questa potenza"<sup>400</sup>. Attraverso la centralità della morte viene tolta ai vivi la potenza della vita, quest'ultima, infatti, finisce coll'esaurirsi in uno spazio piatto, racchiuso in un periodo di tempo, segnato da un inizio e da una fine. Tale vita, per l'uomo, assume senso solo nelle occasioni che in essa gli si offrono di confrontarsi con la morte e di procurarsi l'immortalità.

Misurare il proprio senso sull'esser mortali, anziché sull'esser nati, e desiderare di essere immortali fanno tutt'uno. Ma non basta. La meta-fisica coerentemente progredisce per il suo prescelto cammino, una via nella quale la degenerazione della nascita e l'infinito durare insieme ossessivamente si congiungano: perché l'insopportabilità del caduco, che nella morte si figura, va a cadere su una nascita colpevole di generare corpi mortali, mentre un separato pensiero che mai non muore non per questo si appaga di essere immortale ma appunto pretende di accedere a ciò che è eterno, senza nascita alcuna<sup>401</sup>

La nascita, direbbe Platone, è caduta, e con essa il corpo, nuova dimora e prigione dell'anima, trascina quest'ultima, per natura eterna e imperitura, con sé, nel divenire del caduco, la cui esistenza fuggevole si compie con il trapasso nell'oscurità della morte. Meglio, forse anche secondo lui, sarebbe stato non nascere, ovvero, in questo caso, non cadere e non morire, bensì vivere eternamente. L'eternità, infondo è già costitutiva dimora dell'anima noetica, gravida di idee vere,

<sup>398</sup> M. Zambrano, *La tomba di Antigone. Diotima di Mantinea*, trad. it. p. 148.

<sup>399</sup> *Ivi*, p. 150-1.

<sup>400</sup> A. Cavarero, *Nonostante Platone*, op. cit. p. 111.

<sup>401</sup> *Ibidem*.

che contiene già dentro di sé, ma che deve solamente far uscire. Il corpo rappresenta un suo passaggio accidentale che, eterogeneo alla sua sostanza, è per essa alterità. Dare alla luce la parola, significa mettere al mondo qualcosa che in quanto eterno esisteva già, significa “generare l’ingenerato”<sup>402</sup> e farlo vivere nei discorsi sapienti del filosofo.

Il *logos*, manifestato nei discorsi dal filosofo, diventa dunque quanto di umano avvicina al divino, l’elemento che costitutivamente appartiene all’uomo e alla sua anima, mentre il corpo, altro polo di attrazione, avvicina all’animale, rappresenta l’animalità, dentro la quale, l’umano vive accidentalmente. Se all’opposizione che divide anima e corpo, morte e vita viene accostato analogicamente il dualismo di maschile e femminile, allora, come vuole questa tradizione di pensiero, l’uomo è più vicino al divino come la donna è più prossima all’animale. La sua corporeità, come testimonia Antigone, è pericolosa proprio perché alogica, terribile, indomata, dunque espulsa dalla città, dalla politica e dalla filosofia, che la attraversa soltanto per negarla. Tuttavia, ricorda Cavarero, esiste un legame tra il lato animale che la donna rappresenta e il divino, ed esso è rappresentato dalla figura della madre, la quale nell’animalità corporea rivela qualcosa di divino. Secondo Cavarero questo divino animale è il luogo dell’origine, ma soprattutto esso si tramanda, sostiene la filosofa, solamente per via femminile, attraverso il *continuum* materno. Infinite madri e figlie si susseguono e generano trasmettendo di generazione in generazione la vita sin dalle origini, forse veicolando anche quel passaggio che ha visto seguire ai primati gli umani, poco importa e difficile a dirsi, scrive la filosofa, se condividiamo l’origine con le scimmie, quel che conta è che ogni trasformazione della vita, il suo infinito fluire, è avvenuto attraverso una sequenza di nascite da corpi femminili.

Ancora una volta, Cavarero smentisce quell’idea, per lei metafisica, per cui a precederci sarebbe il nulla della morte e a seguire lo stesso niente. Non c’è alcun inizio, nulla viene dal nulla, perché, scrive: “ogni inizio è da sempre iniziante”<sup>403</sup> e la soglia, lungi dall’essere il nulla dell’essere, è la madre a cui precede un’altra madre.

Prima di questa soglia, dice, facendole eco, la Diotima di Zambrano, c’è una sorta di oscurità assoluta, la quale tuttavia non coincide con il nulla, poiché in essa la sacerdotessa può cantare e ascoltare. Il suo canto però non le appartiene, proviene da lei e allo stesso tempo da altro, anzi non proviene da nessuno poiché al contrario tutti gli altri provengono da esso e gli appartengono. La sua canzone è quella dell’acqua che deve ancora fluire, che si confonde con il gemito della nascita e al

---

<sup>402</sup> *Ibidem*.

<sup>403</sup> *Ivi*, p. 117.

contempo con quello della madre che sta per dare alla luce un figlio. Come immaginare la soglia se non come la vita stessa che partorisce?<sup>404</sup>

Cavarero, per sottolineare la tradizionale vicinanza tra il femminile e la vita nel suo senso più mondano e carnale, evoca Dioniso, figura divina maschile, nato secondo la leggenda, due volte, la prima uscendo prematuro dal corpo morto della madre e la seconda dal corpo del padre e tuttavia sempre circondato da figure femminili con cui sembra intrattenere un rapporto privilegiato. Le donne custodiscono il suo culto, ma soprattutto lo fanno, invocando un contatto con lui attraverso la perdita di senno, la follia divina, il delirio. Un esempio emblematico di questo legame che unisce le donne e il dio attraverso l'estasi e l'invasamento, è offerto dalla figura delle baccanti. Costoro, spinte alla sfrenatezza dal dio, trasgrediscono il loro ruolo muliebre, sconvolgendo gli schemi dell'ordine sociale e violando le norme che regolano la sessualità. L'elemento istintivo sembra emergere improvvisamente, risvegliando dal passato antiche reminiscenze e cancellando inaspettatamente il codice morale vigente.

Presto tutta la terra di Tebe  
andrà sul monte a danzare  
-è come il dio chi guida  
Il corteo dei fedeli-,  
là sul monte, dove attende  
la folla delle donne,  
strappate ai lavori del telaio  
dalla follia di Dioniso<sup>405</sup>

La trasgressione del ruolo materno e del dovere di custodire della casa, è volta, spiega Cavarero, al raggiungimento di quella dimensione animale, a cui però si arriva attraverso un movimento divino, che si riassume nella figura della madre. Questa, in alcuni miti legati alle Menadi, dice la filosofa, uccide i figli o li abbandona, come nelle *Baccanti* di Euripide, e li sostituisce con degli animali per allattarli: “tengono in braccio un daino o cuccioli di lupo e li allattano: avevano partorito da poco e avevano le mammelle gonfie di latte, dato che avevano abbandonato i loro figli”<sup>406</sup> oppure, diventa infanticida perché confonde il figlio con un animale: “ma la sua povera testa... l'ha presa sua madre: l'ha conficcata sulla punta del tirso e se la porta in giro per il Citerone, come se fosse quella di un leone”<sup>407</sup>.

Il messaggio delle Menadi sfrenate, sarebbe nell'interpretazione di Cavarero, la riappropriazione della scena da parte di madre, che, attraverso la loro follia, confondendo umano, animale e divino,

<sup>404</sup> M. Zambrano, *La tomba di Antigone. Diotima di Mantinea*, trad. it. p. 146.

<sup>405</sup> Euripide, *Baccanti*, trad. it., introduzione e commento di D. Susanetti, Carocci, Roma, 2010, p. 51.

<sup>406</sup> *Ivi*, p. 89.

<sup>407</sup> *Ivi*, p. 119.

ricordano che il divino non risiede alla fine di un processo gerarchico di perfezionamento e di esercizio ascetico, ma all'origine, "nell'innocenza animale che senza riflessione aderisce alla vita".<sup>408</sup> Se Dioniso porta il disordine, è perché confonde tutte le gerarchie e mescola le appartenenze ai diversi ordini, rivelando l'origine animale della divinità che risiede nell'uomo. Sede del divino umano non sarebbe dunque il *logos*, secondo il culto dionisiaco, ma l'animalità che spinge a godere della pienezza di vita, in modo sfrenato e folle. La dimensione divina che Dioniso rappresenta, corrisponde a quell'immediatezza dell'essere pieno che non sa di essere, ma che ingenuamente e incoscientemente gode della propria pienezza vitale semplicemente essendo. Il *logos*, emancipazione cosciente dall'indifferenza immediata dell'essere puro, è anche allontanamento da quest'origine divina, ma oscura, che si dirige verso il dio luminoso che sa, l'Apollo olimpico e solare.<sup>409</sup>

Susanetti, nel suo commento all'opera, mette in risalto proprio il conflitto tra il divino, che la presenza di questo dio evoca, e l'ordine politico. Dioniso, di fronte al potere dell'autorità politica, mette tutto in subbuglio, dimostrando che i limiti che le leggi pongono, non sono invalicabili, anzi sono per lui facilmente violabili. La follia, a cui egli induce le donne, è incontenibile, inarrestabile, è espressione di sfrenatezza e di esagerazione, perché il divino è inafferrabile: "è forza che libera rompendo ogni vincolo e ogni limite".<sup>410</sup> Di fronte a questa forza dirompente del dio, l'autorità politica si dissolve e si rivela impotente, incapace di contenere, di imporre i propri limiti. Le *Baccanti* rappresentano una parodia del potere, dice Susanetti, il quale funziona a vuoto, ripiegandosi su se stesso e crollando annichilito, non potendo più contare sulle frontiere su cui si erige.

Il giovane e inadeguato tiranno, Penteo, rappresenta il politico che disprezza le donne che troppo facilmente si abbandonano alla dissolutezza, cadendo in preda agli appetiti insaziabili dei loro corpi e che conducono, a suo dire, con la scusa dei rituali dionisiaci, una vita sregolata e sessualmente disordinata. Susanetti intravede in questo giovane l'"ossessione topica -culturale ed androcratica- del femminile come disordine, come ventre, come genitalità insaziabile."<sup>411</sup> Tuttavia questa ossessione non si esprime solamente nella volontà di reprimere le donne, che si rivela non troppo decisa, ma anche in fantasie che sono presenti dentro di lui e che Dioniso, con la seduzione, accende. Il dio si presenta dietro il volto di una bellezza androgina della quale Penteo è segretamente affascinato e in un corpo sensuale e seducente, che esprime una potenza erotica,

---

<sup>408</sup> A. Cavarero, *Nonostante Platone*, op. cit. p. 118.

<sup>409</sup> *Ibidem*.

<sup>410</sup> Euripide, *Baccanti*, trad. it. p. 22.

