

Antigone nell'agorà: emozioni e politica

di *Francesca Brezzi*

Why Antigone over again? Whence her authority (like that of other Greek myths) in the imaginary of the Western world? Wherefrom her return with an almost obsessive intensity in 20th-century art and thought? Antigone, a woman, but of royal descent, with her regal nature and weakness, takes upon herself – and becomes the symbol of – a ‘series of contradictions’, which continue to torment humanity and history. Our questions originate here: how to act when the law of the particular community one lives in contrasts with a universal order of justice? How to handle the conflict that consequently arises between those who detain power and those who decide to retain a different and more ample form of justice? And why and how do human beings – weak and strong nature in one – live these conflicts? After having dealt with some philosophical readings, the present paper tackles the ethical and the political problems, re-interrogating Antigone on one of the central topics: the individual faced with a more or less authoritarian state and more or less authoritarian institutions. A new and improved way of conceiving ethics and politics can originate from *Antigone*, due to a kind of moral and anthropological revolution, which justifies our hypothesis of presenting Antigone as a figure of diversity and a paradigm of conflict, in view of a different political practice, which we will see exemplified in the *philia*.

Perché ancora Antigone? Se consideriamo le infinite letture, riscritture, interpretazioni che del testo tragico sono state offerte nella cultura occidentale, non solo da parte dei filosofi,¹ si dovrebbe essere scoraggiati dall'affrontare nuovamente tale figura; inoltre dobbiamo chiederci: perché la sua autorità, (come quella di altri miti greci) nell'immaginario dell'Occidente? Perché il suo ritornare con intensità quasi ossessiva nell'arte e nel pensiero del Novecento?

Non è possibile fornire precise risposte, ma intendiamo seguire un'indicazione preziosa di Hans Blumenthal che ritiene utile «mettere al lavoro e alla prova i miti», per proporre nuovi interrogativi: all'interno del mito, infatti, come in una sorta di caleidoscopio simbolico, emergono i nodi tematici significativi, quali il conflitto di valori, il contrasto tra legge

¹ Non possiamo esaurire nello spazio di una nota tali numerose letture, rinviamo ad alcuni testi classici come G. STEINER, *Antigones*, Oxford 1984 (trad. it. *Le Antigoni*, Milano 1990); S. FRAISSE, *Le mythe d'Antigone*, Paris 1974, e C. MOLINARI, *Storia di Antigone da Sofocle al Living Theatre: un mito nel teatro occidentale*, Bari 1977, opere tutte che, oltre a passare in rassegna le interpretazioni più note della tragedia, offrono ulteriore abbondante bibliografia. Da segnalare P. MONTANI (ed), *Antigone e la filosofia*, Roma 2001, in cui sono antologizzati brani dei maggiori filosofi (Hegel, Kierkegaard, Hölderlin, Heidegger ecc.) che hanno letto l'*Antigone*, seguiti dalle interpretazioni ermeneutiche di vari studiosi italiani; si dà spazio inoltre anche alle interpretazioni contemporanee (Lacan, Ricœur, Derrida, Nussbaum), nonché alle letture femministe (Zambrano, Irigaray, Cavarero).

naturale e legge positiva, tra norme e leggi, tra pubblico e privato, tra potere maschile e *pietas* femminile, tra passione e moralità, trasgressione e tradizione, follia e sapienza, nodi riassumibili nella lotta indecidibile tra etica e potere temporale, tra persona e Stato, in cui Antigone rappresenta l'individualismo morale e il sovrano di Tebe il dominio autoritario.²

Orfana dello sfortunato Edipo, sorella di due fratelli che si uccidono a vicenda, l'uno tradendo la sua patria, l'altro difendendola, donna, ma di stirpe regale, Antigone, con la sua regalità e debolezza, si fa carico – e diventa simbolo – di una serie di contraddizioni che continuano a lacerare l'essere umano e la storia. Da qui altri quesiti: come agire, quando la legge della comunità particolare in cui si vive cade in contrasto con un ordine di giustizia universale? Come gestire il conflitto, che si crea in conseguenza a tale contrasto, tra chi esercita il potere e chi decide di attenersi a una giustizia diversa e più ampia? E come e perché l'essere umano, natura fragile e forte insieme, vive di tali conflitti? È evidente l'urgente valenza interrogativa, e queste sono domande sempre vive: basti pensare all'opposizione che si crea, in certe comunità, fra la tutela dei diritti umani, le leggi dello stato e le leggi religiose; o si consideri la legittimità della pena di morte in società che, per altro verso, si ispirano a ideali di giustizia validi per tutti gli uomini.

La domanda più ampia allora è in tal modo formulabile: come riflettere su tali tensioni, per fecondare l'elaborazione etico-politica contemporanea?

In particolare si può re-interrogare l'*Antigone* proprio in uno dei suoi temi centrali: l'individuo di fronte a uno Stato e ad istituzioni più o meno autoritarie; se la città del XX secolo, come afferma Simone Fraisse, è più conflittuale che armonica, il suo equilibrio sarà sempre frutto di tensione tra leggi, norme, usi che si contrappongono. La vicenda di Antigone può offrire ancora risposte in un'epoca, come la nostra, che ha visto l'ascesa e la caduta dei totalitarismi, ma altresì l'emergere di politiche nazionalistiche, unite a una frantumazione identitaria, in una società sempre più prigioniera di scontri fra etnie contrapposte? Se, in pieno clima di guerra, i cui criteri sono quelli rappresentati da Creonte, che distingue solo tra nemici e alleati, Antigone fa irruzione nel politico sotto il segno della *philia*, possono derivarne prassi politiche inedite?

Il mio *telos* nel presente contributo sarà quello di mostrare come dalla specularità di valori e di personaggi – la libertà di Antigone viene a scontrarsi con l'autorità politica, con la 'libertà' di Creonte – siamo chiamati a pensare un possibile accordo che eviti l'esito tragico, poiché dall'*Antigone* può emergere (come forse è avvenuto già nel V secolo) un modo nuovo o rinnovato di concepire l'una, l'etica, e l'altro, il problema politico, grazie

² Come ricorda G. STEINER in *Le Antigoni*, solo questa tragedia esprime tutte le costanti principali del conflitto presente nella condizione umana: uomo/donna, vecchiaia/giovinezza, società/individuo, vivi/morti, uomini/divinità.

a una sorta di rivoluzione morale e antropologica, che giustifica la nostra ipotesi di re-interrogare Antigone come figura della diversità e paradigma del conflitto, ma anche come cifra di una identità nuova, che non ammette la scissione tra ragione e passione; identità da cui scaturisce una relazione tra soggetti, un modo diverso di vivere e agire nella *polis*, una modalità altra che coniuga temporalità e ideali eterni, azione individuale e universalità, in vista di una cittadinanza non indifferente.

Se in tale percorso, pertanto, terremo presenti alcune interpretazioni che possono ricondursi alla speculazione femminista, riteniamo tuttavia che il tema della cittadinanza nella riflessione contemporanea non abbia unicamente connotazioni di genere; le interpretazioni più note (classiche) non hanno quasi mai fatto entrare la differenza sessuale in gioco, tranne le più recenti (Irigaray, Zambrano, Nussbaum, Cavarero)³ è da sottolineare il significato del gesto di Antigone nei confronti della legalità, per cercare le risposte in relazione sia alla possibile assunzione di un/una ribelle nello spazio della legge, sia in riferimento alla reintegrazione di uno specifico femminile in quello stesso spazio, sì da modificarlo.

