

Storie, concetti, azioni: alcune riflessioni sull'impatto politico della narrazione

Olivia Guaraldo

Abstract – By drawing on Hannah Arendt, Emmanuel Lévinas, and Italian feminist thought, this article discusses from both a theoretical and practical point of view the relationship between politics and narration. By analyzing the ways in which storytelling was at work in early Italian feminist consciousness raising groups, it claims that the narrative turn in feminism not only gave voice to new political subjects and their awareness, but also contributed to renewed notions of subjectivity, embodied self, the relation between self and other.

«Dovresti scrivere su ciò che porta le persone a volere una storia. Il racconto di storie. Vita ordinaria di gente ordinaria, come in Simenon. Non si può dire come sia la vita, come il caso o il fato abbiano a che fare con la gente, se non raccontandone la storia. In generale, solo questo si può dire: sì, è proprio così che è andata ... Senza eventi, sembriamo incapaci di vivere; la vita diventa un flusso indifferente e siamo a stento capaci di distinguere un giorno dall'altro. È la vita stessa ad essere piena di storie. Che cosa ha fatto sparire le storie?»

H. Arendt, *Lettera a Mary McCarthy*

«Se il pensiero è nato solo dalla meraviglia, secondo quanto tramandato da testi illustri, non si spiega certo facilmente come ben presto abbia preso forma di filosofia sistematica; non si spiega neanche come una delle sue migliori virtù sia stata l'astrazione, questa idealità conseguita con lo sguardo, sì, ma con un genere di sguardo che ha ormai cessato di vedere le cose.»

M. Zambrano, *Filosofia e poesia*

1. Narrazione e politica

Per introdurre l'argomento che vorrei sostenere in questa sede, è utile richiamare ciò che Hannah Arendt, nel suo celebre testo *The Human*

Condition (1958), afferma a proposito della narrazione, o di ciò che lei chiama, più efficacemente, «storytelling». Secondo la pensatrice di Hannover, infatti, la sfera degli affari umani – il campo contingente e plurale dell'interazione fra soggetti che lei chiama *vita activa*, in quanto opposto ed estraneo alla dimensione riflessiva e solitaria della *vita contemplativa* – dev'essere letta e compresa *juxta propria principia*. Ciò significa che la sfera dell'azione e del discorso, ciò che i greci chiamavano *praxis* – un ambito fragile e apparentemente persino futile – non può essere «manipolato» come si trattasse di un oggetto, di un prodotto. Tuttavia, come nota Arendt, sin da Platone è prevalsa una certa attitudine 'concettualizzante' che, una volta posato lo sguardo sulle incongruenze della vita politica, pretende di risolverle applicandovi criteri di ordine propri della sfera produttiva. Se il mondo della *praxis* è irrazionale, in altre parole, il filosofo tenta di ri-codificarne gli assunti attingendo dalla sfera ad essa contigua ma dissimile della *poiesis*. Sostituire il fare all'agire, ossia interpretare l'attività politica come ambito della fabbricazione (*poiesis*) della costruzione di un ordine permanente, significava per Platone «conferire alla sfera degli affari umani la stabilità inerente all'opera e alla fabbricazione»¹. Al contrario, per Arendt l'ambito delle azioni e dei discorsi – la vita nella sua dimensione pratica, politica – è quello in cui la pluralità umana trova modo di mostrarsi in tutta la sua varietà e finitezza, o, come dice la stessa autrice, è il luogo in cui si rivela l'«unicità nella distinzione»².

Non sorprende, dunque, che questa inaspettata unicità risulti fragile, volatile, sfuggente a chi la volesse ingabbiare in parole salde, concetti e saperi definitivi:

«Per quanto l'identità dell'individuo che parla e agisce³ non possa essere scambiata con un'altra, essa mantiene una sorta di curiosa intangibilità che elude tutti gli sforzi di offrirne un'espressione verbale non equivoca. Nel momento in cui vogliamo dire *chi* uno sia, il nostro vocabolario ci svia facendoci dire *che cosa* è; ci troviamo impigliati in una descrizione delle qualità che egli condivide necessariamente con i suoi simili;

¹ H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Milano 1964, p. 166 (ed. orig. *The Human Condition*, Chicago 1958).

² *Ibidem*, p. 128.

³ La traduzione italiana di *The Human Condition* (1964) soffre spesso di inadeguatezze, e questo esempio ci pare significativo. La frase in questione, in lingua originale, così argomenta: «The manifestation of who the speaker and doer unexchangeably is, though it is plainly visible, retains a curious intangibility that confounds all efforts toward unequivocal verbal expression» (p. 181), laddove l'italiano sceglie termini assolutamente inadeguati («individuo» è termine carico di significato, nella tradizione di pensiero politico occidentale, ed infatti Arendt sceglie di sciogliere tale pesantezza preferendo «doer» – «colui che agisce» – e «speaker» – «colui che parla»).

cominciamo a descrivere un tipo o un 'carattere' nel vecchio senso della parola, con il risultato che la sua specifica unicità ci sfugge»⁴.

Ogni tentativo di afferrare (*begreifen*) il «chi» nel suo mostrarsi si rivela fallimentare: il «chi», nel momento in cui viene compreso, diviene infatti un concetto (*Begriff*), ossia si trasforma in un «che cosa» dove è proprio l'unicità a svanire, per far posto alla tradizionale logica definitoria che è tanto cara alla scienza. Del «chi» arendtiano, dunque, non si dà scienza. Sorge così una domanda: forse allora di esso non si può predicare nulla? Forse rimane solo il gesto ostensivo che può 'indicare' il *tode ti*, il «questo qui»?⁵.

La domanda ha, in effetti, il merito di illuminare un punto importante all'interno della proposta arendtiana: l'intangibilità del «chi» rappresenta una 'difficoltà filosofica', un'impossibilità di definirlo secondo i dettami del discorso astrante, i paradigmi del sapere nomologico. Ma è proprio su questa difficoltà che si staglia, in modo obliquo rispetto alle categorie di predicabilità logica, la possibilità di tematizzare il «chi» dicendolo altrimenti. Cruciale, per Arendt, è infatti che questa impossibilità filosofica venga oltrepassata dall'assoluta importanza che, invece, la dicibilità del «chi» ha per la «sfera complessiva degli affari umani, in cui esistiamo in primo luogo come esseri che agiscono e parlano»⁶.