<sup>411</sup> *Ivi*, p. 29.

proprio come quello delle donne possedute dalla sua furia. Egli interpreta la forza dell'*eros* che anima i desideri occulti di Penteo, con la quale il dio lo soggioga e lo illude, trascinandolo nella strada della perdizione. Questa dimensione oscura del desiderio che sollecita gli appetiti carnali, si insinua, con l'arte della seduzione, nel luogo del potere politico, sottomettendo quest'ultimo al volere del dio.

Penteco, infatti, che vorrebbe vedere cosa fanno quelle folli donne, guidate da sua madre, cosa fanno con i propri corpi, in preda alla follia divina, si lascia convincere facilmente. Susanetti legge questo desiderio come abbandono al richiamo primitivo del corpo, del bambino che, attratto dai segreti della madre, la spia, per accedere alle parti segrete del suo corpo, forse spinto dall'impulsivo desiderio di ritornare nel suo accogliente ventre, dissolvendosi nel suo corpo.

DuBois rileva che il tema della mimesi del sesso femminile da parte di quello maschile, era frequente nell'antica Grecia, sia come pratica diffusa in alcuni rituali, sia in quanto spesso tematizzato in opere letterarie oltre che filosofiche. Penteco, scrive l'autrice, è affascinato dai segreti delle donne e dei loro corpi e questo lo spinge al travestimento.<sup>412</sup>

L'impulso all'abbandono nel corpo femminile della madre, si traduce qui in un comportamento mimetico di identificazione con lei e con il suo sesso, infatti Dioniso lo convince a travestirsi da baccante, per poter osservare i riti senza essere scoperto. Il camuffamento non funziona, ma, scrive Susanetti, funge da "transizione simbolica che conduce alla dissoluzione"<sup>413</sup>. Il re si allontana da se stesso, da quell'identità costruita sulla repressione degli impulsi e sull'innalzamento del *logos* disciplinante, che fa di lui un capo politico, per diventare quell'altro di sé che ha represso e allontanato, che teme e vuole dominare. Egli desidera vedere la madre e questo lo spinge a diventare come lei, preformando la sua femminilità in modo ridicolo e inefficace. Questo momento rappresenta la massima espressione di confusione della gerarchia interna all'ordine politico, della mescolanza dei ruoli che porta al collasso del potere. In quell'istante la madre, furiosa e sanguinaria, posseduta e incosciente, lo squarterà e terrà la sua testa come trofeo di caccia.<sup>414</sup>

Dioniso, ricorda Cavarero, non è solo il dio della vita corporea e animale, goduta nella sua pienezza, ma anche della morte, che in Euripide si manifesta in tutto il suo orrore, nel suo aspetto più cupo e crudo di carneficina. Tuttavia l'esperienza dionisiaca offre la possibilità di costituire un significato della morte che differisce dalla morte come soglia, misura e cifra esistenziale. Essa è piuttosto un fenomeno che appartiene alla vita, il cui flusso la circonda e ne fa da condizione,

---

<sup>412</sup> P. DuBois, *Il corpo come metafora*, p. 242.

<sup>413</sup> Euripide, *Baccanti*, trad. it. P.. 31.

<sup>414</sup> *Ivi*, p. 32.



attraverso il perpetuo suo rinnovarsi. Questa morte è come quella che conosce la Diotima di Zambrano. Ella, infatti, sostiene che la vita in origine era il mare, la cui immagine ci richiama alla mente le maree e la ciclicità lunare, la rigenerazione perpetua delle acque inscritta in un movimento circolare. Tuttavia, quella vita è stata rubata e fatta prigioniera, denuncia la sacerdotessa dalla penombra, ma quando essa viene restituita, sgorga dall'apertura di una ferita, dall'amore. Il timore della morte, precisamente, è ciò che tiene la vita in ostaggio: "Una vita, amore imprigionato, c'è in tutto, solo che qualcuno la tiene rinchiusa: teme, se vive, di morire."<sup>415</sup>

Se la vita assume la centralità di figura totalizzante che fa da sfondo, come fenomeno originario su cui tutto avviene e si manifesta, la morte, da questa prospettiva, non è che il dramma singolare vissuto dall'individuo che ha luogo nel dispiegarsi infinito del flusso vitale.

In questa prospettiva, non a caso, la de-enfatizzazione della morte finisce per cancellare la centralità del nulla, non essendoci alcun nulla nell'incessante ed interno lavoro metamorfico della vita, ossia non essendoci alcun nulla se l'umana creatura vivente distoglie lo sguardo dalla sua fine volgendo alla infinita e incarnata origine da cui proviene. Infatti se il niente della morte, lo sprofondare del niente, ha un senso, lo ha per il morente che nella sua singolarità cessa di essere quella forma di vita unitariamente organizzata che è il suo "se stesso", perché invero questa sua morte è dal punto di vista della infinita materia vivente un passaggio metamorfico previsto<sup>416</sup>

La morte e il peso che essa assume quando diventa la soglia tra l'essere e il nulla, è il frutto della riflessione logica che conduce all'autocoscienza, di cui gli umani sono capaci, allontanandosi, direbbe Cavarero, più che avvicinandosi al divino. Ecco perché l'animale non conosce la tragicità dell'umana condizione, egli ingenuo, vive nella sua tranquilla innocenza e il morire lo coglie di sorpresa come evento che appartiene al vivere, senza turbare la sua esistenza. La vicinanza della donna all'animale viene spiegata, dunque, attraverso la maternità, concepita da Cavarero come potenza di dare alla vita. Il corpo materno diventa così il simbolo dell'origine e da questo inizio iniziante si apre il percorso che estende la vita individuale al fenomeno più ampio della vita dell'essere. Qui, la nascita e non la morte si fa cifra esistenziale dell'umano e soglia della sua vita.

La madre, dice Cavarero, è soglia in quanto condizione di vita, ma anche in quanto mediazione tra noi e il mondo. La sua presenza e l'origine di ciascuno in lei, ricordano la condizionatezza e la finitezza della nostra esistenza che non solo è caduca, ma anche meravigliosamente casuale. Il nulla qui è presente come possibilità incompiuta della mia non nascita, che se da un lato ciascuno dovrebbe prendere in considerazione, per accettare l'accidentale venire al mondo di se stesso, non fa poi così paura, proprio perché è una possibilità oramai inattuabile. Il pensiero di questo nulla come nascita non avvenuta restituisce il senso della concretezza della propria vita, che è corporea e

---

<sup>415</sup> M. Zambrano, *La tomba di Antigone. Diotima di Mantinea*, trad. it. p. 145.

<sup>416</sup> A. Cavarero, *Nonostante Platone*, op. cit. p. 119.

al contempo divina forse proprio perché accidentale germoglio della metamorfosi della vita che fluisce liberamente.<sup>417</sup>

...e ritrovarsi nel corpo

Il nulla, dunque, venendo ad essere restituito alla parzialità del singolo umano che vive, scrive Cavarero, è nuovamente iscritto nella “vita infinita e vibrante” del mondo, la quale “rimane invece un luogo, *intoccato dal nulla*”<sup>418</sup>. La metamorfosi inarrestabile della vita, lo vince e si fa lo sfondo in cui esso non ha luogo. Poiché né prima né dopo l’inizio della vita dell’individuo, c’è il nulla, ma ancora vita, c’è una vita che inizia l’inizio, che a sua volta è stata iniziata al mondo e quella che innumerevoli volte si è incarnata nelle singolari esistenze.

Cavarero sostiene che la memoria che dimora nella carne, riporta alle sequenze infinite di madri, sino al ricordo del pre-umano, e così facendo fa dell’animale simbolo del femminile e quest’ultimo del divino.<sup>419</sup> Potremmo aggiungere che attraverso questo rimembrare, il corpo stesso diventa simbolo del divino, della vita dai quali è stato separato.

L’adesione immediata ed incosciente ad una vita, che non è saputa e che non sa, rappresenta il valore simbolico più evidente del legame che unisce le madri e i nati, attraverso la vita della carne. Solo questo potrebbe forse conciliare, come avviene negli animali, in modo indolore l’esistenza individuale e la vita infinita. Tuttavia, non possiamo ignorare il fatto che tale incoscienza nell’uomo non si dà e semmai vi sia stato un distinguibile momento originario in cui a l’umano è toccata tale felice incoscienza, quell’attimo non può certo ritornare ora. Il problema sembra privo di soluzione. Eppure forse la vita stessa, avanza Cavarero, “divinità che splendidamente non sa né di sé né di altri” nel luogo in cui “le tocca di *sapere*, forse allora pretende che quel suo originario splendore, trovi nel discorso delle figlie nomi (ri) conoscenti”.<sup>420</sup>

In merito a questa questione, Muraro si appella alla metafora del “cerchio di carne”, con cui intitola uno dei capitoli de *L’ordine simbolico della madre*. In questo capitolo, Muraro tematizza il problema del senso dell’essere, il quale per non annichilirsi e cadere nel nulla, invoca il pensiero. La filosofa ritiene che tale dimensione di pensiero, in cui si costituisce il senso, si chiami metafisica, finendo per conferire un significato più ampio a quest’ultima rispetto a Cavarero, che rimane piuttosto fedele ad Arendt nel ritenere che la metafisica sia il pensiero inaugurato dalla filosofia classica e che pone un punto di vista esterno a quello terreno, in seguito alla separazione

---

<sup>417</sup> *Ivi*, p. 124.

<sup>418</sup> *Ivi*, p. 121.

<sup>419</sup> *Ivi*, p. 124.