Vorrei ricordare il giudizio hegeliano,⁴ pertanto, non solo per la consapevolezza del fascino esercitato da questo testo nel corso dei secoli, ma insieme per affermarne il valore di 'canone', di paradigma iniziale, da cui deriva in questo mito la capacità di interpellarci ancora: l'*Antigone* condivide con il lettore di oggi le sorprese, i quesiti irrisolti, il legame tra passato e presente. Tale capacità chiameremo il suo 'da pensare'.

1. *Antigone: l'avventura del Cogito*

«Antigone, una millenaria figura mitologica, un'eroina che sembra trapassare come un'ombra inquietante e premonitrice tutte le mura di quei castelli, rocche fortificate, città blindate che nella storia della civilizzazione hanno rappresentato l'edificazione delle barriere tra esseri umani e sentimenti».⁵

Così Marina Calloni, in un acuto saggio, enuncia con chiarezza e poeticamente il tema che anche noi vogliamo rintracciare: l'abbattimento

³ Abbiamo analizzato queste letture nel nostro volume *Antigone e la philia*, Milano 2004.

⁴ L'*Antigone* è «una delle opere d'arte più eccelse e per ogni riguardo più perfette di tutti i tempi, di tutti i capolavori del mondo antico e moderno ... il più soddisfacente», ed Hegel aggiunge come il contenuto del mito sia il pensiero e che il compito del pensiero sia quello di innalzare (*aufheben*) il discorso mitico a filosofema, percorso a cui l'*Antigone* si presta «in maniera esemplare». Cfr. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Ästhetik*, in G.W.F. HEGEL, *Werke*, a cura di E. MOLDENHAUER e K.M. MICHEL, Frankfurt a.M. 1970, II/XIV, pp. 60 e III/XV, p. 550 (trad. it. *Estetica*, Torino 1967, pp. 522 e 1361). Alle parole di Hegel, si possono collegare quelle di Hölderlin che, come è noto, riteneva che l'*Antigone* non fosse solo la più grande opera d'arte, ma l'*opus metaphysicum* per eccellenza. Tra i contemporanei, si pensi a Kerenyi, fra tanti, che afferma con decisione «l'*Antigone* continua ad essere nell'estetica la pietra di paragone di ogni teoria della tragedia». Cfr. K. KERENYI, *Dionysos und das Tragische in der Antigone*, Frankfurt a.M. 1935, p. 17.

⁵ M. CALLONI, *Ri-fondare la città(dinanza)*, in *Antigone nella città. Emozioni e politica*, Bologna 1998, pp. 29-61, in particolare pp. 33 e 29.

da parte di Antigone di vari steccati, fortificazioni, recinti e il suo ingresso nella *polis*, ma insieme l'affermazione di una serie di valori fondamentali: la priorità del dominio morale,⁶ una più complessa legge di giustizia, un diverso tipo di riconoscimento fra soggetti umani, valori che confluiscono nel «riconoscere cittadinanza ai sentimenti morali e alle passioni civiche nella/nelle città e pertanto ri-fondare la *polis*, non più basata su atti di violenza».

La nostra tesi che disegnerà una Antigone portatrice di *philia* consente di superare dicotomie laceranti, proponendo principi che danno senso alle pratiche, riscoprendo ciò che era stato cancellato, principi che sono iscritti nel registro dell'ordine ideale nel seno, tuttavia, di una comunità.

Da un lato, Antigone decide di additare l'ingiustizia dell'ordine reale, avviandosi sulla strada dell'universalità: il suo dire insiste infatti sulla portata comune, condivisa dei valori che propone, formulando un principio etico, l'uguaglianza davanti alla morte, il cui adempimento trasforma anche il suo ruolo di sorella; d'altra parte, si manifesta ancora la complessa ambivalenza di Antigone, che esprime una solitudine estrema; a partire dal momento della scelta, infatti la fanciulla è isolata, ma con ciò ribadisce la propria identità, costruisce una dimensione del proprio sé.

Se il dissidente ha un'alta consapevolezza di sé, 'pensa grande', come sottolinea Sofocle – e in Grecia questo significava la *hybris* o la smisuratezza – diversa è l'accezione che noi intravediamo: l'atteggiamento di Antigone esprime «l'avventura del cogito» di cui parlano molti filosofi contemporanei – per esempio Paul Ricoeur –, non già l'affermazione del vuoto Cogito cartesiano, né l'annullamento dell'io, ma la ricerca di un 'senso' dell'esistenza di sé attraverso il senso che in un primo momento sta fuori, quindi nel confronto con la cultura e le istituzioni; bisogno vivo proprio in questa fine secolo che ha attraversato varie crisi di significati, quali la morte del soggetto e dell'identità personale, nelle sue diverse forme (cogito ferito o umiliato, presente sia nella filosofia di Nietzsche come nell'analisi freudiana, nella critica francofortese come nella filosofia di Lévinas).

Si tratta allora di re-interrogare Antigone per interpellare nuovamente il soggetto, se non si vuole interrompere il cammino che, iniziato in Grecia più di duemila anni fa, costituisce ancora l'itinerario più proprio dell'uomo: la riflessione su se stesso, il ri-pensamento filosofico dell'essere umano. Quello che un certo filone del pensiero novecentesco delinea – e che forse riusciamo a scorgere in Antigone – è pertanto un umanesimo non individualistico o umanesimo dell'età post-moderna: infatti rifiutare l'ebbra filosofia dell'assoluto per la sobria ricerca limitata non comporta un proposito brutalmente antiumanista, ma l'urgenza di ridare voce alla complessità del soggetto, riattivare potenzialità nascoste, illuminare zone

⁶ Ovviamente l'Autrice non confonde gli ambiti, la politica e la morale, ma cerca, attraverso Antigone e i suoi gesti, la possibilità di evitare la collisione e gli antagonismi fra i due piani e auspica una interazione.

in ombra e lasciare emergere l'altro in sé, – la differenza sessuale e le passioni- riallacciando i molteplici fili di quella tessitura espressa, troppo sbrigativamente, in una concezione monadica del soggetto.

Se il gesto di Antigone assume un valore sovversivo, al termine non c'è opposizione tra la dimensione individuale e quella sociale dell'atto: la figlia di Edipo è mossa da una questione personale, da una scelta soggettiva della propria libertà, ma la sua diventa, poi, la rivolta contro un ordine ingiusto, e quindi ella manifesta la reazione come cittadino-attore che a differenza di Ismene, e di gran parte del popolo, non si chiude nel proprio privato e non accetta un'autorità che appare ingiusta: «Sofocle forse ha voluto mostrare(con Antigone e Elettra) proprio la forza morale che può avere ogni individuo nel campo sociopolitico, di fronte al degrado della vita civica»,⁷ forza che può evitare la degenerazione di una società anche democratica.

Ma l'esito tragico indica per l'autore classico – e per noi oggi – che la dissidenza è lo scenario ultimo, quando il ricorso istituzionale sembra insufficiente; pertanto, con approfondimento ulteriore e con una lettura prospettica, si può cogliere l'attualità di Antigone nel suo voler iscriverne nella città una scelta dissidente, nel farla divenire espressione della cittadinanza, quindi nell'operare per non scavare un fossato tra l'universo etico e quello politico: se nella modernità abbiamo assistito a tante varianti della dissidenza,⁸ la *polis* democratica ha inventato istituzioni intermedie o mediatrici, che rispondono alle istanze dell'individuo, evitando scelte radicali e violente di contrapposizione, bilanciando interesse e felicità privata con il bene pubblico.