La sfera degli affari umani, lungi dall'essere un mero insieme di interessi, è uno spazio relazionale, un *medium* immateriale che «consiste di atti e parole e deve esclusivamente la sua origine al fatto che gli uomini parlano direttamente gli uni *agli* altri» (p. 133). È all'interno di questo *infra*, di questo *in-between*, che azione e discorso vengono al mondo, dando vita ad un intreccio di relazioni umane la cui sostanza rimanda ad una fragilità costitutiva, ad una intangibilità che dipende dal fatto che né l'azione né il discorso lasciano dietro di sé dei «prodotti finali». La destinazione di parole e azioni ad altri costituisce, infatti, questo spazio non come un contenitore, ma appunto come una rete di rapporti, di relazioni plurali che ogni volta ricadono su relazioni già esistenti. Ogni nuovo apparire, ogni nuovo mostrarsi, avviene sempre in un intreccio di relazioni umane già esistenti, ed è l'esistenza fragile ma costante di questo *in-between* che garantisce significato ad azioni e discorsi. Senza questa dimensione pubblica pre-esistente, azioni e discorsi cadrebbero nell'oblio, si trasformerebbero davvero in parole vuote, gesti insignificanti.

⁴ *Ibidem*, p. 132.

⁵ Aristotele, *Categorie* 5, 3b 10-15.

⁶ *Ibidem*.

La pre-esistenza di un intreccio di relazioni umane è dunque la precondizione necessaria affinché le azioni vengano comprese e ricordate. Essa rimanda alla costitutiva pluralità della condizione umana, al fatto che gli esseri umani esistono al plurale, e che da questa dimensione dipende la praticabilità e la comprensibilità della politica. «Solo l'azione è l'esclusiva prerogativa dell'uomo; né una bestia né un dio ne sono capaci, ed essa solo dipende dalla costante presenza degli altri» (p. 18).

È del resto proprio grazie a questa dimensione imprescindibile dell'esistenza, ossia grazie alla pluralità, che gli esseri umani sentono il desiderio (la pulsione) di mostrarsi gli uni agli altri. In virtù di una infinita differenza creaturale, ogni azione e ogni discorso mettono al mondo la diversità, attualizzando quel dono che la nascita, secondo l'ontologia arendtiana, ha concesso a ciascuno: iniziare significa mostrare la propria unicità. La pluralità 'condiziona' l'esistenza tanto quanto la nascita. Una vita senza discorso e senza azione sarebbe, letteralmente, 'morta'. Non potrebbe esistere vita umana, «nemmeno quella degli eremiti nelle solitudini, senza un mondo che, direttamente o indirettamente, attesti la presenza di altri esseri umani»⁷.

La domanda poco sopra formulata può così ulteriormente precisarsi: quale dicibilità, quale possibilità di comprensione è concessa, rispetto a questa dimensione fragile, intangibile, immateriale ed allo stesso tempo assolutamente indispensabile, della condizione umana? In altri termini, data per certa l'ineffabilità filosofica del «chi», cosa resta? Quale può essere la 'possibilità' inesplorata di una dicibilità diversa?

È a causa di questo intreccio già esistente di relazioni umane, con le sue innumerevoli volontà e intenzioni contrastanti, che l'azione raramente consegue il suo scopo; ma è anche a causa di questo medium, nel quale solo l'azione è reale, che essa 'produce' storie, con o senza intenzione, con la stessa naturalezza con cui la fabbricazione produce cose tangibili⁸.

L'azione, dunque, produce storie. E le storie, ovviamente, sono dicibili, anzi, narrabili. Ad ogni rivelazione momentanea del «chi» in discorsi e azioni, ad ogni mostrarsi ad altri, nell'intreccio di relazioni umane caotico e purtuttavia imprescindibile che pertiene all'interagire, corrisponde infatti un 'prodursi' di storie il cui senso si presta ad essere 'afferrato' con una modalità di discorso molto diversa da quella prescelta dalla filosofia. Si tratta, appunto, del discorso che, invece di definire il «che

⁷ *Ibidem.*

⁸ H. Arendt, *Vita activa*, p. 134.

cosa», narra del «chi». Estraneo ai canoni della scienza e del sapere concettualizzante della filosofia, il «chi» trova così finalmente posto nella narrazione. Proprio agendo e parlando, e perciò rivelando agli altri la sua unicità, l'attore si lascia dietro una storia che può essere raccontata.

2. *Ri-presentazioni filosofiche*

La narrazione ha dunque un impatto politico, un effetto sul modo in cui ci rivolgiamo alla sfera della *praxis*, tentando di comprenderla e di agire in essa. Essa potrebbe rivelarsi utile nel contestare la prospettiva totalizzante dei saperi definitivi, fornendo un punto di vista differente sulla sfera degli affari umani, la cui mutevolezza e contingenza necessita di diverse modalità di rappresentazione, che rinuncino alla sicura reificazione propria del processo astrattivo.

In altre parole, ciò che sollecita la presente indagine narrativa sulla politica è la consapevolezza che proprio la riduzione della *praxis* a *poiesis*, da ambito dell'azione e del discorso a ambito della fabbricazione di un ordine – su cui i vari filosofi si sono interrogati sin dai tempi di Platone – riduca quell'ambito ad esclusiva scena del dominio o, alla meno peggio, del governo della vita – dei cui esiti nefasti è lastricato il Novecento. La politica, lungi dall'attestarsi solo nell'orizzonte della *praxis*, ha finito per coincidere, storicamente, con la sfera di fabbricazione di un ordine entro il quale vige la logica del comando e dell'obbedienza. Raramente vi si mostra il chi agente, ancora più raramente vi si mostra la libertà.

Secondo la prospettiva arendtiana, invece, è necessario insistere sulla dimensione attiva e discorsiva della *praxis*, riattualizzando sia il modello greco della *polis*, sia tutte le altre istanze storiche in cui l'agire politico 'virtuoso' è potuto apparire in tutta la sua luminosità esemplare sulla scena pubblica: Non è un caso che Arendt ricorra alle scene inaugurali degli eventi rivoluzionari della modernità, nelle quali, a suo avviso, si mostra con estrema limpidezza «lo spazio-tempo in cui l'azione, con tutte le sue implicazioni, fu scoperta o, piuttosto ri-scoperta per l'età moderna»⁹. Sicuramente sulla scena storica moderna ha prevalso il modello 'fabbricativo' della politica, tuttavia c'è una «tradizione nascosta» dell'agire politico che merita di essere recuperata e valorizzata, in

⁹ H. Arendt, *L'azione e la 'ricerca della felicità'*, in *Filosofia politica e pratica del pensiero*. E. Voegelin, L. Strauss, H. Arendt, Milano 1988, pp. 333-348, qui p. 348 (ed. orig. *Action and the «Pursuit of Happiness»*, in A. Dempf - H. Arendt - F. Engel-Janosi [edd], *Politische Ordnung und menschliche Existenz. Festgabe für Eric Voegelin*, München 1962).

quanto ci offre un'alternativa interessante e utile non solo a pensare diversamente la politica ma anche ad agirli in maniera differente.