<sup>420</sup> *Ivi*, p. 125.

tra il mondo concreto e quello ideale. Secondo Muraro, questa sarebbe una forma di metafisica, responsabile di aver lasciato insensato e abbandonato al non-essere una parte di essere che ha bisogno di senso per rientrare nella sfera della dicibilità. A questo pensiero è necessario opporre un altro pensiero metafisico capace di ricostruire questo senso e di far essere l'essere. Per questo motivo, sottolinea la filosofa: "C'è un problema del senso dell'essere che non si risolve con il mero attaccamento alla madre e alla vita che ci ha dato." E aggiunge: "È necessario il pensiero perché il presente ci sia presente, è necessario di-mostrare l'esperienza e far essere l'essere".<sup>421</sup> Secondo lei, solo quando nella parola si esprime il senso della coincidenza tra logico e fattuale, l'essere vero riflette il senso dell'essere.<sup>422</sup> In altre parole, perché esperienza e godimento mantengano il loro valore e possano assumere significato, esse devono essere mediate e dunque pensate, istituendo un rapporto circolare e medianico tra empiria e pensiero. In questo rapporto non vi è mai identità completa, poiché ciò comporterebbe la rigidità dei confini del reale, inoltre la mediazione non è mai indipendente dall'immediato e quest'ultimo non è ridotto a mero scarto del pensiero, ma agisce sempre in esso. Tale mediazione circolare comprende la convivenza di anima e corpo in un essere intero e dotato di senso. La dicibilità del vero, dunque, in quanto radicata nel corporeo, non è mai slacciata dal contesto, poiché essa si forma così come le persone nascono e imparano a parlare, ovvero a partire dalla prospettiva creatrice costituita da madre e figlio o figlia e dentro il cerchio che il rapporto tra corpo e parola disegna.<sup>423</sup>

Uno dei nomi, direbbe Cavarero, con cui chiamare l'essere, almeno quello che definisce l'umano, è unicità, un altro è pluralità. Ciascun umano viene, infatti, ad essere unico, all'interno di una dimensione mondana che per costituzione è plurale: "Non l'Uomo, ma uomini abitano questo pianeta. La pluralità è la legge della terra".<sup>424</sup> Unicità, non viene qui evocata a caso, ma proprio perché essa emerge solamente in una vita incarnata in un corpo unico che dalla natalità intraprende la sua singolare storia, inaugurando un'altra irripetibile esistenza, radicata nel mondo. Proprio in quanto intesa in termini corporei è "l'unicità che caratterizza lo statuto ontologico degli esseri umani", inoltre essa viene manifestata anche in un orizzonte in cui ciascuno si espone agli altri, si mostra nell'orizzonte politico dell'apparire, rivolgendosi inevitabilmente allo sguardo altrui: "apparire significa sempre parere agli altri".<sup>425</sup> Per gli uomini questo non avviene solamente perché si appare in termini passivi, al modo degli oggetti (avviene anche in questo senso), ma costoro sono mossi da un vero e proprio impulso espositivo:

---

<sup>421</sup> L. Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, op. cit. p. 74.

<sup>422</sup> *Ivi*, p. 75.

<sup>423</sup> *Ivi*, p. 76-83.

<sup>424</sup> H. Arendt, *La vita della mente*, trad. it., p. 99.

<sup>425</sup> *Ivi*, p. 102.

Essere vivi significa essere posseduti da un impulso all'autoesibizione che corrisponde in ognuno al dato di fatto del proprio apparire. Gli esseri viventi *fanno la loro apparizione* come attori su una scena allestita per loro<sup>426</sup>

La condizione mondana dunque, che corrisponde sempre ad una esistenza incarnata in un corpo, se da un lato ci definisce unici, dall'altro e per la stessa ragione, ci consegna all'esposizione all'altro e dunque alla relazione con lui. L'ontologia umana dell'unicità è di conseguenza anche quella della pluralità<sup>427</sup>.

Adriana Cavarero, prende ad esempio il mito di Eco e della sua metamorfosi per esprimere l'importanza della corporeità nell'espressione di quell'unicità che è indispensabile per instaurare un dialogo. In questo caso, del corpo, viene presa particolarmente in considerazione l'espressione vocale che gli è propria, in quanto voce che solo dalle sue corde vocali può uscire. Eco, la ninfa loquace, si rende colpevole di aver distratto Giunone chiacchierando, mentre le altre ninfe seducono Giove. La dea si vendica condannando la ninfa a ripetere per l'eternità le parole degli altri, rinviando loro l'ultima parte delle loro frasi. In questa ripetizione, la ninfa, non può naturalmente interloquire, perché impossibilitata a prendere l'iniziativa per rispondere con discorsi propri, né può iniziare una conversazione.

L'incontro con Narciso decreta definitivamente la sua triste fine. La ninfa vedendo la bellezza di costui se ne innamora, ma quando lui, invitandola ad avvicinarsi dice "Qui riuniamoci", lei risponde con un compromettente e apparentemente sfacciato "uniamoci"<sup>428</sup>. Narciso la fraintende (sarebbe meglio dire che *si* fraintende) e scandalizzato rifiuta con sdegno la proposta così come il suo avventato abbraccio. D'altronde egli è capace di amare solo se stesso. Forse proprio per questo non ha capito che a rispondergli non è stata Eco, ma che quell'"uniamoci" arrivava da se medesimo. Egli aveva il compito di semantizzare i suoni che Eco emetteva, perché solo così lei avrebbe potuto rivocalizzare il *logos*, con la sua voce incapace di dare significato da sola. Invece, il giovane ha dialogato con se stesso, non riconoscendo nella voce dell'altra i propri discorsi, fraintendendo le proprie parole e scambiando per dialogo ciò che in realtà non è stato che un monologo. Tipico di Narciso.

---

<sup>426</sup> *Ivi*, p. 101.

<sup>427</sup> L'ontologia della pluralità, non ha nulla a che fare, come chiarisce Cavarero, con il tema del pluralismo come molteplicità delle identità comunitarie. (*ivi*, p. 209)

<sup>428</sup> Cavarero si rifà alla traduzione delle *Metamorfosi* di Ovidio, di P. Bernadini Marzolla dell'edizione Einaudi, Torino, 1994. Nella traduzione del volume precedentemente citato, curato da N. Scivoletto, lei risponde "riuniamoci", ma il senso ottenuto non cambia. Tuttavia ho preferito adottare la traduzione della parola proposta da Cavarero, poiché più incisiva.

Eco, in seguito al rifiuto del suo amato, deperisce fisicamente, sino a che del suo corpo non rimangono che impersonali pietre, sassi, rupi.<sup>429</sup> Disincarnata la ninfa diventa eco. La voce con cui lei rimanda alle persone le parole da loro proferite, non è più la sua, ma diventa “pura voce di risonanza senza corpo. Senza più bocca, né ugola, né saliva, senza più sembianza umana, la bella ninfa si sublima in una mineralizzazione del vocalico.”<sup>430</sup> Se prima, la sua voce singolare aveva confuso Narciso, facendogli credere che lei gli avesse risposto di sua iniziativa, ora questo non si ripeterà più, perché privata del corpo, Eco si è annichilita in un impersonale suono palleggiato dal rimbombo.

La nientificazione del corpo è così la dissoluzione definitiva di una unicità che, in quanto eco, la voce di Eco non possiede. La voce di Eco non è infatti la *sua* voce, non possiede un timbro inconfondibile, non segnala una persona unica. In ottemperanza al fenomeno fisico dell'eco, essa ripete anche il timbro della voce altrui.<sup>431</sup>

Cavarero si propone di riabilitare la funzione positiva di Eco, nella ricostruzione del legame tra *logos* e suono vocale. Eco, in questa prospettiva, appare come colei che regala il godimento della ripetizione vocalica, diventando il ritmo sonoro dei discorsi, ovvero ciò che gli conferisce musicalità e attribuendo di nuovo potenza alla voce che sempre si espande nel *logos*.<sup>432</sup> Ciò consente non solo di ristabilire l'unicità espressa dal vocalico, ma di ricongiungere nuovamente quest'ultimo al semantico.

Voce, ricorda la filosofa, deriva dal latino *vox*, e il primo significato *vocare*, verbo che con questo sostantivo condivide la radice, è invocare, dunque anche l'etimologia della parola rivela l'intrinseca facoltà della voce di mettere in relazione. Ogni voce è per un orecchio ed espone all'altro, inoltre, richiama la sua presenza, appellandosi a lui. Se la voce è invocazione, la sua iniziale espressione, la sua prima convocazione ha luogo nel momento della nascita, come invito all'ascolto e alla cura, come richiesta di accoglienza al mondo che già c'è. Il primo dialogo inoltre è propriamente vocale, in esso la relazione è una danza tra voci che si chiamano e si rispondono, che si invitano a partecipare a turno al primo discorso musicale. Nel legame primitivo che si costituisce per via sonora risiede la comunicazione primaria e la condizione fondamentale di ogni possibilità di comunicare.

Ogni dialogo è possibile ed ha luogo solamente nella materializzazione fisica, nella presenza carnale. Nella vita imprescindibile del vivente soltanto è possibile comunicare e ciò avviene

---

<sup>429</sup> Ovidio, *Metamorfosi*, a cura di N. Scivoletto, De Adgostini, Novara, 2013, vv 339-510.

<sup>430</sup> A. Cavarero, *A più voci. Filosofia dell'espressione vocale*, op. cit., p. 182.

<sup>431</sup> *Ivi*, p. 183.

<sup>432</sup> *Ivi*, p. 185

innanzitutto e primariamente attraverso la voce, il cui stretto legame con la vita è testimoniato dal fatto che il primo vagito è sostenuto dal primo respiro, ed esso garantisce che il nuovo arrivato vive. Voce e nascita sono entrambe manifestazioni dell'unicità di ciascuno, attraverso le quali ogni umano si espone all'altro e al mondo.

Sin dalla scena materna, la voce manifesta l'*esser unico* di ogni essere umano e il suo spontaneo comunicarsi secondo i ritmi di una relazione sonora. In questo senso, l'orizzonte ontologico dischiuso dalla voce, ovvero quella che vogliamo chiamare l'*ontologia vocalica dell'unicità*, si oppone in modo perentorio alle varie ontologie degli enti fittizi che la tradizione filosofica nel corso del suo sviluppo storico, nomina via via come "uomo", "soggetto", "individuo". Ciò che li accomuna è sintomaticamente il progetto di prescindere dall'unicità (nel lessico metafisico si potrebbe piuttosto dire dalla particolarità e dalla finitezza) di quegli esseri umani di cui sarebbero forma universale.<sup>433</sup>

La tradizione metafisica contrappone il pensiero e il soggetto universale che pensa, al singolo vivente che parla, per salvare l'umano dalla caducità e dalla finitezza. Se in questo percorso di salvezza e preservazione di quanto dell'uomo è supposto immortale la voce viene negata, è perché questa si radica nel corpo, il quale appartiene al mondo e al processo diveniente in cui le cose periscono.

Il pensare, contrapposto all'azione e al parlare, viene inoltre associato alla visione. L'importanza del vedere, come spiega Arendt in *Tra passato e futuro*, emerge prepotentemente nel mito della caverna di Platone, in cui risulta essere l'attività principale degli uomini<sup>434</sup>. Ciascuno viene misurato e qualificato dalla sua capacità di vedere, perché essa, in modo particolare, definisce la loro umanità. Detto altrimenti, tali sono gli uomini perché vedono e la loro natura divina permette loro di accedere alla verità attraverso la vista. Tuttavia il vero essere che risplende alla luce del sole fuori dalla caverna, viene visto dal filosofo non attraverso gli occhi del corpo, ma attraverso quelli dell'anima, che sono pensiero, poiché l'uscita dalla caverna segna anche il passaggio dalla dimensione materiale mondana percepita dai sensi della carne a quella delle immateriali essenze contemplate spiritualmente<sup>435</sup>.