Infine si può sottolineare un'ulteriore cifra della nostra interpretazione: con la fanciulla e nel suo agire, le donne finora situate sulla frontiera dello spazio pubblico esprimono la volontà di porsi al centro di quello, ed è significativo il fatto che Sofocle privilegi una donna, cioè chi non ha nessun posto nella città, come espressione di rivolta, e tale scelta sta a dimostrare che lo scenario riguarda tutti, cioè si fonda e si richiama a principi che hanno valore ideale per la comunità.⁹

⁷ M. DAVID-JOUGNEAU, *Antigone ou l'aube de la dissidence*, Paris 2000, p. 142.

⁸ David-Jougneau riconosce giustamente come Sofocle rappresenti un'età di passaggio nel momento in cui avverte il fatto civico minacciato e quindi ne riaffermi il valore con un 'superimpegno' dell'individuo all'interno dei carichi sociali e con l'affermazione dei poteri reali, di cui ciascuno dispone, poteri che sono di ordine etico, con la triplice esigenza di rifiutare la separazione tra ideale e reale, pensare e agire, tra persona privata ed essere sociale; passa poi in rassegna i vari tipi di dissidenza: quella etico religiosa, espressa da Sofocle, e che si ritrova successivamente in Socrate, l'opposizione politica, presente per esempio nei paesi dell'Est, conflitto che si richiama pertanto ai Diritti dell'Uomo, infine la dissidenza istituzionale che si volge a un codice deontologico, a un'etica professionale. *Ibidem*, pp. 136-137.

⁹ *Ibidem*, p. 80.

2. *Antigone nell'«agorà»*

a. La donna e la legge

Se scegliamo la prospettiva ora indicata, cioè se leggiamo gli atti di Antigone come tentativi di strategia politica, ci si deve interrogare sul rapporto delle donne alla legge aggiungendo nuove domande: da dove parlano le donne? Di cosa parlano? E infine se possano esprimersi. Antigone non compie un gesto riconducibile unicamente alla famiglia, all'*oikos*, poteva, infatti, secondo la consuetudine limitarsi a un atto privato, invece ella si iscrive nello spazio pubblico; pertanto, come affermano Hegel e Lacan, emerge un problema topografico, due territori si fronteggiano, quello della città e quello della famiglia, la tradizione chiede che si debbano rispettare le divisioni mediante la sottomissione, e il dramma irrompe perché non c'è una soluzione. Tuttavia la tragedia, a nostro parere, mette in scena una doppia questione: l'accesso delle donne (e non solo le madri) all'*agorà*, quindi il loro diritto a una parola più articolata che non il canto dell'usignolo, e la tematica di ciò che le donne vogliono comunicare attraverso questo grido.¹⁰ Antigone si pone 'topograficamente' nell'*agorà*; le leggi cui si richiama, l'ordine degli inferi evocato a suo alleato, non sono sufficienti per i nostri interrogativi, e la sua azione fa emergere un altro piano di referenze possibili, che relativizza e dialettizza l'ordine politico di Creonte e i principi su cui si basa (come poi avverrà nel dialogo socratico).

Dalla rivalità di due leggi, dalla discussione che la fanciulla suscita circa il rapporto tra *dike* e *nomos*, irrompe la *philia*, che riceve un posto nella politica e nell'etica, un'etica eretica, un'arte, che assume valenza simbolica e sociale.¹¹ La *philia* consente di aprire nuove mappe concettuali, o meglio evidenziare ulteriori nodi, cogliendo la prospettiva politica e l'ambito del diritto, nodi tutti da comprendere in stretto intreccio.

Una domanda si propone in via pregiudiziale: perché la *philia*? Con altri studiosi possiamo affermare che si è verificata nella storia dei concetti una 'estromissione' della *philia* dal piano politico – come in Grecia – al mondo privato nella cultura e nei sistemi sociali moderni, venendo ad

¹⁰ F. DURoux, *Antigone encore. Les femmes et la loi*, Paris 1993. L'autrice, ricordando gli studi di Nicole Loraux sul lutto delle donne e l'interpretazione secondo cui questo sarebbe una forma di canalizzazione dell'eccesso femminile, si chiede, tuttavia, se tale *pathos* sia specificamente muliebre o sia un portato culturale e politico, optando per questa seconda ipotesi (pp. 12-13).

¹¹ In questa complessità Duroux coglie la triplice attualità di Antigone: innanzitutto ella non rinvia a un arcaismo, ma a una legge dell'avvenire, in secondo luogo è significativa la 'complicità' degli ordini chiamati in causa, quello della città, e quello della famiglia, complicità secondo la quale il *genos* obbedisce alla *themis* e non alla *dike*. Infine il suo gesto mostra un orizzonte al di là della famiglia e della patria – come notava già Lacan – e non solo l'ambito etico (*ibidem*, p. 40). Qualche pagina prima, inoltre, la studiosa aveva esplicitato come nelle varie letture-interpretazioni di Antigone si sia realizzato un insostenibile chiasmo: da un lato il riconoscimento della differenza dei sessi si conclude con la riduzione complementarista, dall'altro l'esaltazione della figura di Antigone è fatta al prezzo della cancellazione della differenza (*ibidem*, p. 21).

assumere le connotazioni dell'amicizia.¹² Estromissione che ha altresì impoverito il concetto stesso, che proprio nei testi greci, – tragedie e opere filosofiche –, mostra la ricchezza del termine, il suo essere una galassia concettuale feconda di positivi legami, ma anche di separazioni, con altre nozioni, come amore, fiducia, intimità:

«disponibile in tal senso ad essere colta da varie discipline, non ultime quelle scientifiche, l'amicizia è incapace di farsi costringere dentro steccati rigidi custoditi da impenetrabili guardie confinarie».¹³

La nostra tesi vuole focalizzare la polisemanticità del termine *philia*, il suo essere «un diagramma variabile di forze che si combinano in modi diversi nella geometria della *polis* ateniese»,¹⁴ in altre parole la possibilità di leggere, attraverso Antigone, la *philia* come virtù politica, ovvero quale modalità diversa di abitare nella città; si intravede, pertanto, nella politicità della *philia* un modo diverso di concepire le molteplici relazioni (familiari, sociali, istituzionali) che differenziano una comunità (*koinonia*) da un dominio tirannico.

È difficile esplicitare in breve tale ricchezza, si può anticipare che la *philia* come prassi politica indica un'assunzione di responsabilità nella costruzione di connessioni, (seguo le suggestioni della studiosa statunitense Jodi Dean¹⁵), quindi nel costituirsi di una soggettività e autorappresentazione – di donne e uomini – come soggetti politici. Una pratica di *philia* supera dicotomie ancora oggi presenti e cristallizzate quale universale/particolare, inclusi/esclusi: Antigone non accetta il compromesso consueto, ovvero la formale e asettica scissione tra politica e moralità, tra pubblico e privato, ma la sua affermazione della non- separazione (e la condanna che ne segue), delinea nuove azioni che superino la disgregazione.

In tal senso Antigone, pur essendo una donna, parla a nome di tutti gli offesi e non solo del fratello ucciso e insepolto, e anche se mossa da una prospettiva di genere, la critica della barbarie travalica la sua determinazione empirica e rimanda da sempre alla possibilità di rapporti più equi e giusti fra gli individui.