Torniamo dunque ai tratti essenziali della politica arentdiana, così come lei la delinea in *The Human Condition*. In essa, dicevamo, il «chi» che vi si mostra è unico, distinto da ciascun altro e per questo inafferrabile – persino per gli spettatori che prendono parte alla *performance* nello spazio pubblico. Nel momento in cui si vuole 'cogliere' l'unicità dell'attore e 'darne conto' le parole vengono meno, la chiarezza dello spettatore si trasforma nella perplessità del testimone.

Come ci ricorda Hannah Arendt, ciò che 'accade' sulla scena pubblica molto spesso è «infinitamente improbabile», e ciascun attore è la rivelazione di una unicità, di un «chi» capace di dare vita all'imprevisto. Per tutte queste ragioni, dunque, ogni 'miracolosa' apparizione del «chi» nella sfera pubblica non trova facile rappresentazione. Sembra pressoché impossibile dire l'unicità non appena la *performance* è cessata. Sembra impossibile dirne l'essenza unica, ossia essere, attraverso il linguaggio, fedeli alla sua imprevedibilità.

Di ben altro tipo, ovviamente, sono i problemi della filosofia. L'ordine di discorso filosofico prevede che 'rappresentazione' di un oggetto, idea o fatto significhi avere dinnanzi agli «occhi della mente» un'immagine chiara e distinta. Per poter arrivare alla chiarezza dell'immagine mentale (il concetto) è necessario astrarre dagli occhi del corpo, liberarsi dalle percezioni sensoriali e 'fare spazio' alla forma ideale.

Come sottolinea Jacques Derrida, l'importanza della rappresentazione in filosofia ha a che fare con la possibilità di ri-presentare (infinite volte) delle caratteristiche ideali, astratte. Egli afferma che tutta la metafisica non è altro che una ripetizione, un'iterazione della presenza, ossia la possibilità di ripetere e reiterare un'origine pura, la presenza del pensiero a se stesso. «Il sogno di incontrare l'essere come oggetto presente davanti a noi è ciò che costituisce la metafisica»¹⁰. Questa pura presenza, origine e possibilità di ogni rappresentazione ideale, non è tuttavia, per Derrida, un oggetto, un ente che la mente coglie attraverso la contemplazione, bensì un elemento interno al gioco sempre reiterabile dei segni. Dal che, derridianamente, consegue che la filosofia non è altro che un testo in cui tale ripetitività dei segni è sempre all'opera. Nella prospettiva decostruzionista inaugurata dal filosofo francese, i 'segni' da cui il discorso filosofico è costituito non corrispondono a degli oggetti:

¹⁰ G. Vattimo, *Filisofia al presente*, Milano 1990, p. XIII.

non c'è alcuna corrispondenza fra significante e significato, fra cosa e parola. La natura del discorso filosofico, dunque, non consiste nella capacità di cogliere l'essenza del bello e del vero; la sua legittimità non ha a che fare con la speranza che la verità venga svelata. Essa si fonda invece su una ripetizione infinita di 'segni', la cui 'origine' è da sempre slegata da una 'corrispondenza' con degli oggetti. Anziché un essere che si rivela nel linguaggio, all'origine vi è un linguaggio che produce l'essere.

La possibilità della ripetizione, infatti, dipende proprio dall'origine 'irreale' dei segni, dal loro carattere 'ideale': che li rende indipendenti dalla realtà mutevole, in quanto essi sono costitutivamente 'discorsivi', ossia appartengono a quella struttura linguistica che proprio sull'immutabilità dei suoi 'segni' si fonda.

«L'idealità, il noumeno, l'essenza sono queste irrealità ... il modo autentico dell'*idealità*, quella che è, che può essere *ripetuta* indefinitamente nell'*identità* della sua *presenza* per il fatto stesso che *non esiste* ... Dal momento che questa idealità non è un esistente caduto dal cielo, la sua origine sarà sempre la possibilità della ripetizione di un atto produttore»¹¹.

L'idealità dunque, non è altro che la possibilità di ripetere all'infinito dei segni, senza correre il rischio di 'scontrarsi' con una realtà ad essi esterna. La filosofia fonda la validità del suo discorso non sulla verità della visione, sul *theorein* che è appunto un vedere con gli 'occhi della mente', bensì sull'immutabilità e solidità del linguaggio come struttura dell'idealità.

Non esiste differenza fra realtà e rappresentazione, tutto è segno nel senso che tutto prende le mosse dalla possibilità della sua ripetibilità, ri-produzione, ri-presentazione (da cui il senso vero del termine 'rappresentazione', che è un ri-presentare infinite volte lo stesso segno). L'idealità, allora, è il 'non reale': nel senso della rappresentazione presente alla coscienza, la quale, nella nota interpretazione di Husserl, è precedente al linguaggio ed è visione intuitiva immediata. L'idealità è il non esistente, ossia è prodotta prescindendo, sfrondando dal contingente, dall'evento. Idealità, nella decostruzione derridiana del testo husserliano, non significa infatti semplice presenza pre-linguistica, ma ripresentazione attraverso il segno, possibilità di continua re-iterazione. Tale possibilità è data proprio dal fatto che l'idealità non ha a che fare con l'evento-avvenimento nella sua irreversibilità e irriducibilità di contingente, bensì si occupa solo del

¹¹ J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, Milano 1968, pp. 34-35 (ed. orig. *La voix et le phénomène*, Paris 1967).

‘sempre identico’ che è tale in virtù della ripetibilità segnica che rende possibile la rappresentazione come ri-presentazione. Non vi è nulla di puro e di originario, di a-priori, se non il testo o, meglio, la scrittura che ha origine nella differenza (nel senso saussuriano del termine, secondo il quale alla base di ogni significato vi è la distinzione fra un fonema e l’altro). All’origine vi è solo un differire continuo dei segni fra loro, ed è impossibile uscire dalla struttura re-iterante del linguaggio.

Questa struttura, in altri termini, non è in grado di rappresentare l’inaspettato, il nuovo. O meglio, non è in grado di dirne l’estraneità rispetto ad un ordine di infinita ripetizione. Il *logos*, nel momento in cui dice l’alterità, la predica secondo le sue regole, la include e la neutralizza all’interno del suo gioco di astrazione. Afferma infatti Derrida:

«Avendo proferito *l’epecheina tes ousias*, avendo riconosciuto fin dalla sua seconda parola (per esempio, nel *Sofista*) che l’alterità doveva circolare all’origine del senso, accogliendo l’alterità in generale nel cuore del *logos*, il pensiero greco dell’essere si è protetto per sempre contro ogni convocazione assolutamente sorprendente»¹².