Se lo sguardo, impone la presa di distanza e non implica necessariamente la reciprocità della relazione, la voce, al contrario, è "sempre e irrimediabilmente relazionale" e anche quando non ne ha l'intenzione "vibra nell'aria colpendo l'orecchio altrui"<sup>436</sup>. Secondo Cavarero, la voce diventa, in questo senso, un elemento decisivo per una strategia antimetafisica, valida per fondare un'ontologia dell'unicità. Ridefinire il *logos* come parola musicale, infatti, significa anche ricondurlo alla

---

<sup>433</sup> *Ivi*, p. 189.

<sup>434</sup> H. Arendt, *Tra passato e futuro*, p. 68 e 158-9.

<sup>435</sup> A. Cavarero, *Note arendtiane sulla caverna di Platone in Hannah Arendt*, a cura di S. Forti, Mondadori, Milano, 1999, p. 207.

<sup>436</sup> A. Cavarero, *A più voci. Filosofia dell'espressione vocale*, op. cit. p.194

concretezza dell'esistenza umana, in cui esso risuona nella pluralità di voci uniche e tra loro relazionate.

Non si tratta, secondo la prospettiva offerta da Cavarero, di recuperare la voce come puro suono, ovvero tale e quale l'ha resa il pensiero metafisico, in quanto residuo dell'umano, abbandonato all'immediatezza empirica privata di significato, ma di ritessere come fa Penelope ciò che è stato disfatto. Ciò che dovrebbe essere recuperata è infatti l'interezza dell'esistenza umana che può esprimersi nella parola sonora, riscoprendo la voce nell'ambito del discorso, radicando il *logos* nel corpo. Fra voce e parola, sussiste un legame essenziale, che è lo stesso che fa sì che l'anima esista nell'incarnazione in un corpo. Questo legame, secondo Cavarero, è rappresentato in modo speciale dalla figura della madre, poiché lei è sia voce sia parola, e si presta per prima a comunicare a partire dal suono delle sue corde vocali, trasmettendo il senso originario non solo della voce, ma anche della parola.

La parola, nella sua essenzialità acustica, ha appunto come il cuore un'anima ritmica. Il che significa che fra voce e parola, fra la corporeità ritmata del vocalico e l'espressività del dire, c'è un legame intrinseco e sostanziale. La figura materna è precisamente il tramite che, nella vita di ognuno, incarna questo legame per cui, per così dire, in nome del padre reagisce il logocentrismo metafisico. Ella è voce e parola, o meglio, è il senso originario della voce in quanto destinato a farsi senso essenziale della parola.<sup>437</sup>

Non esiste lingua senza musica, ricorda Cavarero, ogni lingua ha degli accenti, delle cadenze speciali che contribuiscono alla costituzione di senso dei discorsi. Il senso del vocalico rende possibile e condiziona il *logos* stesso. La voce, dunque, non può essere ridotta alla funzione di uno strumento, che veicola il significato già concluso nell'astrattezza della parola non detta, nei significati ideali delle parole pensate, al contrario, nella musicalità medesima, risiede un senso. Se così non fosse, il vagito del neonato si ridurrebbe alla manifestazione di un bisogno biologico. La sua posizione di dipendenza, inoltre, che, per quanto in lui sia estrema, non risiede solo nella fragilità dell'infante, ma anche nella condizione umana di esposizione costitutiva all'altro, verrebbe in seguito oscurata in nome dell'emancipazione del soggetto.<sup>438</sup>

La comunità politica moderna, dimentica della primaria condizione umana e della relazione con la madre, denuncia Cavarero, si basa sull'esistenza di un soggetto pensato come autosufficiente e libero, sottratto alla dimensione relazionale che invece ne evidenzerebbe anche la costitutiva

---

<sup>437</sup> A. Cavarero, *A più voci. Filosofia dell'espressione vocale*, op. cit. p.196.

<sup>438</sup> *Ivi*, p. 197.

dipendenza. Siffatto individuo non sarebbe vincolato agli altri costitutivamente, ma solo secondariamente, poiché per natura esso è concepito senza legami, competitivo e indipendente.<sup>439</sup>

Cavarero, al contrario, come Arendt, ritiene che la politica nasca tra gli uomini e che per questo non abbia nulla a che vedere con l'Uomo, ovvero con quel soggetto universale di cui si presume l'autosufficienza.<sup>440</sup> Per sostenere questa tesi, si appella ad Arendt, la quale non solo mette in evidenza lo stretto legame che sussiste tra politica e linguaggio, ma soprattutto lo considera secondo una prospettiva diversa rispetto alla tradizione del pensiero politico. Parlare, sostiene Arendt, per definizione significa occupare la dimora della politica, non tanto perché nel linguaggio risiede la possibilità di esprimere significati inerenti alla sfera politica, ma poiché comunicare significa necessariamente istituire un legame con l'altro ed esporgli la propria unicità, convocandolo a fare lo stesso. La parola, e non la voce sola, qualifica la rivelazione di sé all'altro come politica, e tuttavia, tale parola è sempre costitutivamente sonora e solo in quanto tale è garante di unicità e la espone nel dialogo. Politica per Arendt, scrive Cavarero, è appunto quello spazio materiale, condiviso, in cui ciascuno si esibisce agli altri attraverso le azioni e i discorsi, esprimendo la propria capacità di iniziativa. Dunque se l'unicità si rivela già nell'apparire del corpo e nelle manifestazioni sonore della voce, essa assume valenza politica nel momento in cui prende forma in discorsi e azioni e in uno slancio consapevolmente esibitivo. Siffatta politica, secondo Cavarero, risponde al compito di dare forma alla condizione relazionale che si iscrive nella sfera ontologica propria dell'umano.<sup>441</sup>

Politica non è dunque la capacità di parlare del bene, del giusto e di tutto ciò che concerne la sfera politica in senso stretto, ma la parola che dà luogo all'"autorivelazione del chi"<sup>442</sup>. In questo senso ad avere valenza politica non è tanto il detto, ma piuttosto il dire, ovvero non solo la parola in sé, ma l'agire dei parlanti stessi che comunicano, esprimendo la propria irripetibile esistenza. L'iniziativa che si rivela nello mostrarsi anche attraverso la comunicazione, di cui Eco è stata privata, è altro sinonimo di azione politica, in quanto esprime una forma di libertà umana, che consiste nell'iniziare qualcosa, dando vita al nuovo, all'interno di un condizionamento dato. In un certo senso ogni iniziativa, ogni cominciamento che un individuo mette in atto a partire dal già esistente, è il riflesso della sua nascita. Infatti essa, che per ogni nato è l'inizio, per chi esiste già è iniziativa che dà alla luce il nuovo. La natalità è, dunque, condizione di ogni capacità di iniziativa, ed ha avuto luogo per iniziativa altrui. Inoltre essa coincide con il primo apparire della propria unicità al mondo e allo sguardo altrui ed è quindi, anche in questo senso, la condizione di ogni agire

---

<sup>439</sup> *Ivi*, p. 202-3.

<sup>440</sup> *Ivi*, p. 208.

<sup>441</sup> *Ivi*, p. 205-6.

<sup>442</sup> *Ivi*, p. 207.



politico. Il segno inequivocabile della prima esposizione al mondo, la prima forma di invocazione rivolta all'attenzione altrui, è un pianto, di cui solo l'aspetto vocale emerge potentemente; solo la voce del bambino, di quell'appello, può essere ascoltata e dunque assumere significato. Qui il vocalico e il semantico sono ancora inseparabili e in questo luogo si radica la condizione di ogni forma di comunicazione e di politica.

La voce, dunque, che è espressione del corporeo, può assumere un ruolo di sovversione e contribuire a modificare la concezione politicamente sfruttata dell'individuo, nella misura in cui, facendosi segno di unicità e di sua esposizione, rende possibile la ricostituzione del significato di dipendenza e relazionalità nella sfera politica. Tuttavia, il vocale perderebbe questo potenziale, nella misura in cui, accanto a tutto ciò che è considerato appartenente al dominio del corporeo, venisse inteso come partecipe di quella sfera di puro godimento sensoriale. Quest'ultimo, viene identificato nel processo di regressione della coscienza che la induce a dissolversi nell'indeterminatezza dell'essere immediato ed ha, pertanto, come effetto la cancellazione dell'individuo. In questo modo, la voce, come puro suono, perderebbe la proprietà di manifestare l'unicità di chi la emette, in quanto, proprio la sua appartenenza ad un corpo verrebbe negata, poiché essa verrebbe collocata nella materia indeterminata, intesa come ciò che non è ancora visibile nella singolare forma corporea. Siffatta voce, rimane fedele alle opposizioni binarie della metafisica che separa anima e corpo, assegnandoli a due nature eterogenee. Tale divisione ha permesso di strappare al corpo e alla voce la proprietà di significare e di subordinare ogni emissione vocale al significato logico del discorso e il corpo all'anima, rendendo a quest'ultima la posizione sovrana da cui disciplinare ogni pulsione istintiva. La disciplina dell'anima sul corpo mira, in questo contesto, a reprimere ogni voluttà, ogni godimento spontaneo di natura istintiva o pulsionale, in quanto manifestazione di ciò che, non identificandosi con il *logos*, risulta oscuro e pericoloso: la carne. La singolarità di ciascuno e la sua costitutiva relazionalità vengono negate, in ambedue i lati di questa opposizione, poiché sia la parola, ridotta all'appartenenza ad un codice universale, che il puro suono di una voce disincarnata tenderebbero ad oscurarle.<sup>443</sup>

La sovversione dell'ordine del sistema politico dunque non deve fondarsi sull'adozione di un'etica del puro godimento sensibile, che si colloca ancora nella prospettiva di separazione tra vocalico e semantico, ma nel riavvicinamento tra vocalico e pensiero politico. Questo permetterebbe di restituire alla voce, non solo la potenza di significare, ma anche la proprietà di essere, nella parola, ciò che rende possibile ogni autorivelazione, condizione necessaria per l'esistenza stessa della

---

<sup>443</sup> *Ivi*, p. 217.

politica. In questo modo, dando forma all'ontologia dell'unicità, si ricondurrebbe alla tematizzazione della relazione e della dipendenza, a lungo oscurate dal mito dell'indipendenza.