¹² «Qui è il grande spartiacque ... mentre la prima (la *philia*) è l'intero cemento nella città e quindi presupposto di ogni vita politica ... la seconda (l'amicizia) non replica il proprio modello comunitario, ma lo separa, lo differenzia da esso quasi immunizzandosi dall'estraneità se non dall'inimicizia che attraversa la sfera pubblica»; E. RESTA, *Amicizie paradossali*, in M.P. FIMIANI (ed), *Philia*, Napoli 2001, p. 44. Anche F. PIRO in *Amicitia e socialitas: una difficile separazione*, in M.P. FIMIANI (ed), *Philia*, p. 106, sottolinea come nel lessico della politica l'amicizia sia stata sostituita dal concetto di 'ragion di stato' e l'amicizia, caratterizzata sempre più con elementi di irrazionalità è considerata un legame puramente personale. Cfr. anche F. FUSILLO, *Philia/Stasi*, in M.P. FIMIANI (ed), *Philia*, pp. 145 ss.

¹³ E. RESTA, *Amicizie paradossali*, p. 43.

¹⁴ F. FUSILLO, *Philia/Stasi*, p. 146. In questo saggio si esamina la *philia* nel mondo greco disegnandola come spazio di relazioni anche conflittuali che non si «scindono tuttavia in una *stasi*»; l'autore analizza due momenti cruciali del processo di democratizzazione della *polis* (Solone e Clistene), attraverso il diverso articolarsi di *koinonia* e *politeia*, concetti che per Aristotele costituiscono il piano della *polis*.

¹⁵ J. DEAN, *Feminism and the New democracy: Resiting the Political*, London 1997.

Da un lato si può richiamare quanto Aristotele afferma della *philia*, dall'altro seguendo le interpretazioni che alcune filosofe del nostro tempo – Zambrano, Irigaray, Cavarero, Nussbaum – hanno dato di Antigone, si può focalizzare la reintegrazione di uno specifico femminile nello spazio pubblico, nello spazio della legalità, sì da modificarlo.

Per tale motivo Antigone è tuttora significativa per tutti coloro che di fronte a un'ingiustizia combattono per il diritto, e la sua gloria e la sua perennità risiede nell'essere cifra paradigmatica dell'umano, quando questi introduce la giustizia come valore o regola della sua azione, anche se è uno solo a farlo, e quindi ella dà voce all'emergenza dell'individuo di fronte alle leggi, ai *nomoi*; il cammino della riflessione politica, come è noto, ha cercato un giusto equilibrio tra il riconoscimento dei valori della coscienza individuale e i precetti validi per la comunità o collettività.

b. Aristotele e la «*philia*»

Come è noto, lo Stagirita dedica ampio spazio a questa tematica – un quinto delle sue *Etiche* – ovvero uno spazio superiore a qualsiasi altra problematica: in *Etica Eudemia* l'amicizia è inserita nella discussione sulla reciproca dinamicità dei beni, bene in sé, in senso integrale e beni per ciascuno (e viceversa) e le due modalità del bene devono venire a consonanza (v. 1237 a2-3) – termine che dice molto di più di una semplice aggregazione –, consonanza di proprio e comune sia nel piano politico che in quello dell'amicizia che, afferma Aristotele, rappresenta un modello ideale per la comunità politica .

Nell'*Etica Nicomachea*, (libro VIII) l'amicizia viene definita subito come «virtù» o come «qualcosa che si accompagna alla virtù» (1155 a1-2), molto necessaria per una vita felice di tutti gli esseri viventi, amicizia quale luogo esemplarmente riassuntivo dell'esercizio della virtù, cifra dell'umano. La scelta della amicizia non è casuale, sia in questo testo che nell'altra *Etica*: *philia* appare, infatti, quale elemento di cerniera tra virtù e contemplazione, tra felicità umana e 'divina', tra attività etica e teoretica; emerge pertanto la doppia polarità dell'amicizia nei confronti dell'idea del bene, cioè la dimensione personale-riflessiva e la dimensione assoluta, la confluenza di *olos* ed *ekasto*, come integralità del bene. Il criterio, o misura di ciò è rinvenibile nel *fronimos*, cioè nell'uomo di valore esercitato nella virtù: diversamente da Platone, infatti, questi non contempla il bene in sé, ma riesce a unire bene proprio e bene comune.

Inoltre si deve ricordare come i Greci con *philia* (e con *philoï*) avessero di mira non semplicemente l'amicizia e l'amico, ma una galassia di relazioni quali l'amore tra madre e figlio, i legami familiari, i rapporti intessuti di un profondo legame affettivo e anche carichi di componenti emotive e sessuali; e se per Aristotele *philia* non implica, sempre e solo, desiderio intenso e passionale, ma altresì aiuto disinteressato, condivisione e reciprocità, – in altre parole esprime un raro tipo di equilibrio e di

armonia –, si può anche riassumere con *philia* un insieme di relazioni con alto contenuto sentimentale, la cui traduzione più appropriata può essere amore, dando a questo termine una valenza in certo senso dilatata.¹⁶

Entriamo nel cuore dell'argomentazione di un concetto così polisemantico: due sono le caratteristiche della *philia* presenti nei testi aristotelici, che consentono anche una possibile classificazione di vari tipi di *philia*, corrispondenti a tali requisiti o meno. I due attributi sono la reciprocità e l'indipendenza, che determinano come necessaria conseguenza la mutua consapevolezza di tali sentimenti e immediatamente si intravede in controluce la figura di Antigone, che Aristotele non cita.

Per il primo punto Martha Nussbaum, acuta interprete di Aristotele, ricorda che *philos* non implica la distinzione tra attivo e passivo, (l'amante e l'amato), essendo considerata di maggiore rilevanza la reciprocità:

«la *philia* è una relazione, non una strada a senso unico; i suoi benefici sono inseparabili dal fatto che essa è condivisa e che i benefici e l'affetto ritornano su di noi».¹⁷

Strettamente congiunta è l'altra caratteristica, ovvero l'indipendenza, anche per evitare le forme patologiche dell'amicizia, cioè la soppressione e l'annullamento dell'altro/a. Se l'amore è nella sua essenza relazione con qualcosa di esterno e disgiunto (e questo distacco ne determina la vulnerabilità),

«l'oggetto della *philia* deve essere visto come un essere dotato di un bene separato, non soltanto come un'estensione o un possesso del *philos*; e il vero *philos* desidera il bene dell'altro in riferimento a questo bene separato».¹⁸

L'analisi in positivo della *philia* mostra che l'amore fondamentale e migliore è quello «basato sul carattere e sulla concezione del bene», ma che possiamo leggere, ricordando Antigone, anche come amore per ciò

¹⁶ La difficoltà di una esauriente ed esaustiva definizione di tale concetto si manifesta nelle diverse interpretazioni che si offrono alla nostra comprensione: Vernant, a questo proposito, afferma infatti che la *philia* riguarda il gruppo familiare, il cui legame è religioso, e ricordando i famosi versi 904 e ss. dell'*Antigone*, considerati spuri da Goethe, ma autentici da molti altri studiosi, sottolinea come per Antigone, essendo tutti i *philoï* morti, si tratti di ricongiungersi con loro per ricostituire l'unità della *philia* dispersa, rifiutando l'eros. Cfr. J.-P. VERNANT - P. VIDAL-NAQUET, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, II, Paris 1990, p. 78. Luc Boltanski, a sua volta, sostiene invece che per Aristotele la *philia* è anteriore alla giustizia, ma possiede già una dimensione politica, sì da rendere inutile la giustizia e propone pertanto uno scavo nei testi, a partire dallo Stagirita, che parlano sì di amore e giustizia, ma non focalizzando la loro equivalente opposizione in rapporto alla violenza: l'una, la giustizia, riassume la violenza di uno scontro fra due individui, per esempio riconducendo i loro atti a una norma universale; l'altro, l'amore, 'prende una via più corta', ignora i paragoni e le equivalenze, presentandosi, quindi, alternativo. Si tratterà di mostrare la realizzazione di stati, non utopici né escatologici, in cui tali relazioni d'amore costituiscano una realtà politica. Cfr. L. BOLTANSKI, *L'amour et la justice comme compétences*, Paris 1990, p. 144. Su questo E. RESTA, *Amicizie paradossali*, p. 45, sottolinea come nel mondo moderno si attui una netta separazione, impensata nel mondo antico, tra amicizia e amore, e «contro il rischio di un'espansione troppo personale e quindi egoistica dell'amicizia si raccomanda la *charitas* generalizzata che impone di amare Dio in ogni altro uomo».