Se questa è, secondo il filosofo della decostruzione, l’‘essenza’ della filosofia, diviene dunque chiaro come all’interno della sua struttura discorsiva non ci sia posto per la rappresentazione del «chi», inteso appunto come singolarità imprevedibile. La filosofia non dice l’unicità. I particolari, le differenze specifiche, possono trovare posto nell’ordine di discorso filosofico solo come scarti che l’astrazione lascia dietro di sé, neutralizzandoli. La conoscenza, allora, è speculativa nella misura in cui rispecchia l’immagine originale e corretta degli occhi della mente. Non importa se il ‘sogno’ della pura presenza di un oggetto agli occhi della mente sia in realtà una finzione, un espediente ‘retorico’ su cui il discorso filosofico si fonda, come sostiene Derrida. Ciò che importa è il fatto che la struttura astrante del linguaggio filosofico, il suo porre come condizione che un oggetto sia rappresentato essenzialmente, scarificato, elimina da ogni ambito di significazione ciò che non è astrabile, ciò che non si conforma alle leggi dell’idealità.

La conoscenza teoretica, in ultima analisi, si fonda dunque su alcuni termini fissi che servono da criteri-guida, metri di giudizio che possano superare la temporalità ed essere ritenuti eternamente validi.

L’attitudine speculativa, inaugurata dalla filosofia di Parmenide, trova in Platone celebri applicazioni al campo della politica. Come abbiamo già

¹² J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, Torino 1971, p. 197 (ed. orig. *L’écriture et la Différence*, Paris 1967).

visto, Arendt nota che il pensiero platonico, una volta posato lo sguardo sulle incongruenze della vita politica, pretende di risolverle applicandovi criteri di ordine propri della sfera produttiva.

Si tratta, dunque, di un modello conoscitivo che potremmo definire ‘possessivo’: l’attitudine contemplativa del filosofo si trasforma in ‘impulso governativo’, come è riscontrabile nella *Repubblica* platonica.

È nel celebre mito della caverna, in cui Platone racconta con parole non filosofiche il percorso sofferto del filosofo nella politica, che appare in piena luce l’atteggiamento manipolante e normalizzante con cui il filosofo vede il mondo delle apparenze. Come nota Arendt:

«È solo quando ritorna alla buia caverna degli affari umani per vivere ancora con i suoi simili, che [il filosofo] ha bisogno delle idee come guida, criteri e regole con cui misurare (e sotto cui sussumere) la svariata moltitudine degli atti e delle parole degli uomini con la stessa assoluta, ‘oggettiva’ certezza da cui l’artigiano può essere guidato nel fare – e il profano nel giudicare – i letti singoli, usando un modello immutabile ed eterno, l’‘idea’ del letto in generale»¹³.

3. *Il monologo della ragione*

Con la nascita della filosofia greca l’astrazione e il distacco divengono criteri indispensabili di normatività e di oggettività: la verità è da ricercarsi ‘in alto’. Ciò è della massima importanza per la tesi che stiamo qui tentando di sviluppare. Negando validità alla prospettiva che porta ‘in alto’, o, meglio, mettendo in dubbio l’univocità e la necessità della direzione verticale, il nostro intento è infatti quello di percorrere altre direzioni di verità, altre mappe del senso e della comprensione. Servendoci delle suggestioni arendtiane relative all’azione umana e alla comprensione narrativa, è possibile affermare che la rappresentazione narrativa della realtà possa invece tessere una diversa trama di comprensione, radicalmente nuova.

È bene premettere che alcune posizioni egemoni della tarda modernità non sembrano affatto incoraggiare questo tipo di impresa. La loro presenza nel dibattito contemporaneo suggerisce, all’impresa medesima, di confrontarsi con una serie di domande: se alle nostre menti secolarizzate è ormai negato un accesso immediato alla realtà («essa non è altro che un testo», suona il ritornello postmoderno) che cosa possono insegnarci

¹³ H. Arendt, *Vita activa*, p. 166.

le storie? Come può la narrazione pretendere di afferrare la realtà così come essa realmente è o è stata? Siamo, del resto, consapevoli che il punto di partenza imprescindibile di una ricerca che si situa nell'epoca della «fine delle grandi narrazioni» non può ignorare il problema della natura linguistica delle rappresentazioni e delle forme di comprensione. Accettando parzialmente l'approccio decostruzionista alla metafisica, eviteremo dunque la tentazione, davvero ingenua, di confezionare un 'pacchetto narrativo' che si ponga al di fuori del gioco infinito dei segni e che spera di cogliere, attraverso la narrazione, il darsi della realtà in purezza. Non si tratta, appunto, di proporre un *medium* che sia più puro del concetto e, come tale, in grado di afferrare il «chi» della politica nella sua essenza volatile. In altre parole, ciò che è in gioco nella nostra proposta non riguarda né l'egemonia nell'ambito degli stili discorsivi sulla verità, né, tantomeno, la riscoperta di un'origine che baratta le sue vesti metafisiche con quelle narrative.

Il *milieu* in cui la narrazione afferra azioni e discorsi e li trasforma in storie è, come già ribadito, un intreccio inestricabile: un con-testo di storie già in corso, impossibile da dipanare. A ciò si aggiunga che, arendtianamente, le azioni accadono sempre e solo in un contesto pubblico, di visibilità e udibilità. Se di origine vogliamo parlare, è dunque necessario immaginarla come una scena multiprospettica, la cui consistenza plurale smentisce l'unità che è, tradizionalmente, tipica dell'origine. Ciò a cui la narrazione offre rappresentazione è un universo di sguardi situati e parziali.

Come mostra bene uno degli esempi classici utilizzati da Arendt, Tucidide, il lavoro di comprensione narrativa è una costante mediazione – non teoretica – tra prospettive multiple e irriducibili. Lo storico, infatti, spesso spiega al lettore come la sua metodologia di indagine sia una costante mediazione fra elementi diversi: i fatti a cui egli assiste personalmente, i fatti per cui si affida alla testimonianza altrui, i racconti plurali dello stesso fatto riferitigli da diversi spettatori o protagonisti. La natura stessa della narrazione conferisce allo storico la capacità di riprodurre questa polivocità. È curioso notare come il narratore Tucidide non sia per nulla frustrato da questa pluralità di prospettive. Anzi, affinché la storia raccontata sia degna della posterità, dice lo storico greco, essa dev'essere quanto più ricca possibile, in quanto «come acquisizione per l'eternità essa è stata composta, non già da udirsi per il trionfo della gara d'un giorno»¹⁴.