Per un ripensamento radicale del rapporto classico fra politica e parola, tanto più da una prospettiva femminista, il recupero del tema della voce è dunque un gesto strategico obbligatorio. Non si tratta di femminilizzare la politica e, tanto meno, di farla coincidere con la pura voce insistendo sulla potenza eversiva del godimento, bensì di ricondurre la parola alla sua radice vocalica sottraendola, al tempo stesso, al gioco perverso dell'economia binaria che, scindendo il vocalico dal semantico, li destina ai due generi della specie umana. Nella voce che è sempre voce di qualcuno, nella voce essenzialmente destinata alla parola e in essa risonante secondo le leggi musicali e relazionali dell'eco, non è appunto la donna a farsi sentire, bensì l'unicità incarnata di chi parla e la sua convocazione di un'altra voce.<sup>444</sup>

Ricondurre il vocalico nella sfera del pensiero, recuperandone il rapporto costitutivo con il semantico, implica la reincarnazione del *logos* che solo nell'umano in carne ed ossa vive e che solo nel ciclo della vita si rigenera. Una sola è la dimora della fecondità e della nascita, ed essa è corporea, ma di un corpo formato e pensante. Questa soglia è l'origine di uomini e pensieri al contempo, non di meri corpi né di puri pensieri, ma di uomini e donne che nella loro interezza e nella loro radicale finitezza sono unici e molteplici. Qui, in questo luogo fecondo, nella sua infinita bellezza nascono parole, pensieri e saperi.

Ecco perché la Diotima proposta da Maria Zambrano, si oppone a quella tradizione che, con il discorso che Socrate le attribuisce, dovrebbe sostenere. Questa sacerdotessa, nella morte non si trasforma in vista, bensì in udito e se vede, lo fa attraverso una forma di visione che lei stessa dissocia dal pensare, forse perché non richiede il distacco dal mondo, ma di calarsi in esso: "Avessi io potuto pensare lo avrei pensato, invece ho dovuto accontentarmi di vedere"<sup>445</sup>. La sacerdotessa, dimora letteralmente nel corpo della terra e ne ascolta la vita, poiché essa si dà a lei in forma di vibrazione e di battito cardiaco<sup>446</sup>, oppure, come canto che si confonde con le urla delle madri partorienti, con i vagiti dei nuovi nati e con lo scorrere delle acque<sup>447</sup>. Con questa melodia, che è il suono della vita, che è la voce dell'esistente, Diotima si confonde e percependo se medesima come musica si ascolta. Forse, se le risulta difficile distinguersi dal resto è perché lei, non più in vita, vive nella soglia, anzi è la soglia medesima che vede attraversare il proprio corpo da tutte le metamorfosi della vita, dall'apparire e dallo scomparire dei singoli.<sup>448</sup> Tuttavia, pur confondendosi con la voce e con il corpo della terra, in lei è naturale e spontanea, come lo era quando viveva la sua singolare esistenza, la trasformazione di questo sapere in parola, per comunicarlo nel dialogo. Diotima stessa

---

<sup>444</sup> *Ivi*, p.225-6

<sup>445</sup> M. Zambrano, *La tomba di Antigone. Diotima di Mantinea*, trad. it. p. 142.

<sup>446</sup> *Ivi*, p. 150.

<sup>447</sup> *Ivi*, p. 146.

<sup>448</sup> *Ivi*, p. 139.

si definisce una “creatura del suono e della voce, della parola che giunge in un istante”<sup>449</sup>. Solamente se ci fosse una “scrittura da orecchio ad orecchio” lei avrebbe forse iniziato a scrivere, ma nonostante abbia imparato la scrittura, ha sempre comunicato attraverso la parola pronunciata.

---

<sup>449</sup> *Ivi*, p. 138.

## Per concludere

Alcune domande che aprono l'introduzione di questo lavoro, hanno probabilmente accompagnato e orientato la lettura di tutto il testo, forse sono state in parte soddisfatte, ma ora, da queste pagine conclusive, reclamano certamente ulteriori chiarimenti, simili, per quanto possibile, a delle risposte.

Antigone, Penelope, Demetra e Diotima, secondo un presupposto che ha reso possibile il percorso fin qui intrapreso, dicono qualcosa di noi, di noi donne e di noi esseri umani. Queste figure sono state mobilitate per scardinare quelli che, potremmo dire seguendo la critica di Cavarero, rappresentano gli elementi fondanti su cui affonda le radici il quadro simbolico della tradizione occidentale. Primo tra questi, la centralità del soggetto universale e neutro, il quale viene normalmente identificato in figure maschili che popolano l'immaginario mitico. A seguire, la morte, posta a cifra esistenziale dell'uomo a partire dal momento in cui esso è stato chiamato mortale, oscurandone così il nascere. Infine, l'umiliazione del corporeo, seguita alla sua scissione dall'anima e la sua esclusione dalla politica e dalla filosofia, salvo essere, al contempo, sottoposto ai loro rigidi schemi disciplinanti e ordinanti.

In che modo queste figure ci hanno permesso di sottoporre a critica il modello dominante del soggetto universale neutro e della sua costituzione? Innanzitutto esse ne sono escluse, anche e soprattutto nelle loro più tradizionali interpretazioni in cui rappresentano personalità che assumono ruoli e posizioni funzionali alla centralità del soggetto proposto e al senso del mondo attorno a lui costruito. Nella posizione marginale rispetto al codice dominante, innanzitutto in quanto donne, esse hanno la possibilità di toccare una soglia e di accedere al luogo in cui l'intessitura del simbolico può essere disfatta e nuovamente intrecciata, soprattutto nella misura in cui, sia proponendo una lettura piuttosto fedele ai testi in cui compaiono, sia reinterpretrandole liberamente, esse eccedono il ruolo che per loro è previsto nel disegno della tela precedentemente intessuta.

Antigone e Penelope, in particolare, rappresentano due diverse modalità di conflitto e di accesso a questa sorta di alba da cui attingono senso il linguaggio, la cultura e il pensiero, ovvero la soglia in cui si decide di che luce verrà illuminata la giornata lungo la quale si dispiega la storia dell'umanità e cosa verrà ad essa esposto, cosa invece verrà lasciato nell'ombra. Lacan, pur riconoscendo l'abitare di Antigone in questo limite, tuttavia non considera la possibilità che il sole sorga diversamente dal giorno precedente e che la tela possa essere ritessuta seguendo l'intreccio di

un'altra trama, per lui il simbolico non può essere alterato e chi tenta l'impossibile, come Antigone, desidera la morte e si fa guardiana del crimine in quanto tale<sup>450</sup>.

Il confronto di queste due figure, permette di commisurare i limiti dell'una e dell'altra proprio per quanto riguarda la possibilità stessa di accedere al simbolico al fine di riconfigurarne l'ordine e di far emergere una realtà alterata. Le due figure si relazionano all'ordine costituito e alla realtà da esso emarginata attraverso una dialettica che alterna l'interiorità e l'esteriorità in modo speculare.

Antigone è portatrice di una legge che si oppone in modo radicale e assoluto al codice vigente, senza possibilità di risoluzione. Alcuna mediazione è per lei immaginabile, poiché ciò comporterebbe scendere a compromessi con la realtà attuale. In questo senso, la sua posizione, nel momento stesso in cui si afferma, si dissolve, giacché si dichiara solamente come estraneità estrema al reale. L'eroina difende l'unicità di una situazione irriducibile a qualsiasi legge e nella misura in cui acconsente alla sua inconciliabilità con l'ordine che struttura ciò che esiste, ne accetta anche la non esistenza. In questo senso la sua posizione è assolutamente esterna e incompatibile con l'attuale e la sua alterità alla politica è radicale, come sottolinea Cavarero, che pone l'accento sulla potenza sovversiva della sua corporeità tremenda e disordinata. Butler, dal canto suo, mette in risalto al contrario la sua capacità di appropriarsi del linguaggio del potere, e di farne uso nella sfera pubblica. Da questo punto di vista, Antigone si insinua in questa dimensione impadronendosi delle sue stesse armi, utilizzandole in sostegno della propria causa, rivendicando così il riconoscimento pubblico della sua sovranità e assimilando un tratto fondamentale del sistema politico e dell'ordine vigente: la lingua<sup>451</sup>. In questo senso la sua figura, nella misura in cui si espone, spinta da un impulso esibitivo che è proprio del mondo politico e nel momento stesso in cui appare alla sfera pubblica, immediatamente è destinata scomparire. Il potenziale critico è tanto intenso quanto conduce ad un esito distruttivo, e agisce in modo negativo, rimanendo l'inattuale che minaccia l'attuale come traccia non scritta di un codice alternativo.

Penelope agisce in modo speculare e contrario rispetto ad Antigone, abitando però la stessa soglia. Ella, non è ostinata e intrattabile come la giovane eroina, non ha nemmeno lontanamente i tratti dell'eroe, poiché manca uno dei suoi caratteri fondamentali: l'impulso rivelativo, l'esposizione di sé nell'apparire per ottenere riconoscimento dalla comunità. La moglie di Ulisse, al contrario, è astuta e si protegge nelle sue stanze, dove avvolge la sua esperienza dall'oscurità della notte. La modalità di condurre la sua esistenza è radicalmente estranea agli schemi di riconoscimento legati al potere

---

<sup>450</sup> *Ivi*, op. cit., p. 329.

<sup>451</sup> J. Butler, *La rivendicazione di Antigone*, trad. it., p. 15-18; 43.

costituito, pertanto di quest'ultimo non ne assimila il linguaggio, al contrario continua a fare uso del linguaggio nel modo che a lei si conviene, per proteggere la sua libertà dallo sguardo degli uomini. La negazione del ruolo di moglie, in Penelope, avviene nel nascondimento, senza mai invadere la sfera pubblica più di quanto le sia permesso. Penelope che suole ritirarsi nello spazio che le viene attribuito, ne altera la natura risignificandolo e trasformando il senso della sua presenza in casa. Utilizzano le parole per mascherare, anziché per rivelare, Penelope nasconde e preserva la propria alterità in modo opposto ad Antigone, ovvero, non destinandola a scomparire, dopo essersi eroicamente esposta, ma nascondendola per farla sopravvivere: la sua alterità consiste anche nell'utilizzare strumenti diversi da quelli dell'ordine costituito. Penelope erige delle barriere di protezione dentro le quali costruisce uno spazio impenetrabile in cui si appartiene e ritesse la propria identità, solo in questo modo quest'ultima, pur inconciliabile, sopravvive accanto alla realtà attuale. La donna si strappa ad essa perché non la riconosce, e il suo lavoro diurno cambia di segno alla luce del notturno e segreto disfare e in questo senso vanifica il potere e la norma a cui dovrebbe assoggettarsi. La sua potenza sovversiva risiede nel far sopravvivere una legge alternativa a quella data, il suo limite consiste nel bisogno di nascondimento e nella mancanza di rivendicazione di riconoscimento.

Dal confronto delle due modalità di esperire il margine e di confliggere con la realtà attuale per far affiorare quanto in essa è dimenticato nell'oscurità dell'ombra e del silenzio, è possibile distinguere la forza critica e al contempo i limiti delle due figure, ma rimane aperta la questione della loro efficacia, ovvero della loro capacità di offrire una legge e un riconoscimento alla loro esperienza altra, che contribuiscano a modificare la visione del mondo. Come rendere efficace la rivendicazione pubblica di Antigone senza costringerla a morire? Come garantire a Penelope il persistere della sua libertà esponendola pubblicamente?

