

Libertà desiderio corpo

Liberty, Desire, Body

SILVIA NICCOLAI

Università di Cagliari, Italia

Email: niccolai@unica.it

Abstract. Taking inspiration from I. Murdoch's idea of morality, the article considers two different ideas of liberty: one according to which liberty consists in the exercise of choice, and therefore it involves only the will, and one according to which liberty consists in the possibility of enriching the experience, and therefore it involves our symbolic capability. In the light of these conceptions the article discusses the ongoing debate on women's freedoms and the adoption, in this field, of the category of inalienable rights.

Keywords: freedom, choice, feminism, symbolic, inalienable rights.

Riassunto. Prendendo spunto dall'idea di moralità di I. Murdoch, l'articolo considera due diverse idee di libertà: una secondo la quale la libertà consiste nell'esercizio della scelta, e perciò coinvolge solo la volontà, e una secondo la quale la libertà consiste nella possibilità di arricchire l'esperienza, e coinvolge perciò la nostra capacità simbolica. Alla luce di queste concezioni viene ripercorso il dibattito circa le libertà delle donne sul proprio corpo e discussa la possibilità di adottare, in materia, la categoria dei diritti indisponibili.

Parole chiave: libertà, scelta, femminismo, simbolico, diritti inalienabili.

*Ringrazio Riccardo Fanciullacci e Valentina Calderai per le amichevoli conversazioni.

RIVISTA ITALIANA DI FILOSOFIA POLITICA 7 (2024): 45-64

ISSN 2785-3330 (print) | DOI: 10.36253/rifp-2779

© 2024 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

1. Se libertà è scegliere

In un saggio dedicato a Iris Murdoch Luisa Muraro, dopo aver richiamato “l’impegno filosofico di Murdoch per salvare la realtà del mondo reale contro il dominio crescente del senso dell’irrealtà (la *fantasy*, nel suo linguaggio)”, sottolinea che la pensatrice inglese “ha legato l’esperienza alla possibilità di diventare *un’esperienza più ricca di significato*”. Saggiungendo: “Ed in questa possibilità consiste il principio stesso della moralità, *diversamente da quanto sostenuto dalle teorie della libera scelta*”.¹

Intorno a queste due espressioni – arricchimento dell’esperienza, libera scelta – vorrei svolgere il tema di queste pagine, cominciando col chiedermi che cosa si intende, in questo contesto, per “teorie della libera scelta” e premettendo che la mia, che sfiorerà solo alcuni aspetti di un campo tanto complesso, intende essere solo una proposta di riflessione.

Nel passo citato, l’espressione “teorie della libera scelta” designa sicuramente, intanto, le teorie al cospetto delle quali Murdoch ragionava (in particolare ne *L’idea di perfezione*, del 1964, da cui citerò tra parentesi nel testo): il positivismo morale inglese, l’esistenzialismo francese, e più in generale una posizione del pensiero secondo cui l’attività morale consiste in una serie di successive deliberazioni o azioni, ossia scelte. Scelte, che non hanno altro motivo che l’esser state assunte dalla volontà, di volta in volta libera di determinarsi rispetto a un complesso di fatti neutrali, che la ragione si limita a descrivere. Presupponendo una volontà “vuota e solitaria” (321), questo tipo di concezioni morali connettono “il significato dell’azione con ciò che è pubblicamente osservabile” e comportano l’eliminazione “del sé sostanziale”, vale a dire della vita interiore – mera “ombra” dell’azione – cioè dell’individuo. Lo si capisce: siccome ha uno spessore “storico” e non solo “logico”, l’individualità non ha posto in spiegazioni oggettive dei fatti morali (334-335).

Ne risulta un’immagine “parcellizzata” dell’esperienza morale, esaurita in una serie di oggetti *finiti*, le scelte, con cui la volontà di volta in volta acquista *una* tra varie opzioni disponibili (corollario di ciò è che si è tanto più liberi, quante più opzioni sono acquistabili). Questa visione della moralità, in effetti, “potrebbe essere paragonata in tutto e per tutto all’andare per negozi. Entro in una condizione di libertà totalmente responsabile, valuto oggettivamente le caratteristiche della merce, scelgo” (306).

Scontenta di una simile visione, Murdoch rimette in campo sia la vita interiore, sia i concetti di amore e giustizia, di bontà e di bene, come aspirazioni e come orientamenti della vita morale, e lo fa per offrire di quest’ultima una rappresentazione *più realistica*. Quel che secondo lei non

¹ Muraro, *Schivata*, 418, mie le enfasi.

va, nel resoconto della vita morale offerto dalle teorie della libera scelta, è che, tutto giocato sull'“esteriorità e sull'assenza di interiorità”, questo modello è “inverosimile”: ad esso “manca qualcosa di vitale” (307), non corrisponde all'esperienza comune. Le persone comuni sanno che “la vita morale si svolge in maniera continua, non è qualcosa cui si stacca la spina fra una scelta morale esplicita e la successiva” (329).

Perché la filosofia dovrebbe dare un “resoconto realistico” dell'esperienza morale? Perché solo così, pensa Murdoch, essa assolve davvero al suo compito, che non è teorizzare *nonostante* l'esperienza comune e pertanto in modo *prescrittivo* rispetto ad essa, subordinandola a sé, ma è partire da quella per aiutarla a rendersi meglio conto di sé e del proprio valore. Quando, anche parlando una “neolingua” (312), il pensiero si distacca dall'esperienza, esso impoverisce quest'ultima anziché contribuire al suo arricchimento.