¹⁴ Tucidide, *Guerra del Peloponneso*, I, 22.

La narrazione che emerge è costitutivamente plurale perché pubblica, e viceversa. La sua oggettività, degna di costituire un monumento per la posterità, è tale perché situata, polivoca e plurale.

Ciò non toglie, tuttavia, che la purezza dell'accaduto – l'azione così come realmente è avvenuta – non possa essere colta né dal discorso concettuale, astratto, né, d'altro canto, dalla narrazione. C'è però una differenza. Se al discorso concettuale non interessa la singolarità dell'azione, la sua consistenza unica e contingente, in quanto non può essere trasformata in 'universale', in idealità regolativa per azioni future, alla prospettiva narrativa interessa invece costitutivamente la multiprospettività di un accaduto che, in tal senso, non è mai conoscibile nella sua 'purezza'. In altri termini, la riduzione concettuale opera solo su ciò che è astraiabile, e del fatto contingente nulla è astraiabile se non il fatto in sé e per sé. La narrazione, invece, non astrae ma segue il dipanarsi del fatto. Non lo coglie, perciò, nella sua purezza, nella sua 'pura presenza', bensì nel suo essere raccontabile, ossia nel suo essere stato visto, testimoniato da altri.

La comprensione concettuale tira le sue fila da una prospettiva esterna, lontana, astratta. La narrazione dipana invece i suoi fili a partire da una prospettiva immersa nel mondo contingente dei fatti umani. La narrazione rivela una qualità intrinsecamente politica, perché non conosce – o non le interessa – la verità dell' 'occhio divino', ma accoglie l'oggettività di tanti irriducibili occhi. Sintomaticamente, la narrazione non conosce ortodossia: non vi è una storia più vera dell'altra, ma tante storie reali.

Il punto di vista del narratore gode quindi di un'oggettività raccolta fra i testimoni, fra gli spettatori della scena pubblica: il suo racconto non è mai onnisciente, la sua prospettiva non è panottica. La sfera degli affari umani, ci ricorda infatti Arendt, non può essere 'manipolata' (*handled*): non se ne può disporre come fosse un oggetto, né la si può cogliere concettualmente. La pluralità umana, la realtà concreta dell'unicità, resiste a tutte le rappresentazioni concettuali, eccede tutte le definizioni. Nel caso di un 'essere umano', è infatti chiaro che, per il discorso astratto – il quale deve poter disporre di una definizione universale – gli elementi contingenti che fanno di un 'essere umano' un soggetto unico, un «chi», sono assolutamente inessenziali. Le 'definizioni' universali allora spaziano, per quanto riguarda l'uomo, da «mortale» ad «animale politico» ad «animale razionale». Anche la donna può essere ovviamente definita attraverso molteplici stereotipi. Essi tuttavia, come sappiamo, risultano assai meno 'universali' di quelli usati per l'uomo.

Al di là di questo non secondario problema, che affronteremo a breve, il punto che vorrei sottolineare è qui un altro. L'astrazione ha delle caratteristiche violente e manipolatrici. La matrice speculativa del discorso filosofico elabora un modello di conoscenza che considera ogni cosa un oggetto da 'prendere'¹⁵, da possedere, per poterne disporre.

Emmanuel Lévinas, lucido interprete della tradizione del pensiero occidentale nonché critico severo della sua violenza, sostiene che è proprio l'univocità della verità a caratterizzare negativamente tale tradizione. La verità parla con una sola voce, è un «monologo» che, proprio per la sua struttura autoreferenziale, non è in grado di aprirsi all'alterità: «La ragione parlando in prima persona non parla all'altro, tiene un monologo»¹⁶. Nel suo soliloquio universalizzante, il discorso filosofico ri-comprende l'alterità nel pensiero, trasforma l'unicità del «chi» in un passaggio all'universale.

«Ma fare del pensatore un momento del pensiero significa limitare la funzione rivelatrice del linguaggio alla sua coerenza che traduce la coerenza dei concetti. In questa coerenza si volatilizza l'io unico del pensatore»¹⁷.

Nel nome della coerenza e dell'universalità, il monologo della ragione si legittima, e può appunto farlo proprio in quanto è capace di eliminare qualsiasi traccia di particolarità, differenza ed estraneità. In vista di una silenziosa coerenza che a sua volta impone silenzio, l'alterità diviene così un'appendice dell'identità. La funzione del linguaggio consisterebbe così nel «sopprimere l' 'altro' che rompe questa coerenza, e, per ciò stesso, è essenzialmente irrazionale. Ben curioso risultato: il linguaggio consisterebbe nel sopprimere l'Altro, mettendolo d'accordo con il Medesimo!»¹⁸.

Questo «pensiero del Medesimo» ha dominato la tradizione filosofica da Platone fino ad Heidegger, nota Lévinas. Insistendo sull'aspetto possessivo dello stile concettuale della filosofia, egli decide dunque di opporgli una diversa relazione con l'alterità. L'intento totalizzante della filosofia si esprime infatti nel suo voler possedere il 'fuori', l'esteriorità, sussumendola nel concetto, imprigionandola in un oggetto di conoscenza. Lévinas propone invece una diversa modalità di 'incontro'

¹⁵ L'efficacia del termine tedesco *Begriff* (concetto) sta proprio nel suo rimandare all'atto della presa, dell'afferrare (*Begreifen*); *Begriff*-concetto, allora significa letteralmente «ciò che viene preso».

¹⁶ E. Lévinas, *Totalità e infinito*, Milano 1982, p. 70 (ed. orig. *Totalité et Infini. Essay sur l'extériorité*, Den Haag 1971).

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*.

con l'alterità, ossia un incontro in cui la conoscenza non è l'opzione primaria. All'approccio teoretico, alla 'conoscenza possessiva' che ambisce alla 'forma', alla definizione, egli oppone l'incontro del «faccia a faccia»: una concreta esperienza di Altri (*Autrui*). Il volto dell'altro, cifra di questa modalità di incontro, diventa così la dimensione relazionale in cui il soggetto può solo riconoscere la radicale differenza di chi sta di fronte. Il rapporto del «faccia a faccia» è una «dipendenza che ad un tempo mantiene l'indipendenza» (p. 88). Esso lega indissolubilmente il sé all'altro, in una sorta di relazione originaria, che è tuttavia segnata dall'impossibilità di afferrare, di possedere l'alterità. «Altri non è per noi quello che bisogna superare, inglobare, dominare, – ma, in quanto altro-indipendente da noi»¹⁹.