¹⁷ M. NUSSBAUM, *The fragility of Goodness*, Cambridge 1986, p. 640; trad. it. *La fragilità del bene*, Bologna 1996.

¹⁸ *Ibidem*.

che l'altro è in se stesso: Polinice non è il nemico della città, bensì il fratello che ha agito combattendo in vista di un fine; non solo, Antigone è ancora presente nella caratterizzazione della persona che pratica la *philia* non per aspirare alla liberazione dagli affetti o al cambiamento di sé e/o del *philos*, ma come colei che si radica sempre più sul piano dell'umano, e pensiamo al suo rimpianto di giovane donna che va alla morte senza sposalizio, alla sua solitudine. Si ipotizza pertanto un amore che possa cambiare il mondo, che modifichi le condizioni manchevoli della nostra esistenza, evidenziando la ricchezza dell'individualità.¹⁹

L'ultimo carattere della *philia*, cioè la convivenza o comunanza tra i *philoï* sembra non adattarsi ad Antigone, che appare gelida nella sua solitudine, ma forse è proprio questo aspetto che può essere re-interpretato: la condivisione di piaceri e gioie, affetti e sentimenti, ma soprattutto la possibile comunanza (*koinonia*) nella vita pubblica, nella attività politica, nella *polis*.

Aristotele conclusivamente ritiene la *philia* bella, buona e valida in sé, e anche molto necessaria per la vita (*Etica Nicomachea*, 1155 a4); da qui prosegue la nostra rilettura della tragedia, che delinea il gesto di Antigone come parola e prassi nuove nell'*agorà*.

3. *Le passioni nella città*

Nella ricca costellazione della *philia*, dopo quanto ora affermato, ci sembra feconda di spunti ulteriori la prospettiva sopra definita della socialità dell'atto, poiché la *philia* esprime una dimensione pubblica e comunitaria, diremo poi un '*ethos* condiviso', dimensione intravista da Sofocle, che coglie come l'azione di Antigone sia l'opera che sconvolge proprio i rapporti nella città e questo si offre ancora al nostro 'da pensare'.

Deriva da ciò il valore dirompente di una scelta da compiere, e la sua valenza simbolica, così come la forza trascinante per il sistema politico: «quale un verme che dall'interno può minare l'ordine sociale e Creonte l'avverte e non cambia idea».²⁰ Vogliamo far emergere tale capacità transtemporale di Antigone in quella che Charles Taylor chiama la 'cultura del sentimento', essenziale nella costruzione dell'identità e nel vivere pubblico; in tal modo non solo ci si collega a un significativo interesse intorno al ruolo delle passioni presente nella riflessione dei nostri tempi,²¹

¹⁹ «Non essere simile ad un dio, ma bisognoso, orettico: questa è una parte necessaria dell'identità di ogni *philos*. La *philia*, l'amare un'altra persona per il suo stesso bene, ama sia l'umanità e la mutabilità, sia l'eccellenza. L'*eros* platonico cerca la completezza; la *philia* abbraccia la metà»; *ibidem*, p. 643.

²⁰ M. DAVID-JOUGNEAU, *Antigone*, p. 75.

²¹ Cfr. W.B. STANFORD, *Greek Tragedy and the Emotions. An Introductory Study*, London 1983; D. LANZA, *I tempi dell'emozione tragica*, in «Elenchos», 16 (1995), pp. 5-22; L. NAPOLITANO VALDITARA, *Ethics and Passions in the Ancient Philosophy*, Aarhus 2000, pp. 135-154; M. NUSSBAUM, *Terapia del desiderio. Teoria e pratica nell'etica ellenistica*, trad. it., Milano 1998. Più in generale sul rapporto

ma si ribadisce lo stretto legame tra tragedia ed etica, tra filosofia e opera letteraria, nel momento in cui quelle sono colte nel « concreto fondare orientare e guidare l'azione stessa oppure, al contrario, interferire pesantemente e in modo fatale con essa».²²

Non affrontiamo l'argomento in tutta la sua vastità, ma solo coniugandolo al *telos* proposto: concepire un modo altro di risolvere situazioni etico-politiche conflittuali, quindi richiamando anche il tema dell'esclusione-inclusione nella città. Innanzi tutto è interessante sottolineare che non si tratta più di proporre dicotomie superate e semplicistiche come ragione/passione, sfera razionale/sfera emotiva, da cui poi il contrasto *polis/oikos* per concludere con maschile/femminile. Il dibattito contemporaneo è molto ampio, in particolare si è rilevato come fin dall'antichità il *discrimen* passa all'interno delle passioni stesse, per cui, per esempio, nella *polis* si può trovare «opposizione tra passioni superiori (maschili) e passioni inferiori (femminili)»;²³ e anche la modernità, da parte sua, con Hobbes, Smith, ma altresì con Locke e Rousseau non ha difficoltà a caratterizzare le passioni nella sfera pubblica, 'passioni acquisitive', o amore di sé o amore dell'utile, laddove le donne relegate nel privato sviluppavano una affettività diversa, con caratteristiche di reciprocità e tenerezza, che connotano, per quanto già detto, la costruzione stessa dell'identità.

Con Rousseau, secondo Elena Pulcini, tale teoria dell'affettività muliebri trova non solo una formulazione chiara, ma anche una valutazione positiva della *philia*, dalle donne esercitata, ancora e sempre, come «riconoscimento dell'altro come *amico* di cui prendersi cura, verso cui assumersi una costante e capillare responsabilità».²⁴ Si tratta, pertanto, di una emotività altra rispetto alle passioni e conflittualità maschili, evidente nella conseguenza che tale riconoscimento non porterà all'ingresso del femminile nello spazio pubblico, ma manterrà l'esclusione, e la privazione altresì della passionalità dell'*eros*.

Le possibili soluzioni che Pulcini intravede aiutano a completare il nostro quadro di una *philia* come categoria politica, e quindi consentono

filosofia-passioni: R. BODELI, *Geometria delle passioni*, Milano 1991; S. VEGETTI FINZI, *Storia delle passioni*, Milano 1995; E. FRANZINI, *Filosofia dei sentimenti*, Milano 1997; T. MAGRI, (ed) *Filosofia ed emozioni*, Milano 1999.

²² L. NAPOLITANO VALDITARA (ed), *Introduzione a Antichi e nuovi dialoghi di sapienti e di eroi*, Trieste 2002, p. 17. La studiosa a tal proposito ricorda da un lato, ovviamente, la critica di Platone alla eccessiva emotività delle opere tragiche, e dall'altro, l'analisi puntuale di Aristotele nell'*Etica Nicomachea* delle virtù etiche come giusto bilanciamento delle emozioni; il suo invito, che condividiamo, è di ripensare la produzione tragica come eticamente rilevante, non unicamente con funzione pedagogica, ma in maniera più essenziale come «guida del nostro stesso agire».