Nella dimora intoccabile di Penelope risiede l'apertura in cui lei si confronta perpetuamente con un limite, che però non è quello della morte eroica, ma quello della propria posizione. Non le importa dell'immortalità che *l'epos* conferirà a Ulisse, lasciando a lei un ruolo secondario, né di quella che cercano Platone e Socrate attraverso il duro esercizio ascetico di allontanamento del corpo. Penelope, infatti, l'accusa Platone, ritesse quanto è stato disfatto, sprecando il suo tempo in un'attività irrazionale, al contrario del filosofo che, ragionevolmente, se per tutta la vita ha mortificato il corpo per separarlo dall'anima, al momento della propria morte non ne piangerà la perdita, sopraffatto dal desiderio di ricucirlo ad essa. Se Penelope abita la soglia, è per vivere diversamente la propria vita nella concreta e mondana sua dimora, poiché non la morte, ma la vita è figura centrale del suo mondo. Proprio per questo, lei mette in atto la sua astuzia, radicata e

svilupata nella quotidianità domestica assieme all'abilità manuale di tessitrice, in un contesto terreno.

Nel confronto con il limite Penelope costruisce il proprio *chi*, di cui ritesse in continuazione le trame e di cui riscrive la singolare e unica storia di vita, lontana dalla Storia che narra di valorosi guerrieri e delle loro nobili gesta. Nel sottrarsi al proprio ruolo, sfugge alla generica definizione che parla del *che cosa* del soggetto, per ridefinire il proprio personale profilo e riconoscersi in quell'individuo unico e irripetibile quale ciascuno è.

All'unicità e all'irripetibilità dell'individuo si appella anche Antigone, per difendere il fratello Polinice.<sup>452</sup> Un altro uguale a lui non può esistere, in primo luogo, per questo lei ha l'obbligo di onorare il suo corpo. Non le importa che lui sia stato nemico o amico della città, non le importa del suo onore in guerra, della sua adesione ad un codice di comportamento previsto, per lei conta solo ciò che egli è, in quanto è unico.

Per quanto riguarda la morte, Antigone non sembra metterne in questione la centralità, se, come Lacan, vediamo in lei la pura e semplice pulsione di morte. In fin dei conti, con la morte l'eroina si misura esattamente come gli altri eroi, compiendo un'azione memorabile e cercando di ottenerne la massima pubblicità, con il medesimo spirito d'iniziativa ed esibitivo. Tuttavia, appellandosi all'unicità del fratello per giustificare la sua azione, si sottrae alla regola e ad ogni codice e nulla di lei sembra manifestare un esplicito desiderio di immortalità e di permanenza nel ricordo della comunità. Infatti, se il suo desiderio di morte è puro, come vuole Lacan, allora lei si posiziona nel polo opposto di chi vuole morire per l'immortalità, poiché lungi dall'ambire di essere individualmente immortale, secondo la sua interpretazione, la ragazza desidera dissolversi nell'indeterminatezza dell'essere puro, che riconosce in Polinice.

In questa immediatezza dell'essere, anche il suo corpo, che nella città, in quanto generato da un incesto, è percepito come tremendo e caotico, inumano e assolutamente non integrabile al codice della civiltà, perderebbe la sua singolare figura per dissolversi nell'indeterminatezza della carne. Antigone, che, proprio in quanto bloccata all'essere immediato, viene percepita da Hegel come il simbolo del principio femminile, ritorna ad assumere le sembianze dell'innominabile *chora* platonica, che accoglie tutte le forme, ma che non ne ha alcuna e che non si esaurisce in alcuna di esse. In questo senso, la sua morte consisterebbe nell'essere esclusa da ogni possibile *status* ontologico, poiché, come ricorda Butler, "l'ontologia è costituita da forme"<sup>453</sup>. In questo modo,

---

<sup>452</sup> J. Lacan, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre VII L'éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 324.

<sup>453</sup> J. Butler, *Corpi che contano*, trad. it. p. 39.

oltre ad avere perso la singolarità della propria forma corporea, smettendo quindi di essere vero e proprio corpo, non contribuisce ad alimentare il dualismo che separa l'anima dal corpo e dunque la forma dalla materia? In un certo senso sì, ma non nel modo che si potrebbe immaginare ad un primo acchito. Infatti se la *chora* è ciò che non può essere in alcun modo nominato, essa costituisce l'immediatezza su cui la forma penetra per iscriverci figure, ma è tale nel senso che *rimane* l'irriducibile alla forma. Da questo punto di vista il dualismo che divide forma e materia, comprende la materia modellata ed esclude quella amorfa, che in quanto tale non può essere inclusa in un binomio che si fonda su un principio logico, ma che al contempo rimane lo scarto necessario per rendere possibile l'esistenza di tale binomio. In quanto il femminile viene associato a tale amorfa materia è anche ridotto all'irrappresentabile che è condizione necessaria di ogni rappresentazione<sup>454</sup>, a ciò che viene escluso dall'ontologia e dall'essere umano, ma che al contempo rimane necessario per la riproduzione di quest'ultimo.<sup>455</sup> In questo modo Antigone rimarrebbe l'estraneità radicale alla dimensione politica e all'esistente stesso, strutturato secondo un certo ordine simbolico e linguistico. Butler si oppone a questa concezione che identifica il femminile all'alterità assoluta rispetto a ciò che è intelligibile, sia in quanto tale associazione riproduce l'esclusione del femminile dal linguistico e dal politico, oltre che dall'umano stesso e dalla sua ontologia, ma anche perché imitando la violenza fallocentrica, questa concezione tende a monopolizzare tutta la dimensione estranea all'ordine attuale su cui si struttura il reale, assimilandolo unicamente al femminile<sup>456</sup>.

Cavarero, sostiene che Antigone tragga la sua forza sovversiva nel corpo, in quanto esso rappresenta la radicale alterità della politica, e, tuttavia, che la eserciti insinuandosi all'interno delle mura della città, infatti esso, nonostante il suo stare dalla parte del *caos* incestuoso e tremendo, "alla città ritorna, nientificando la prole del tiranno e costringendone il lessico in una sintassi corporea che parla una lingua ormai sconosciuta alla politica".<sup>457</sup> Ciò nonostante, la filosofa non dice se questa corporeità tremenda, nella misura in cui irrompe all'interno della *polis* possa subire o meglio operare una certa trasformazione, non solo sull'ordine vigente nella città, ma anche su di sé.

A mettere in evidenza la capacità di Antigone di appropriarsi dello strumento politico per eccellenza, è invece Butler, che pone l'accento sulle spiccate capacità retoriche della giovane ragazza, la quale si rivela decisamente all'altezza di reggere il confronto con Creonte, proprio durante alcuni dialoghi, aventi luogo davanti ai cittadini, sotto i riflettori della *polis*. Le abilità

---

<sup>454</sup> *Ivi*, p. 43.

<sup>455</sup> *Ivi*, p. 38

<sup>456</sup> *Ivi*, p. 44.

<sup>457</sup> A. Cavarero, *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, op. cit. p. 62.



linguistiche di Antigone, sottolineate anche da Fornero,<sup>458</sup> e la sua esplicita volontà di esporre la sua causa al cospetto di tutti i cittadini, l'affranca, non solo dall'appartenenza ad un corporeo che si possa ridurre alla mera carne indistinta e inintelligibile, ma anche dal puro e semplice desiderio di morte. Infatti, da questo punto di vista, il desiderio principale di Antigone, consiste nel portare sul piano dell'intelligibile quanto ancora non lo è e di rendere la sua vita degna di essere vissuta. Solo in quanto la realtà contro cui si trova a confliggere è la negazione assoluta della sua aspirazione, lei manifesta il desiderio di morire, tuttavia, di fronte alla sua tomba, rimpiange con dolore una vita che forse avrebbe sperato di vivere. Butler infatti scorge in lei l'occasione per un nuovo dominio di ciò che è umano e colei che porta in sé una traccia ancora non codificabile di una legge alternativa<sup>459</sup>. Se la giovane rappresenta una forza che oscilla tra estraneità e assimilazione rispetto al politico e al reale che sempre è organizzato secondo un ordine decifrabile, allora il suo potenziale critico consiste, non tanto nell'accentuare i confini stabiliti del reale con un impulso autodistruttivo, quanto invece nel rendere possibile la trasformazione delle frontiere della realtà intellegibile, modificando l'ordine costituito.

Le armi di Antigone sono dunque due: il corpo e la parola ed entrambe le appartengono costitutivamente. Così la parola incarnata restituisce ad Antigone, il suo singolo corpo, la sua vita e la sua unicità, disabilitando il dualismo che strappa l'anima dal corpo, per ricostituire un codice nuovo che tali divisioni non ammette. In questo modo può essere recuperata l'interezza dell'umano, il quale da un lato esprime la sua irripetibile unicità attraverso il presentarsi del proprio corpo, d'altro lato prende forma in un *logos* con cui dice il proprio essere. È la parola incarnata, infatti, che sulla base di uno slancio che induce alla rivelazione di sé e al comunicarsi agli altri, qualifica la propria presenza corporea come politica e come intellegibile.

Demetra, a sua volta, ci offre un aspetto del femminile e in particolare del materno che abita una soglia oscura e inintelligibile, lasciata dai discorsi e dalle rappresentazioni nell'insignificanza di un essere non mediato. Tale volto della donna è da lei manifestato attraverso la furia terribile con cui minaccerà di far scomparire l'umanità. Nascondendo il segreto della vita, nel grembo buio e profondo della terra, la dea mostrerà la possibilità di un nulla che coincide con la mancanza di nascite e con la sterilità dell'esistente. In questo furore divino e materno, rivendica il riconoscimento di un potere di generare che lei esercita a propria discrezione, potendo astenersi dal donare la vita. Il suo amore incondizionato non ha limiti né vincoli, ma non vuole essere dimenticato né umiliato, ed ha bisogno che lo sguardo della figlia si posi su di esso e lo riconosca

---

<sup>458</sup> S. Fornaro, *Antigone storia di un mito*, op. cit., 2012, p. 23.