Nel «faccia a faccia», dunque, è in gioco la possibilità di una relazione che è innanzitutto etica, che non prevede l'anticipazione ontologica, e che non mette innanzi all'incontro la conoscenza. L'etica viene prima dell'ontologia²⁰.

L'incontro con l'altro, gli altri, con un «chi» diverso dal sé, dice inoltre Lévinas, è sempre sorprendente ed unico, e spesso si tratta di un'esperienza dolorosa. La relazione con l'esteriorità, con ciò che eccede l'ordine discorsivo su cui il sé si fonda, non implica né una comprensione dell'altro né una sua giustificazione. Anzi, la relazione con l'alterità, con il volto dell'altro, è caratterizzata da passività: il sé si espone in tutta la sua nudità all'imprevedibile apparizione del volto dell'altro. Nella proposta del pensatore francese è dunque implicita una nuova forma di soggettività, in cui la passività e la sottomissione all'altro sono caratteristiche essenziali all'apertura, all'accoglienza e all'ospitalità. L'incontro, il «faccia a faccia», non è una relazione simmetrica, e neppure utilitaristica: non ci si aspetta niente in cambio, non c'è possibilità di conoscere o capire l'alterità che ci sta di fronte. È «un'esperienza senza concetto» (p. 100).

Benché il pensiero di Lévinas sia notoriamente più complesso di quanto questa breve digressione ambisca a presentare, essa tuttavia è in grado di chiarire alcuni punti essenziali riguardo alla questione della conoscenza. La conoscenza è appunto, per Lévinas, sempre possessiva e violenta. Il punto di vista dell'etica, dell'incontro muto con il volto dell'altro, rende invece impraticabile la strada della sua conoscenza,

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Come è noto, il bersaglio di Lévinas, in questa provocatoria proposizione di un primato dell'etica sull'ontologia è Martin Heidegger, il quale, secondo Lévinas «subordina all'ontologia il rapporto con altri (*autrui*)» (*ibidem*, p. 89).

della sua riduzione teorica. Non vi può essere conoscenza ontologica di Altri (*Autrui*), proprio perché l'imprevedibilità di un'alterità che è già di fronte, che è già un volto, impone un primato dell'etica sull'ontologia. La nudità del volto dell'altro chiama infatti ad una risposta che è innanzitutto responsabilità per l'altro: ossia accoglienza, ospitalità e apertura, piuttosto che conoscenza, astrazione e definizione. In altri termini, la prospettiva etica, assunta come responsabilità radicale verso il volto nudo dell'altro, fa passare in secondo piano la tradizionale superiorità della sfera conoscitiva. Solo riconoscendo questo punto di vista sul mondo – l'etica, la responsabilità, la passività – è possibile rileggere la storia della filosofia, il primato dell'ontologia sull'etica come la reiterazione di un gesto violento e manipolante. L'incontro 'etico' con l'altro può avvenire solo al di fuori del regno dei concetti.

Lévinas propone quindi l'uscita dall'orizzonte astratto, oggettivo ed aggressivo della teoria – del discorso teoretico sull'essere – e invita a pensare forme di relazione con l'esteriorità che si fondino sulla passività, sull'apertura di un sé, non più compatto ed autoreferenziale, all'accettazione non giustificatoria dell'altro. La difficoltà di immaginare una simile relazionalità, che è appunto rimasta impensata nella tradizione filosofica di matrice greca, porta Lévinas ad attingere alla tradizione ebraica, nella quale sono rintracciabili numerosi esempi del primato dell'etica sull'ontologia, della responsabilità sulla conoscenza²¹.

L'audace proposta levinassiana e le posizioni di Arendt, pur con le radicali differenze che caratterizzano i due pensatori, si toccano in un punto fondamentale per l'analisi che stiamo sviluppando. Si tratta della convinzione, guadagnata da ambedue attraverso un lavoro diversamente decostruttivo sul macrotesto metafisico, che la modalità conoscitiva elaborata dal pensiero occidentale adempia alle sue premesse solo sopprimendo la contingenza e l'alterità. È solo grazie ad un codice che decreta ripetutamente l'annullamento delle differenze che la teoria è in grado di produrre i propri oggetti, le proprie forme di conoscenza. In altre parole, non c'è posto per l'unicità, per ciò che Arendt chiama «la paradossale pluralità di essere unici»²². Lévinas nota, a sua volta, che il monologo della ragione non recita l'unicità radicale: il macchinario te-

²¹ Secondo Lévinas la tradizione rabbinica dell'ebraismo – in particolare lo stretto rapporto fra Dio e il suo popolo, regolato da un minuzioso ritualismo – offre un cruciale esempio del primato dell'etica, della responsabilità sulla conoscenza. Si veda, a questo proposito E. Lévinas, *L'aldilà del versetto. Letture e discorsi talmudici*, Napoli 1986 (ed. orig. *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris 1982).

²² H. Arendt, *Vita activa*, p. 128.

orico non prevede l'impossibilità del proprio funzionamento. All'interno della cornice della conoscenza teoretica l'unicità, l'alterità radicale, sono dette solo secondo le leggi di sussunzione al concetto, e quindi violate. Tale violazione è al centro della nostra tradizione.

Vale la pena di segnalare che, su questa tematica, quelli di Arendt e Lévinas non sono, oggi, i soli testi a nostra disposizione. La violazione dell'alterità, e perciò la soppressione della differenza, è infatti ormai uno dei principali oggetti di riflessione della parte forse più interessante del dibattito femminista contemporaneo. In questo caso, la critica radicale alla tradizione di pensiero costruita sul crimine originario della 'violazione' mostra che le sue principali vittime sono (state) le donne. La tesi è complessa, ma merita qui di essere brevemente menzionata. Essa dice che, escluse ed oppresse dall'ordine di verità del discorso filosofico, le donne ne sono anche l'esteriorità necessaria, il 'fuori' senza cui un 'dentro' è impensabile. Proprio il lavoro decostruttivo che molte femministe hanno intrapreso rispetto alla tradizione filosofica occidentale testimonia il fatto che ritracciare i confini di tale tradizione non è solo una disputa intellettuale ma un gesto politico²³.