²³ E. PULCINI, *Incluse nella polis: le ragioni della Passione*, in *Antigone nella città*, p. 21, ora in E. PULCINI, *Il potere di unire*, Torino 2003, pp. 149-159. Della stessa autrice si veda: *L'individuo senza passioni*, Torino 2001, in cui, il titolo non inganni, si mostra la parabola dall'*homo oeconomicus* all'*homo democraticus* come passaggio verso un indebolimento della soggettività, cui si può porre rimedio, con l'apprezzamento del ruolo delle passioni che consentono la riabilitazione del legame sociale e quindi il disegno dell'*homo reciprocus*.

²⁴ E. PULCINI, *Incluse nella polis*, p. 24.

di focalizzare il valore della vita emotiva nella coesione sociale;²⁵ è necessario assumere riflessivamente il sentimento della *philia*, elaborandone altri significati, o immaginando un nuovo ordine simbolico.

Innanzitutto la *philia* deve essere caratterizzata quale frutto di una scelta autonoma e ‘razionale’ (anche se il termine può sembrare una contraddizione) e come non ri-leggere in questa ottica Antigone e il suo atto? La figlia di Edipo, per la sua decisione dirimpente, è definita da Sofocle *autonomos* e *autognotos*: *autonomos*, cioè colei che si dà la legge senza riferirsi ad altri che a sé; *autognotos*, vocabolo inventato dall’autore tragico, è un giudizio pronunciato dal Coro, per indicare che Antigone ha deciso (*gnotos*) da sola, invece di seguire chi è abilitato socialmente a dire il giusto.

In secondo luogo, su questa linea interpretativa ritroviamo l’autonomia di Antigone come cifra della modernità: a differenza di altri personaggi delle tragedie che sono mossi – da un dio per esempio –, la figlia di Edipo agisce con tutto il suo essere, *autos*.²⁶

Anche se si richiama agli dei dell’Ade, non sembra spinta solo da furore religioso, è lei stessa che decide di dare valore a queste leggi non scritte, che poi formula alla sua maniera, o meglio, mostrando anche i dubbi che l’assalgono, riflettendo, volgendo cioè lo sguardo al suo sé interiore, ora chiedendosi se la distinzione nemico-amico, che fonda l’ordine politico, non sia empia per gli dei del basso – e quindi fornendo una risposta sul valore morale che la obbliga –, ora interrogandosi disperata, poco prima di morire, perché gli dei non le inviino un segno della bontà del suo gesto di vera pietà – e questo dimostra che la fanciulla avverte il suo agire e il suo decidere autonomo, e si è detto come questa sia ‘l’avventura del Cogito’ dei nostri giorni.

Antigone, in tal senso, è paradigma di un’ulteriore cifra dell’umano, l’individualità e la responsabilità individuale: se il diritto mette l’accento sulla responsabilità del singolo soggetto, la tragedia consente di intravedere un’acquisizione della nostra modernità, l’individuo può essere sorgente, fonte di diritto, non perché inventa il contenuto, ma perché manifesta – con un gesto – un altro ordine, più giusto dell’ordine imposto: in questo caso si tratta di un mutare di segno ai sentimenti, affermandoli come valori, costitutivi dell’identità, ma anche di una nuova etica, cioè di un modo diverso

²⁵ Si veda anche E. PULCINI, *L’utile e il dono. I fondamenti emotivi del legame sociale*, in M.P. FIMIANI (ed), *Philia*, pp. 263 ss.

²⁶ Giustamente Jean-Pierre Vernant e Pierre Vidal-Naquet riassumono il significato di questo prefisso secondo Aristotele: «*Autòs* si riferisce all’individuo umano preso nel suo complesso, concepito come l’insieme delle disposizioni che formano il suo carattere particolare, il suo *ethos*»; J.-P. VERNANT - P. VIDAL-NAQUET, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, p. 47. N. Loraux, con sottile notazione filologica, ricorda che se Sofocle usa spesso la parola *autòs* e tutti i suoi composti, ciò si evidenzia maggiormente nell’*Antigone*. Ma *autòs* non designa solo lo stesso, cioè l’identità opposta all’alterità, ma anche il permanere di una stessa identità in soggetti diversi e per quanto riguarda il nostro tema si tratta dell’identità dei Labacidi, per i quali «vuol dire dibattersi senza fine nel conflitto fra l’uno e il due», come osserva Lacan. Cfr. J. LACAN, *Le séminaire. L’éthique de la psychanalyse*, VII (1959-1960), Paris 1986.

del vivere in comune. Evidenziando questa etica fondata sui sentimenti la si deve intendere non in senso normativo, ma, ricordando Foucault, quale 'estetica dell'esistenza', tale che valorizzi « l'aspetto soggettivo del percorso e della costruzione di sé rispetto alla dimensione universale della legge e della norma».²⁷

In tale nuova etica nascono parole inedite, si formula un lessico finora ignoto, si delineano mappe di territori sconosciuti, che via via si vanno esplicitando nei nostri difficili tempi, e il dizionario è ancora incompleto; da parte nostra indichiamo, sulla scia di Antigone e delle sue riletture, solo una morfologia essenziale, cioè alcuni di tali concetti, fondatori di senso per un'etica che tesse e ritesse legami con il politico: amore, compassione, fiducia.²⁸

4. *La «philia» come parola e prassi nella città. La cittadinanza non indifferente*

«Più che la legge del *genos* è quella della *philia*, legame sociale iniziale, anteriore certo alla sua ripresa nella gerarchia patriarcale, ma ugualmente tellurico, caotico, fuori dall'ordine e fuori dalla legge che è chiamata in causa. Con la sua azione Antigone proclama nel diritto della città la legge della *philia* (il *symphilein* del v. 523)».²⁹

Se il diritto di ogni soggetto è pertanto il riconoscimento della propria singolare e irripetibile identità, ne seguono altre conseguenze, oppositive e ricreatrici insieme, che consentono il disegno di una cittadinanza compiuta; per comprendere il contributo positivo che si può dare a un diverso concetto di cittadinanza, in via pregiudiziale vanno fatte due osservazioni: innanzi tutto non si tratta di avanzare nuove rivendicazioni, ottenere 'ulteriori uguaglianze', ma, compito ben più fecondo seppure difficile, si deve pensare altrimenti, proporre paradigmi finora ignorati, far emergere significati inesplorati, formulare inedite riconcettualizzazioni. E questo, in secondo luogo, è un compito a cui sono chiamati e a cui danno il loro contributo pensatrici e pensatori, come vedremo.

Se abbiamo parlato di Antigone come figura della *philia*, adesso possiamo aggiungere che la *philia* sul piano della cittadinanza, cioè al livello politico, si arricchisce di altre dimensioni e viene a raffigurare nuove mappe concettuali .

Innanzi tutto, oltrepassando i ruoli prefissati e codificati nella cittadinanza quale si è affermata nell'Ottocento, si possono negare gli stereotipi sessuali emotivi che dicono l'aggressività del maschio e la passività della femmina, e questo facendo tesoro di tutti i risultati della riflessione femminista e femminile che ha dato un ruolo centrale al tema del corpo, tema che

²⁷ E. PULCINI, *Incluse nella polis*, p. 24.

²⁸ Rinviamo al nostro saggio *L'occhio della pietà. Giustizia, compassione, philia*, in *Amicizia e ospitalità*, Milano 2006, pp. 137-148.

²⁹ F. DUROUX, *Antigone encore*, p. 34.

non possiamo affrontare, ma di cui ribadiamo ora il forte valore simbolico, la ricca fecondità linguistica ed ermeneutica, nel momento che se ne scorge l'ambiguità o meglio la duplice caratterizzazione biologica e culturale, come, per primo, il femminismo ha sottolineato.