<sup>459</sup> J. Butler, *La rivendicazione di Antigone*, trad. it. p. 78

come fonte di vita perché il *continuum* generazionale venga garantito. La tematizzazione del femminile in figura di figlia si rivela essere indispensabile, poiché esso contribuisce a mantenere viva la complessità del femminile, e la molteplicità delle sue manifestazioni. Restituire una collocazione appropriata alla madre e alla figlia e al loro reciproco rivolgersi l'una all'altra nell'ordine simbolico, permetterebbe di preservare quel luogo in cui esse guardandosi riconoscono il proprio riflesso l'una nell'altra e distinguono le proprie somiglianze e differenze all'interno di una continuità di generazione, in cui la vita si rinnova in un perpetuo germogliare.<sup>460</sup>

L'usurpazione di questo suo potere avviene per mano del figlio che da lei distoglie lo sguardo e che rapisce la figlia, riducendo così il materno e il femminile agli aspetti idealizzati della madre e della moglie, funzionali al suo regno. Demetra gli risponde proprio con quel volto di madre tradito, grazie al quale la maternità può invece essere ancora vissuta come una libera scelta. Il nulla che diventa la sua minaccia, inoltre, ricorda che il ruolo della morte è stato sopravvalutato da colui che ne è diventato padrone, e di conseguenza confuso con una minaccia molto più potente. Dopo la vita dell'individuo, infatti, c'è certamente la sua morte, ma essa e non consiste nel nulla, poiché appartiene alle metamorfosi della vita stessa, di cui, pertanto, non può costituire un limite. Prima della nascita di ciascuno, inoltre, ci sono altre vite, tra le quali quella della madre, il cui corpo viene da tutti attraversato prima di vedere la luce del sole. La *physis* è sconfinata e nessun niente ne limita l'esistenza, né all'inizio né alla fine. Il nulla del cui potere terribile e distruttivo Demetra dispone, non è quello della morte, ma quello della non nascita e della sterilità.

Nascere significa essere finiti e condizionati in ogni singolo istante della nostra vita e significa dover giungere al punto in cui la nostra individualità, così com'è apparsa si dissolverà, tuttavia vuol dire anche esistere e godere della sola capacità di libertà che agli umani è concessa: quella dell'iniziativa che si esprime attraverso azioni e discorsi. Nel mondo in cui l'uomo viene messo e nel quale vive una corporea esistenza, egli agisce e vive, condizionato da ciò che lo precede e ricondizionandolo a sua volta, dando inizio a nuove serie di avvenimenti e a singolari trasformazioni della dimora che abita. Non negli Inferi, dove Ade coltiva le anime scarse, convincendole, da abile retore, che, in quel luogo di morte, virtù e conoscenza sono più grandi e l'esistenza più nobile, ma nella terra dove Demetra riempie l'essere, che è anche corporeo, d'amore e di vitalità, uomini e donne radicano la loro esistenza e se ne prendono cura. Qui, attraverso il dono di dolci frutti e facendo germogliare il seme accolto dal caldo ventre materno, nel dispiegarsi della *physis* rigogliosa, la dea rende possibile il rinnovarsi dell'essere.

---

<sup>460</sup> *Ivi*, p. 18.

La Diotima di Zambrano, come quella di Irigaray, è la sacerdotessa, le cui parole dicono il sapere di questa vita e delle sue metamorfosi e vengono da lei pronunciate seguendone il ritmo sonoro e lo scandire ciclico del tempo. Il suo discorso si oppone a quello che Socrate le attribuisce, poiché quest'ultimo, come denuncia Cavarero, trasferisce la fecondità e la procreazione dalla dimensione corporea a quella dell'anima, inoltre astrae la vita dalla sua condizione terrena, per collocarla in quella ultraterrena e ultrasensibile del mondo eterno delle idee. In questo luogo, non vi sono trasformazioni, né alcun tipo di divenire, al contrario tutto sta permanentemente nell'immobilità dell'eterno. Fecondazione, desiderio erotico, procreazione non sono qui altro se non dei mezzi con cui l'uomo raggiunge la sua immortalità, offerti da un pensiero che si propone come rimedio all'angoscia del nulla della morte.

La sacerdotessa di cui ci parla Zambrano, testimonia, contrariamente da quanto Socrate sostiene, che la vita risiede nella profondità della terra, in cui il cuore della materia palpita, facendo vibrare tutto l'essente. Ella abita proprio in questo ventre oscuro, che si confonde con il suo stesso corpo e qui ascolta il canto della vita, che le racconta del suo rigenerarsi e del suo scorrere, in cui tutto muta, muore e rinasce. Vede e ode le trasformazioni della *physis*, attraverso cui le persone compaiono e scompaiono, proprio perché, anche lei, abita una soglia, o forse, meglio ancora, lei stessa è la soglia<sup>461</sup> che i nascenti e i morenti attraversano per partecipare dell'immortale rigenerazione dell'esistente. Se Diotima è capace di questa esperienza, probabilmente è perché ha saputo accogliere la morte come momento della vita, in cui nessun nulla si schiude, ma che può trascinare da dentro verso il ritorno ad una dimora, da sempre e per sempre, carnale. La vita sgorga da una ferita, non senza dolore, né nell'innocenza di ciò che è puro, ma essa è nutrita dall'amore dei viventi. Tuttavia, non si dispiega pienamente se è tenuta in ostaggio dalla paura della morte e la morte, dal canto suo, sembra avere il volto del nulla se ad essa, come fanno i mortali, ci si oppone, consegnandole solo il proprio corpo, ma chiudendole le porte dell'anima<sup>462</sup>.

La soglia non è preceduta da un nulla, ma da una penombra, in cui Diotima è suono e udito al contempo, e ascolta il suono delle nascite.<sup>463</sup> Questo limite è anche il confine che separa ciò che è intelligibile, che costituisce oggetto di comunicazione e di pensiero umano e ciò che non si può dire, né pensare.<sup>464</sup> Qui, la luce debole di una penombra orienta il pensiero significando l'esperienza umana, mettendone in rilievo alcuni momenti più di altri, attraverso un gioco di luci ed ombre.

---

<sup>461</sup> M. Zambrano, *La tomba di Antigone. Diotima di Mantinea*, trad. it., p. 139.

<sup>462</sup> *Ivi*, p. 145.

<sup>463</sup> *Ivi*, p. 146.

<sup>464</sup> *Ivi*, p. 133.

Questa soglia, permette a Diotima di ricostruire il significato del suo discorso, prendendo le distanze da quello che Socrate ha voluto diffondere come suo insegnamento.

Secondo Irigaray l'immortalità che Diotima attribuisce alla generazione, non è tanto un rimedio contro la morte, ma una possibilità che viene donata al corpo stesso, in quanto luogo in cui la vita germoglia spontaneamente.<sup>465</sup> Questo corpo è fecondo indipendentemente dalla procreazione medesima, che non deve essere obiettivo, né causa dell'amore. L'attività mediatrice di quest'ultimo, infatti, ci avvicina a quanto è divino, offrendoci l'esperienza immortale, proprio nel divenire del nostro corpo e della nostra conoscenza che maturano e cambiano, anche grazie alle tensioni create dal desiderio<sup>466</sup>. Quanto in noi nasce e quanto in noi muore nel corso della nostra singolare esistenza? Non viviamo, in questo modo, in noi stessi, le metamorfosi della vita, toccandone la qualità divina e immortale? Questa riproduzione è spontanea e incondizionata, come quella che ci porta a generare altri figli, come l'amore che Demetra ha offerto a Kore e alla terra donandole vita e fecondità. La nascita, grazie a questa madre, è un germogliare nella bellezza che rende fertili i corpi e i cuori e che tanto più è casuale, tanto più ci meraviglia e ci mostra l'esperienza di libertà che ha luogo con ogni inizio.

Restituire la riproduzione e la vita al corpo, significa però anche rinunciare alla promessa di immortalità dell'anima, che la via della mortificazione del corpo dovrebbe garantire. Come conciliare la vita individuale con quella più ampia di tutto l'esistente, che solo attraverso la morte e la scomparsa di sé, si raggiunge? Come abbiamo visto nelle pagine precedenti, Cavarero suggerisce che l'adesione immediata alla vita, realizzata attraverso un'etica del godimento sensoriale, non si presenti come soluzione efficace se si vuole valorizzare l'unicità dell'individuo e la singolarità irripetibile del suo apparire, poiché nell'immediatezza il corpo si dissolve, confondendosi nella carne indeterminata e il sé scompare nella purezza dell'essere.

La vita ha bisogno di parole e di discorsi e necessita di pensiero, affinché la sua realtà sia illuminata di senso. Come Muraro scrive ne *L'ordine simbolico della madre*, la teoria fa essere l'essere, nella misura in cui lo rende presente. Esso, dunque, ha bisogno di mediazioni che lo rendano pensabile e dicibile perché il suo senso e la sua verità coincidano<sup>467</sup>. Cavarero, dal canto suo, insiste sull'importanza di trovare nuovi nomi<sup>468</sup> con cui dire l'essere umano, per far riemergere il femminile caduto nell'oblio e per mettere in evidenza la singolare unicità di ogni individuo e la sua interezza, in modo da superare le scissioni che separano l'anima dal corpo e la vita dalla morte.

---

<sup>465</sup> L. Irigaray, *Etica della differenza sessuale*, trad. it. p. 28-29.

<sup>466</sup> *Ivi*, p. 27-8.

<sup>467</sup> L. Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, op. cit. p. 74-78.

<sup>468</sup> A. Cavarero, *Nonostante Platone*, op. cit. p. 125.

La nascita diventa in questo contesto una categoria fondamentale, poiché, attraverso di essa, l'individuo fa la sua prima comparsa nel mondo e, irrompendovi per la prima volta, manifesta proprio ciò che di sé è costitutivo: l'unicità irripetibile di essere incarnato e la propria esposizione all'altro all'interno di un contesto plurale e relazionale. Riconsiderare la centralità della nascita, quale condizione di vita, consente dunque di rivalutare la qualità corporea e terrena degli umani e la finitezza di ogni individuo, senza separarla dalla dimensione logica del sapere e del linguaggio. In questo modo, liberando il corpo dalla posizione subordinata che gli è stata assegnata, diventa possibile restituire senso all'interezza di anima e corpo, in cui sola si esprime l'unicità di ogni individuo. Il primo apparire, infatti, non solo è l'origine del singolo che nel suo corpo si mostra, ma anche della sua conoscenza e del suo linguaggio, le cui condizioni fondamentali risiedono nei primi dialoghi, prevalentemente sonori, nei quali comunicano madre e bambino. *Logos* e corpo, lungi dall'appartenere a due mondi eterogenei e dall'essere costituiti da due nature radicalmente differenti condividono, in ultima analisi, la medesima origine.

Cavarero, in *A più voci*, si propone di riabilitare la funzione della dimensione vocalica del linguaggio, poiché questo le permette, attraverso la parola, di ricostruire l'unione di *logos* e corporeo. Il vocalico in quanto radicato nel corpo, consente di manifestare l'unicità dell'individuo e tuttavia esso, lungi dal dover essere scisso dall'aspetto logico del discorso, è strettamente connesso al semantico. Recuperando l'interezza del singolo, la voce può restituire il *logos* alla sua corporea dimora. La figura della madre si rivela un'altra volta significativa, poiché essa ci rappresenta, attraverso il primario comunicare con il figlio appena nato, il valore semantico della voce, infatti, all'inizio, solamente attraverso quest'ultima è possibile trasmettere il significato dei discorsi al piccolo e insegnargli a parlare.