4. *Narrazione e femminismo*

Afferma Adriana Cavarero che, se vi è un vantaggio nella sistematica esclusione delle donne dall'ordine politico patriarcale, esso consiste in

«una grande fortuna: quella di sottrarsi, senza sforzo alcuno, all'enfasi del vecchio gioco in cui campeggia l'autorappresentazione. Per millenni la domanda 'che cos'è la donna' ha del resto riguardato una definizione, cento definizioni, mille contraddizioni, in cui nessuno certo si aspettava che fosse una donna a rispondere. Il discorso sull'universale, con il suo amore per l'astratto e la sua logica definitoria, è da sempre una faccenda per soli uomini. La scissione fra universalità e unicità, fra filosofia e narrazione, segna sin dall'inizio una tragedia maschile»²⁴.

Non è infatti un caso che uno dei momenti inaugurali della pratica e del pensiero femminista, in Italia, sia stato attraversato dal duplice effetto

²³ La tradizione, è ovvio, è quella del pensiero occidentale, segnata in modo inequivocabile da un pensiero che si pretende universale e neutro, ma nasconde in realtà una precisa origine sessuale, ossia maschile. Il cotè femminista delle recenti pratiche decostruttive di tale tradizione ha definitivamente vanificato ogni pretesa di universalità di tale ordine del sapere (che ha la sua più imponente configurazione nel soggetto astratto proprio della metafisica), e ne hanno anzi mostrato la natura maschile, altrimenti nota come fallogocentrismo. (Cfr. L. Irigaray, *Speculum. De l'autre femme*, Paris 1974; trad. it. *Speculum. L'altra donna*, Milano 1975.

²⁴ A. Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, Milano 1997, p. 72.

di quella millenaria esclusione. Le donne, abituate ormai da secoli a vestire i panni dell'oggetto del discorso maschile, non sono a proprio agio con i modi del sapere definitorio, dell'astrazione. Nel momento in cui decidono e cominciano a «parlare per loro stesse», soggetti e non più oggetti del discorso, sintomaticamente, scelgono una modalità di autorappresentazione che non è astraente, ma narrativa. I primi «gruppi di autocoscienza» femministi degli anni Settanta infatti, non fanno altro che trasformare «l'abitudine assai diffusa nella quotidianità del rapporto fra amiche» a raccontarsi reciprocamente nella «forma relativamente stabile e organizzata del gruppo»²⁵. Nella pratica dell'autocoscienza le donne sperimentano una «pratica di libertà» che consente loro di trascendere le definizioni in cui la cultura maschile le ha collocate²⁶, e quindi di dare significato al proprio essere donne, al di fuori della gabbia della 'femminilità'. Sostanzialmente frustrate dal registro di indicibilità a cui la cultura maschile ha consegnato le loro esperienze, le donne cominciano a sperimentare una modalità di autorappresentazione che si affida al registro narrativo. «Imparare a narrare se stesse vuol dire infatti autolegittimarsi a definirsi fuori dello sguardo dell'altro»²⁷.

I gruppi di autocoscienza, come nota giustamente Cavarero, forniscono alla «consuetudine femminile dell'autonarrazione ... una scena politica, ossia, in senso arendtiano, condivisa e interagente»²⁸. Significativo è dunque l'uso dirompente e immediatamente politico che della narrazione hanno fatto le donne: l'autonarrazione, che prendeva forma nei gruppi di autocoscienza, aveva come scopo quello di mettere in parole la propria esperienza, di significarla di fronte ad altre donne. Simultaneamente, però, questa forma di espressione del sé, in virtù del suo essere narrata, testimoniava anche dell'indicibilità del sé concreto e sessuato secondo il linguaggio astratto e universalizzante. Detto altrimenti, non mediante concetti ma attraverso storie le donne hanno incominciato a dire chi sono. Ciò che i gruppi di autocoscienza ci mostrano è infatti una spontaneità narrativa che immediatamente diviene gesto di critica politica verso l'universalismo del pensiero maschile e verso la pretesa inclusività della categoria 'Uomo'. «Noi siamo differenti», intuivano ed intuiscono tutt'ora le donne. A questa intuizione sembra immediatamente fare eco la pulsione a raccontare di sé, a tracciare un percorso

²⁵ *Ibidem*, p. 80.

²⁶ M.L. Boccia, *La differenza politica. Donne e cittadinanza*, Milano 2002, p. 66.

²⁷ M. Fraire, 'Arte del fare, arte del disfare', in «Lapis», 28, 1995, pp. 11-14, qui p. 13.

²⁸ A. Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, p. 80.

orizzontale di narrazione, quasi ad esorcizzare il pericolo, fin troppo noto, di essere fagocitate «nel catalogo delle qualità femminili» che la tradizione patriarcale ha costruito e costantemente aggiorna.

Secondo Carla Lonzi, figura decisiva del femminismo italiano degli anni Settanta, nonché pioniera della pratica dell'autocoscienza: «tanto la nostra lotta quanto la nostra libertà si fondano sulla coscienza che, non riconoscendosi nella cultura maschile, la donna le toglie l'illusione dell'universalità»²⁹. Significativo per noi, in questo contesto, è il fatto che la lotta e la libertà femminili privilegino, al loro irrompere sulla scena storica e politica dell'occidente, forme di 'coscienza' narrative. La qualità politica di questa pratica dell'autonarrazione risiede innanzitutto nel collocarsi, tutto femminile, in un registro discorsivo che si sottrae alla definizione, alla generalizzazione.

Nota però Cavarero che, insito in questa pratica dell'autonarrazione, propria dei primi gruppi di autocoscienza, c'è un rischio: quello di fare coincidere l'identità personale, il proprio «chi» narrato, con l'identità del gruppo.

Poiché l'esprimersi dell'identità personale viene anche a esprimere un'identità di genere, l'esser ciascuna una donna e non un uomo rischia così di tradursi nel paradigma sovrapersonale della Donna. Rischia di tradursi in una rappresentazione della Donna e di appagarsene»³⁰.

Il rischio di fusionalità, di empatia – e quindi dell'annullamento delle differenze fra donne – vizia il momento inaugurale delle pratiche femministe, caratterizzando, per certi versi, anche una costante ambiguità fra la differenza sessuale intesa come 'identità' e la differenza sessuale intesa come 'differire' (ossia, come nota Maria Luisa Boccia, fra la 'differenza' come sostantivo da 'pensare' e la 'differenza intesa invece come pratica da 'aprire', differendo). Tuttavia – come suggerisce Cavarero avvalendosi delle sue letture arendtiane – si tratta di decidere se l'essere donna appartenga alla categoria del «che cosa» o a quella del «chi». Se, in altri termini, l'elemento di appartenenza al genere abbia a che fare con l'identità o con l'unicità.