Più in profondità, *philia* richiama quanto Hannah Arendt diceva della spontaneità, che è l'opposto del conformismo, tipico dei totalitarismi:

«la spontaneità cioè la capacità dell'essere umano di dare inizio coi propri mezzi a qualcosa di nuovo che non si può spiegare con la reazione all'ambiente e agli avvenimenti».³⁰

Spontaneità, che i regimi assolutisti volevano annientare, dice anche critica all'autoritarismo in nome del valore delle mediazioni sempre in *fieri*; da tempo, infatti, la riflessione sulla cittadinanza denuncia i pericoli di un autoritarismo competitivo e gerarchico, proponendo una significativa distinzione tra ragione-autorità e ragione-autorevolezza,³¹ che consenta una prassi di reciprocità; in altre parole, considerando concretamente le aporie del politico, «il labirinto del politico» come afferma Ricoeur, si deve perseguire il sogno – non impossibile – di combinare il gerarchico con il conviviale, o per dirla con Max Weber e Hannah Arendt, scrutare il nocciolo della questione democratica, nel tentativo di comporre la relazione verticale di dominio e la relazione orizzontale del vissuto condiviso.

Da qui anche le riflessioni di Habermas sull'agire comunicativo, sia in ambito etico che politico, o lo sforzo di Apel per fondare un'etica del discorso, tutti percorsi che si ricollegano, a monte, a un concetto di giustizia su basi etiche che è quello delineato da Antigone, e a valle a una nozione diversa di universalismo, che chiameremo in contesto o situato;³² ma tra monte e valle si apre la *polis* come spazio relazionale, l'*in-fra* che unisce e separa insieme, direi quel pensare ampio di cui parlava Kant, ripreso con acutezza e originalità ancora da Arendt: se il filosofo auspicava

³⁰ H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, trad. it., Torino 1999, p. 624.

³¹ È questa la proposta di M. FRICKER, in *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*, Cambridge 2000, p. 160. L'autrice parte da una critica molto determinata del post-modernismo, cioè delle ultime posizioni femministe che sono giunte a negare ogni validità ai concetti chiave del femminismo (sesso, genere, differenza), rendendo anche impervia una qualsiasi elaborazione sul piano epistemologico; per evitare radicalismi e incomprensioni ella individua l'errore del post-modernismo e la soluzione: l'errore consiste nel non aver distinto i due significati di ragione-autorità e ragione-autorevolezza, se la prima va rifiutata, per la sua rigidità che esclude ogni pluralismo, per la sua tendenza alla *reductio ad unum* (e ritornano le critiche 'classiche' formulate dal pensiero della differenza sessuale), la seconda può aiutare il pluralismo, senza sfociare nel relativismo (come avviene, secondo Fricker, nel pensiero post-moderno: «il nostro pluralismo promuove una pratica della ragione che permette a differenti prospettive di venire in primo piano non meramente allo scopo di conquistare espressione, ma allo scopo di contribuire alla continua pratica discorsiva e critica»). Su questo ultimo femminismo si veda l'analisi molto completa e acuta di F. RESTAINO, *Femminismo e filosofia: contro, fuori dentro*, in A. CAVARERO - F. RESTAINO (edd), *Le filosofie femministe*, Milano 2002, pp. 221-242.

³² Rinviamo al nostro *Antigone e la philia*, pp. 288 ss., in cui abbiamo trattato questo tema. Gli autori di riferimento, tra tanti, sono E. BALIBAR, *Ambiguous universalism*, in «Differences. Journal of Feminist Cultural Studies», 7 (1995), 1, pp. 47-74; R. ESPOSITO, *Categorie dell'impolitico*, Bologna 1988; G. MARRAMAO, *Passaggio ad Occidente*, Torino 2003; A.M. RIVERA, *Multiculturalismo e femminismo*, in «La società degli individui», 9 (2000), pp. 153-161.

un pensiero dal punto di vista altrui, Arendt, con forte esigenza pratica e politica aggiunge «essere e pensare con la mia propria identità dove io non sono»; non generica immedesimazione, né accattivante empatia, ma dal sé fare spazio all'altro, con la mia identità intraprendere il viaggio politico e pubblico verso ciò che non sono, accettando il cambiamento di me che ne deriverà.³³

Da quanto finora affermato derivano altri elementi da focalizzare all'interno di questa mappa concettuale: la *philia* infatti si traduce in un'etica relazionale, e quindi in una prassi del riconoscimento reciproco, del rispetto della dignità psicofisica degli esseri umani (uomini e donne) e animali:

«si tratta di riconoscere non una cittadinanza incompiuta per le donne, ma una pratica difficile di cittadinanza, perché si sta assumendo il compito non iscritto nei codici, di introdurre nella convivenza regolata della *polis*, vissuti, esperienze e valori che appartengono alla prassi privata femminile».³⁴

Si è detto come il percorso della cittadinanza si sia costituito progressivamente, mirando a un difficile equilibrio tra istanze della individualità e quelle della collettività: fin da Antigone questo è stato uno dei nodi aporetici più difficile da risolvere, in particolare il pensiero femminista è da sempre nella paradossale situazione, come ritiene Rosi Braidotti, di ricerca ed 'elaborazione collettiva' di una nuova definizione dell'individualità soggettiva di ciascuna, di un 'io' che rimbalza sullo sfondo di un 'noi' che lo legittima e lo sostiene, insomma di un singolare che è innestato nel collettivo.³⁵

Se la critica all'individualismo, considerato come erede del cartesianesimo, si è svolta con ampiezza da parte del pensiero femminista, a partire proprio dal rifiuto del soggetto cartesiano, quindi nel contesto del processo alla *ratio univoca*, al *logos* sistematico ecc., ne è derivata una più facile vicinanza con le tesi e i valori del comunitarismo, con i quali si avvertiva consonanza non solo in relazione alla concezione di soggetto sociale, con tutta la concretezza, contingenza e contestualità che questo comporta, ma si concordava altresì con «la promozione di pratiche e istituzioni che riaffermino e sviluppino gli aspetti comuni e di mutuo supporto della vita umana»,³⁶ con il richiamo a valori come solidarietà, fraternità o reciprocità.

³³ Arendt ancora da Kant assume una immagine significativa: «educare la propria immaginazione a visitare». Sono debitrice di questo spunto alle pagine di A. TARABORELLI, *Pensiero ampio e corporeità. Dal corpo come metafora al corpo come condizione*, in «Sofia», 3 (1997), pp. 26-29.

³⁴ M. FORCINA, *Una difficile cittadinanza in una politica indifferente*, in F. BREZZI - G. PROVIDENTI (edd), *Spostando mattoni a mani nude. Per pensare le differenze*, Roma 2003, pp. 27-38. Della stessa autrice si veda *Una cittadinanza di altro genere*, Roma 2003, con ricchissima bibliografia cui rinviamo.

³⁵ R. BRAIDOTTI, *Io vedo, nel tempo, una bambina*, in «DWF», 2 (1986), pp. 45-50.

³⁶ E. FRAZER - N. LACEY, *The politics of community*, New York - London 1993, p. 110, con estesa bibliografia; acuto il saggio di C. BOTTI, *Verso un'etica relazionale: il confronto tra femministe e comunitari*, in «Sofia», 1 (1996), pp. 7-20.

Più recentemente, tuttavia, si è colta l'angustia della contrapposizione, liberali-comunitaristi, e anche i rischi di certe soluzioni di questi ultimi³⁷ e pertanto la riflessione contemporanea, femminista e non, sta elaborando un'etica della relazionalità, a nostro parere di grande rilevanza, anche per uscire da quella opposizione di cui si è detto. Non possiamo approfondire come il tema meriterebbe, ma solo richiamare gli sparsi accenni già disseminati nelle nostre pagine precedenti in una proposta più coerente che rappresenti una conclusione.