La voce, come il corpo, è costitutivamente relazionale, poiché espone all'altro e lo invoca. Voce significa invocazione, sottolinea Cavarero, essa ha la facoltà di mettere in relazione, poiché si rivolge ad orecchio altrui, richiamandone l'attenzione. Ogni nuovo nascituro, avverte il mondo del proprio apparire con un richiamo sonoro, esponendosi all'altro, alla sua cura e alla sua violenza al contempo. Il vagito, infatti, corrisponde ad una richiesta del bambino di essere accudito e accolto, ma ne manifesta anche la vulnerabilità, poiché mette in evidenza la sua dipendenza dall'altro, in particolare dalla madre. L'essere esposti fa al contempo parte, anche se in diversa misura, dell'esistenza degli adulti, i quali, tuttavia, preferiscono rappresentarsi come soggetti emancipati, oscurando le forme di dipendenza che ancora li riguardano, ponendo le premesse per la costituzione di una comunità politica fatta di individui originariamente senza legami e apparentemente autosufficienti.

Rivolgere lo sguardo alla nascita, restituirebbe in questo senso anche la coscienza di una costitutiva condizione di dipendenza dell'umano, in quanto strutturalmente esposto all'altro nell'apparire e poiché si nasce sempre attraversando il corpo di un altro, o meglio di un'altra: la madre. Inoltre, nel rapporto che lega ogni figlio a quest'ultima, la vulnerabilità e la dipendenza umana trovano la sua più significativa manifestazione. Riconoscere questo aspetto umano tendenzialmente oscurato e negato in età adulta, in favore della propria autosufficienza di soggetto, permetterebbe di pensare ad un nuovo *ethos* sul quale costruire una diversa comunità politica fondandola non tanto sull'indipendenza dell'individuo, ma sulla dimensione relazionale che ne costituisce uno dei tratti fondamentali.

Concludendo, potremmo dire che i quattro complessi e nuovi volti di queste donne, ci forniscono numerose parole con cui rendere comunicabili alcuni versanti dell'esperienza dell'essere umano e con cui rinnovare i discorsi che consegnano un senso al loro essere. Tuttavia l'orizzonte simbolico deve rimanere aperto e disponibile alle trasformazioni storiche, in modo tale che esso possa essere sempre nuovamente intessuto, in vista dell'emergere di esigenze inedite. Nuovi bisogni, infatti, che di volta in volta si presentano nel corso del loro tempo, scontrandosi con una realtà ostile, reclamano sempre con forza recalcitrante una rinnovata dicibilità, mostrando talvolta, di fronte al timore e allo stupore di chi, troppo fiducioso, si accomoda nel presente, un carattere indocile.

## Bibliografia

- G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 2005.
- H. Arendt, *La vita della mente*, trad. it. di G. Zanetti, Il Mulino, Bologna, 1987.  
*Id.*, *Tra passato e futuro*, trad. it. di T. Gariulo, Garzanti, 1991.  
*Id.*, *Vita activa. La condizione umana*, trad. it. S. Finzi, Bompiani, Milano, 2012.
- G. Belli, *La donna abitata*, trad. it. M. D'Amico, e/o, Roma, 2011.
- M. L. Boccia Ingraio, *Ancora si nasce da donna. Riflessioni sulla procreazione assistita dopo il referendum*. In Diotima, *L'ombra della madre*, Liguori, Napoli, 2007.
- J. Butler, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del sesso*, S. Capelli, Feltrinelli, Milano 1996.  
*Id.*, *La rivendicazione di Antigone*, trad. it di I. Negri, Bollati Boringhieri, Torino, 2003.  
*Id.*, *Vite precarie*, a cura di O. Guaraldo, Meltemi, Roma, 2004.
- A. Cavarero, *A più voci. Filosofia dell'espressione vocale*, Feltrinelli, Milano, 2003.  
*Id.*, *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, Feltrinelli, Milano, 2003.  
*Id.*, *Il femminile negato. La radice greca della violenza occidentale*. Pazzini, 2007.  
*Id.*, *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*. Ombre corte, Verona, 2009.  
*Id.*, *Note arendtiane sulla caverna di Platone*, in S. Forti, *Hannah Arendt*, Mondadori, 1999 .  
*Id.*, *Orrorismo ovvero della violenza sull'inerme*, Feltrinelli, Milano, 2007.  
*Id.*, *Tu che mi guardi, ti che mi racconti. Filosofia della narrazione*, Feltrinelli, Milano, 2011.
- E. Cantarella, *Itaca. Eroi, donne, potere tra vendetta e diritto*, Feltrinelli, Milano, 2004.
- I. Dominijanni, *L'impronta indecidibile* in Diotima, *L'ombra della madre*, Liguori, Napoli, 2007.
- E. Dorlin, *Sexes, genres et sexualités. Introduction à la théorie féministe*, PUF, Paris 2008.
- P. DuBois, *Il corpo come metafora. Rappresentazioni della donna nella Grecia antica*, trad. it. di M. Tartara, Laterza, Roma-Bari, 1990.
- Euripide, *Baccanti*, trad. it., introduzione e commento di D. Susanetti, Carocci, Roma, 2010.
- S. Fornaro, *Antigone storia di un mito*, Carocci, Roma, 2011.

M. Foucault, *La volonté de savoir, Histoire de la sexualité 1*, Gallimard, Paris, 1976. ; *La volontà di sapere*, trad. it., P. Pasquino, G. Procacci, Feltrinelli, Milano, 2001.

*Id.*, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, trad. it. di L. Guarino, Feltrinelli, Milano, 2011.

S. Gandini Baraldi, *La luna e le lunine*, in Diotima, *L'ombra della madre*, Liguori, Napoli, 2007.

D. Haraway, *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, a cura di L. Borghi, introduzione di R. Braidotti, Feltrinelli, Milano, 1995.

G.W.F. Hegel, *Lineamenti della filosofia del diritto*, trad. it. di V. Cicero, Bompiani, Milano, 2006.

*Id.*, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. E. De Negri, La nuova Italia, Firenze, 1990.

F. Hölderlin, *Sul Tragico*, trad. it. G. Pasquinelli e R. Bodei, Feltrinelli, Milano, 1980.

L. Irigaray, *All'inizio, lei era*, . trad. it. A. Lo Sardo, Bollati Boringhieri, Torino, 2013.

*Id.*, *Etica della differenza sessuale*, trad. it. L. Muraro, A. Leoni, Feltrinelli, Milano, 1987.

*Id.*, *Sexes et parentés*, Minuit, 1987; *Sessi e genealogie*, trad. it. L. Muraro, Dalai Editore, Milano, 2007.

*Id.*, *Speculum: l'altra donna*, trad. t. L. Muraro, Feltrinelli, Milano, 1998.

*Id.*, *Una nuova cultura dell'energia. Al di là di Oriente e Occidente*, trad. it. P. Carmagnani, Bollati Boringhieri, Torino, 2011.

J. Lacan, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre VII L'éthique de la psychanalyse*, texte établi par J-A. Miller, Seuil, Paris, 1986: *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi. 1959-1960*, a cura di A. Di Caccia, Einaudi, Torino, 2008.

*Id.*, *Il seminario. Libro II. L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi. 1954-1955*, a cura di A. Di Caccia, Einaudi, Torino, 1991

B.Latour, *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, La Découverte, Paris, 2004 ; *Politiche della natura. Per una democrazia delle scienze*, trad. it. M. Gregorio, Cortina Raffaello, 2000.

B. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, trad. it. A. M. Cirese, L. Serafini, Feltrinelli, 2003.

D. Luisardi Sassi, *Demetra e il figlio della regina*, in Diotima, *L'ombra della madre*, Liguori, Napoli, 2007.

L. Muraro, *Dio è violent*, Nottetempo, Roma, 2012.

*Id.*, *L'ordine simbolico della madre*, Editori riuniti, Roma, 1991.



Omero, *Odissea*, trad. it. di M. G. Ciani, Marsilio, Venezia, 2000.

*Id.*, *Inno a Demetra* in *Inni omerici*, trad. it. Filippo Cassola, Mondadori, 1975.

Ovidio, *Metamorfosi*, a cura di N. Scivoletto, De Agostini, Novara, 2013.

Platone, *Cratilo* in *Dialoghi platonici*, vol. II trad. it. G. Cambiano, Unione topografico-editrice torinese, Torino, 1981.

*Id.*, *La Repubblica*, trad. it. F. Sartori, Laterza, Roma-Bari, 2006.

*Id.*, *Fedone* in *Apologia, Simposio, Fedone*, trad. it. di A. Cerinotti. e G. Giolo, Giunti editore, Milano, 2010.

*Simposio* in *Apologia, Simposio, Fedone*, trad. it. di A. Cerinotti. e G. Giolo, Giunti editore, Milano, 2010.

*Id.*, *Timeo*, trad. it. di S. Brizzo, in *Dialoghi politici, lettere*, vol. I, a cura di F. Adorno, Unione topografico-editrice torinese, Torino, 1970.

Sofocle, *Antigone*, trad. it., introduzione, e commento di D. Susanetti Carrocci, Roma, 2012.

*Id.*, *Edipo a Colono*, trad. it. di A. Rodighiero, Marsilio, Venezia, 1998.

*Id.*, *Edipo re*, trad. it. di L. Correale, Feltrinelli, Milano 2013.

B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, trad. it. V. Degli Alberti e A. Solmi Marietti, Einaudi, Torino.

J-P. Vernant e P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en grecque ancienne*, Maspero, 1972, Paris. ; *Mito e tragedia nella Grecia antica*, trad. it. M. Rettori, Einaudi, 1977.

C. Zamboni Robotti, *Né una né due: l'enigma di un eccesso nello spazio pubblico* in *Diotima, L'ombra della madre*, Liguori, Napoli, 2007.

M. Zambrano, *La tomba di Antigone. Diotima di Mantinea*, trad. it. C. Ferrucci, La Tartaruga, Milano, 2001.

## Sitografia:

L. Lanza, *Penelope veneziana (a tre voci)*, Vico Acitillo 124-Poetry Wave, Napoli 2003, <http://www.senecio.it/sag/penelope.pdf>

M. N. De Luca, *194, così sta morendo una legge, in Italia ritorna l'aborto clandestino* in <<L'espresso>>, 2013, 23 maggio, [http://inchieste.repubblica.it/it/repubblica/rep-it/inchiesta-italiana/2013/05/23/news/torna\\_1\\_aborto\\_clandestino-59480523/](http://inchieste.repubblica.it/it/repubblica/rep-it/inchiesta-italiana/2013/05/23/news/torna_1_aborto_clandestino-59480523/)