«Al centro della prima alternativa c'è un soggetto, unico e irripetibile, che tuttavia nasce 'neutro' in quanto al sesso e perciò può fare della sua *qualità* femminile un'ipostasi affidabile al regime della rappresentazione. Al centro della seconda alternativa c'è un'u-

²⁹ C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale*, Milano 1974, citato in M.L. Boccia, *La differenza politica*, p. 57.

³⁰ A. Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, p. 81.

nicità, altrettanto unica e irripetibile, che sin dalla nascita si mostra tuttavia qual è, ossia sessuata, e si affida al regime contestuale e relazionale dell'espressione» (pp. 82-83).

Detto altrimenti, ciò che la scena inaugurale e narrativa dell'autocoscienza ha voluto e saputo raccontare, con tutti i difetti e le ambiguità del caso, è proprio questa inscindibile coappartenenza di unicità e sessuazione. Il «chi» non nasce neutro, bensì sempre sessuato.

«Sin dalla nascita, l'unicità che appare, che provoca la domanda fondamentale 'chi sei?', è un'unicità incarnata e perciò sessuata. Né la scena politica né quella narrativa, e il loro straordinario coincidere nei gruppi di autocoscienza, possono ignorare questa sensazione se, su queste scene, è davvero il *chi* a esibirsi» (p. 83).

Cavarero sembra dunque indicarci una via preziosa per legare assieme unicità e sessuazione, senza ricadere nella gabbia della fusionalità o della 'sostanzialità' del femminile. Proprio in virtù di ciò che le pratiche dell'autocoscienza suggeriscono (l'imprevisto coniugarsi, sulla scena originaria del femminismo, di narrazione e politica) è possibile attribuire alla narrazione, anche nella forma dell'autonarrazione, una straordinaria capacità: quella di garantire dicibilità al «chi» senza consegnarlo, di nuovo, all'ambito del «che cosa». La scena reciproca delle autonarrazioni femminili, pur viziata dal rischio della deriva 'fusionale', offre alle 'protagoniste' di quella scena:

«una reciproca fruizione biografica. Detto alla buona: io ti racconto la mia storia affinché tu me la racconti. Funziona qui dunque un meccanismo di reciprocità per il quale il sé narrabile di ognuna passa all'autonarrazione affinché l'altra conosca una storia che può a sua volta raccontare: raccontare ad altri e ad altre, ma soprattutto raccontare *di nuovo* a chi ne è la protagonista» (p. 85).

Il valore dell'autonarrazione non risiede, dunque, tanto nella espressione di un sé intimo che finalmente trova parola, bensì nella condivisione reciproca di storie. Mettendo 'in mezzo' alle altre la propria narrazione, le donne che hanno praticato l'autocoscienza hanno esposto alle altre il proprio «chi», la cui unicità prende vita, più che nelle cose dette, nel modo di dirle. Il profilo assolutamente unico di ciascuna acquisisce, nello spazio pubblico del gruppo, una nuova e impreveduta fisionomia. Le storie consegnate alle orecchie altrui diventano un patrimonio condivisibile e ri-narrabile. La dinamica del gruppo non ha fatto altro che garantire uno spazio comune e condiviso, e perciò politico, in cui ciascuna potesse prendere parola.

Del resto, la 'non neutralità' del gruppo di autocoscienza, il fatto che fosse un gruppo sessuato al femminile, fornisce una cornice politica-

mente imprescindibile a questa scena di esibizione. Da millenni consegnate ad una esclusione dai «fasti bimillenari del soggetto, o meglio, delle sue rappresentazioni», le donne scelgono di percorrere una strada autonoma, separata, che però rifiuta drasticamente di collocarsi nella tradizionale cornice domestica in cui il patriarcato ha finto di proteggere. Alla privatezza delle esperienze amicali, il gruppo di autocoscienza fornisce invece una visibilità nuova, uno spazio che, arendtianamente, è illuminato di luce politica.

La rilettura che Adriana Cavarero ci offre di questa scena inaugurale del femminismo, coniugando l'identità femminile alla pratica reciproca della narrazione, ha il pregio di dislocare entrambe da un rischio 'essenzializzante'. Da una parte, infatti, riconoscendo il valore narrativo dell'autocoscienza, Cavarero ne sottolinea l'immediato esito politico – la narrazione apre spazi di visibilità, mostra percorsi, crea relazioni. Dall'altra, però, mostra come il carattere 'politico' del gruppo femminista sia indissolubilmente legato all'esperienza separata, ad una embrionale pratica della differenza. Il registro narrativo ha, insomma, il merito di non eludere tale 'politicalità', ma anzi, di fare della sessuazione l'elemento principale di ogni storia. Proprio in quanto dice il «chi» e non il «che cosa», la narrazione è il *medium* privilegiato per accogliere un chi incarnato (e quindi sessuato), senza però pretendere di determinarlo ulteriormente. Il 'chi sessuato' è, in altre parole, l'inizio imprescindibile di ogni storia. In questo modo Cavarero risolve i 'dilemmi' identitari propri dei recenti dibattiti femministi: la narrazione riesce a dischiudere uno spazio politico in cui il «chi» traccia la propria storia impreveduta, senza cioè rimanere legato alle determinazioni (culturali o biologiche) del *gender*.

Allo stesso tempo, però, solo la narrazione può dare voce all'unicità sempre sessuata che il «chi» rappresenta, senza che, tuttavia, tale sessuazione detti le regole del suo dis-chiudersi. Come sostiene infatti Angela Putino, la differenza sessuale non deve essere pensata come origine e fondamento determinante di tutte le successive trasformazioni concrete, ossia degli sviluppi divergenti che da tale differenza possono scaturire: «La differenza è impensabile senza articolare il suo stato creaturale che la fa esistere e sviluppare come forma in divenire, i cui elementi sono lo slancio, l'imprevisto e il gioco». L'elemento di imprevedibilità e di novità dev'essere, in altri termini, rispettato da un pensiero che si chiama fuori dalle pratiche astraenti e reificanti del «pensiero del Medesimo». Le critiche di Putino ad una eccessiva – e recente -'isterizzazione' o irrigidimento del pensiero della differenza colgono in modo eccellente i rischi di una politica dell'appartenenza e dell'identità:

La differenza femminile innesca il rischio della trasformazione e non può quindi essere iscritta in una cornice fondativa che ne prefiguri l'andamento secondo misure che a tale fondamento facciano ricorso»³¹.

Detto in altre parole, solo il registro narrativo condiviso – la scena esibitiva in cui le storie sono 'scambiate'- riesce a garantire 'rappresentabilità' all'unicità senza reificarla, aprendo nuovi spazi di *praxis* genuinamente politica.

³¹ A. Putino, *Amiche mie isteriche*, Napoli 1998, p. 63.