Dire etica della relazionalità significa partire dalla dualità antropologica, presente in ogni individuo, che comporta tuttavia la necessaria apertura ai legami interpersonali (sia affettivi che pratici) senza annullare le differenze. Ormai le teorie psicoanalitiche, ma anche la filosofia, hanno mostrato l'irruzione dell'altro nello spazio dell'identico o del sé, hanno evidenziato come il soggetto fin dalle sue prime esperienze formi la propria identità e coscienza grazie a una rete di relazioni, di identificazione e di separazione, senza perdere tuttavia i 'confini' del suo esistere. Se il tema dell'esclusione e dell'inclusione delle donne nella città (ma anche 'degli schiavi e dei meteci') ha generato un complesso dibattito, come si è visto, se in qualche modo possiamo dire che la conquista della cittadinanza, pur essendo un dato non completamente acquisito, è un evento diffuso e rilevante, le soluzioni definitive tra una inclusione *tout court* e una presenza nella *polis* che sia portatrice di differenza non è stata ancora raggiunta ed è l'aporia del mondo in cui viviamo.

La proposta della *philia* come nuova modalità di vivere nella città sceglie la seconda prospettiva, ma è un itinerario ancora in corso.

Seguendo Antigone – nelle infinite interpretazioni e nel suo diverso affacciarsi sulla scena dei significati – possiamo affermare che con *philia* si aprono una molteplicità di sensi non completamente esplorati nel pensiero contemporaneo, ma intravisti, a sprazzi nel lungo cammino della speculazione; con Hannah Arendt sottolineiamo il valore politico dell'amicizia, valore che ci giunge da Aristotele – come si è detto – che parla della amicizia tra i cittadini come una delle condizioni di benessere della città.

Quali le istanze che la *philia*, non intesa come sentimento personale, rivolge alla politica? Quale allora la città in cui Antigone vuole entrare?

Innanzitutto Antigone superando i limiti dell'essentialismo ontologico della differenza sessuale, come nota Calloni, parla a nome di tutti gli offesi della terra e non solo del fratello insepolto, e chiede rapporti nuovi, più giusti ed equi fra gli individui nella città; nel suo atto si deve cogliere, paradossalmente, il commiato dalle strettoie dello *jus sanguinis*, e l'ingresso in una nuova idea di cittadinanza, cittadinanza negoziata, retta

³⁷ Caterina Botti, sulla scia del libro di Frazer e Lacey citato, passa in rassegna tali rischi con chiarezza: una soggettività altamente frammentaria, senza unità, prodotta delle circostanze e condizionata dalla società e dalla cultura in cui viene a nascere; scarsa considerazione della complessità delle nostre società, da cui segue una insufficiente coscienza e potenzialità critica nei confronti di quelle. Cfr. C. BOTTI, *Verso un'etica relazionale*, pp. 16 e 17.

da rapporti flessibili e malleabili, non edificata su identità etniche rigide, ma interculturale;³⁸ non solo, ma è cittadinanza che intreccia nel suo fondamento una giustizia che si richiama sia a principi morali universali, quali pretese di validità, sia a un'etica, come riconoscimento dell'irriducibile dignità del singolo.

Etienne Balibar offre suggestioni interessanti al riguardo: dopo aver ricordato la necessità di abbandonare un'idea astratta di cittadinanza, ma anche di uscire da alternative anguste come universalismo/particolarismo, liberalismo/egualitarismo, repubblicanesimo/comunitarismo, Balibar sottolinea come «la cittadinanza sia una nozione complessa, che si definisce e si costruisce sempre a *molteplici livelli, in contesti molteplici* secondo differenti articolazioni».³⁹ Tratteggia, pertanto, due vie filosofiche da percorrere: quella che chiama 'la cittadinanza come prodotto di una storia e di una politica', e l'idea di 'comunità di destino', con forte rilievo della casualità del nostro essere gettati in un contesto piuttosto che in un altro, con significativa vicinanza con Ricoeur, che a sua volta afferma che la nostra nascita è «una casualità che diventa destino».

Da qui deriva tuttavia l'accento sulla cittadinanza attiva del cittadino/a sia nel rapporto con sé (la virtù aristotelica), sia nel rapporto con gli altri (solidarietà, cooperazione, riconoscimento), ed emerge il rilievo della cittadinanza come processo e come pratica, di cui il pensiero femminista ha fornito molte e significative esemplificazioni, disegnando una sfera pubblica come zona in cui si intrecciano diritti, passioni e interessi sociali.

Antigone si iscrive, come afferma giustamente David-Jougneau, in un percorso di riconoscimento, e il termine francese, *reconnaissance*, meglio esprime i vari significati del termine, ricognizione e rivalutazione, riconoscere ed essere riconosciuto:

«la voce della dissidenza, inaugurata da Antigone non è voce arcaica o finita, espressione di un dissenso sociale, rimane lo scenario regolatore nel cuore delle società moderne».⁴⁰

Antigone quale manifestazione sia della difesa istituzionale dei diritti, ma anche della *poiesis*, creazione o invenzione di modi altri per opporsi a un ordine dominante ingiusto. E ancora Arendt invita ad aprire la strada alla 'poesia', nel senso ampio del termine, in quanto potenzialità umana, attenta alla sua irruzione nell'essere umano, che si manifesta nell'agire compiuto – e non nel rinchiudersi nell'interiorità – da cui deriveranno cambiamenti nel vivere di ognuno/a.

³⁸ «La parentela e dunque il *legame sociale* potranno avvenire solo sulla base dei diritti umani e di forme di *cittadinanza negoziata*, anche perché viviamo ormai simultaneamente in differenziati 'circoli di cittadinanza' che possono interagire positivamente come 'multiple identità collettive, in quanto non più basate sul diritto di sangue»; M. CALLONI, *Ri-fondare la città(dinanza)*, p. 54.

³⁹ E. BALIBAR, *Verso la cittadinanza imperfetta*, in M.P. FIMIANI (ed), *Philia*, pp. 307-316, in particolare p. 311; il filosofo fa riferimento al testo di H. VAN GUNSTEREN, *A Theory of Citizenship*, Boulder (CO) - Oxford 1998.

⁴⁰ M. DAVID-JOUGNEAU, *Antigone*, p. 145.

Philia, infine, come cifra di una relazione nuova tra cittadini, in cui avviene «il riconoscimento dell'altro che non sia all'insegna della rivalità, dell'inimicizia e della competizione ... ma come realtà interna e costitutiva dell'io», non rapporto di possesso, ma quale legame con l'altro in cui nessuno dei termini è annullato, bensì rispettato, perché compreso attraverso l'ottica della fiducia,

Philia, esperienza morale primaria, nella quale la comunicazione del soggetto con l'altro è essenziale, come molte pagine di Lévinas ci hanno mostrato.

A tale proposito se J.L. Nancy afferma che davanti agli scontri identitari e alle città straziate può esservi una nuova base ontologica nell'essere insieme senza divisioni, nell'essere /a/ molti che riconosca il radicale *singolare plurale* del nostro stesso esistere, Antigone non oppone la forza all'editto di Creonte (anche se violento e impietoso), non entra nella sua logica, ma si muove su un altro piano, cercando di affermare un diverso ordine di senso, e un'altra pratica che conquisti i cuori e le menti: *philia* come cammino differente sia da una azione politica violenta, anche nelle sue istituzioni, sia da un atteggiamento prepolitico, cioè di chiusura nel privato.