Per descrivere più realisticamente l'esperienza morale, Murdoch svolge l'esempio-racconto della suocera, M, che si interroga su come essere giusta verso la nuora, D, che ha in antipatia, e, facendolo, opera una trasformazione della sua visione *di sé e dell'altra*. Ne seguiranno, *forse*, cambiamenti nella condotta pratica di M, ma l'elemento trasformativo sta nell'essersi posta una domanda – come essere giusta “rispetto a”? – che attiene al bene; sicché, mentre *non fa* scelte esteriormente rilevabili, mentre *non compie* alcuna azione, tuttavia *M fa* qualcosa, *cambia* qualcosa. Chiedendosi se i propri giudizi sulla nuora dipendono dalla propria natura snob, dai propri pregiudizi o dalla propria mentalità ristretta, la donna svolge un'attività, e precisamente *l'attività morale*, in quanto ciò che “sta cercando di fare non è solo vedere D in modo accurato, ma anche giusto e amorevole” (318).

L'esempio, un capitolo piuttosto famoso della riflessione di Murdoch, ha diversi significati. Uno è che, per *agire moralmente*, non c'è bisogno di *agire* nel senso di compiere una *data* scelta, o azione. Infatti, l'atteggiamento di M cambia, ma non sarebbe possibile dire *a causa di quale esattamente* delle considerazioni che ha fatto né con quale preciso *effetto*. (Anche perché, verosimilmente, molto di questo cambiamento, per M, consisterà nel fatto che *si sentirà* in modo diverso, e probabilmente meglio, più contenta di sé, sicché, io ipotizzo, l'effetto del *suo* cambiamento potrebbe essere che, ritrovandosi una sera a cena, tutta la famiglia starà meglio, e ognuno capirà che ciò dipende da qualcosa di cambiato in M rispetto a D, senza saper dire però esattamente *che cosa o quando e perché*.) Se la vita morale non è, come vogliono le teorie della libera scelta, una serie di singole decisioni, è perché non è solo una scena esteriore in cui scorrono eventi di cui si possano individuare di volta in volta la causa e l'effetto *precisi*.

Un altro significato dell'esempio è che il bene, quando ci si pone il problema di vederlo (e questa è in effetti *una scelta*), offre un focus che riorienta i tanti particolari in cui ogni situazione singola si articola, e, suscitando attenzione nei confronti della realtà, verso la quale si tratta di essere giusti, rimette quest'ultima in campo. La realtà, entrando in gioco, da un lato *aiuta*: aiuta a uscire dalle fantasie e proiezioni con cui spesso, anziché la realtà, teniamo presente qualcosa d'altro, come un'immagine pregiudicata di noi stessi o del significato delle cose e dei comportamenti nostri e altrui. Dall'altro lato, e per ciò stesso, *cambia*: guadagna più senso, per cominciare.

Ciò cui la moralità tende, il bene, è infinito e indefinibile, ma l'aspirazione al bene ha una certa carica unificante, orientativa. In campo morale si può dunque rinunciare ad aspirazioni di coerenza sistematica, che falsificano l'esperienza, senza temere di cadere perciò in una casistica insensata (332).

2. La realtà e la vita morale sotto il segno della proprietà

È stato osservato che, nella riflessione di Murdoch, l'idea di realtà "passa dall'essere intesa come [...] ciò che è già a disposizione di un sapere riconosciuto (che sia la scienza o la tradizione dei padri), all'essere intesa come *qualcosa di cui si manca* e che si tratta di raggiungere con l'esercizio difficile dell'attenzione"².

In effetti, evidenziando che le teorie della libera scelta sono "irrealistiche" perché adottano una spiegazione tutta e solo causale dei fatti morali, il ragionamento di Murdoch fa affiorare, in quelle teorie, l'impronta di una lunga tradizione di pensiero, secondo cui di ogni prodotto materiale (l'azione) occorre trovare "la paternità" – nel senso non della responsabilità e della cura, che pure è un aspetto del "paterno", ma nel senso della consapevolezza teorica – il *progetto razionale*, cioè, che, da un lato, permetta di assegnare al prodotto una pura ascendenza nelle idee,³ e, dall'altro lato, attribuisca con precisione ogni effetto (la decisione) a una causa (il soggetto che l'ha presa)⁴.

² Fanciullacci, *Idea*, 13. Dello stesso A. v. anche *Il carattere*.

³ Sicché "tutto quello che c'è stato prima e al di qua della generazione ideale non interessa, anzi non si è nemmeno sicuri che qualcosa ci sia stato, tanto sembra particolare, casuale, umbratile". Così Muraro, *Mago*, 107, che conclude: "perché questo significa paternità nella nostra cultura, che la produzione ideale primeggia su quella materiale". Umbratile" ricorda la parola "ombra", con cui Murdoch designa lo stato di irrilevanza assegnato dalle teorie della libera scelta alla vita interiore.

⁴ C'è qui un parallelo tra l'idea di libertà in senso morale e quella in senso politico, che proviene dal contrattualismo moderno, il quale, imperniato su una nozione di individuo alquanto

Una ricostruzione del mondo morale che, sotto il nome di “auto-determinazione”, si preoccupa in realtà di garantire la “certezza della discendenza” (morale), di assegnare ogni azione al suo padre mentale, spiega la difficoltà di accettare “un’immagine più oscura, meno pienamente cosciente, e meno fermamente razionale delle dinamiche della personalità umana”, ma anche più ricca e realistica. Quella, appunto, che Murdoch, appoggiandosi all’esperienza comune, sostiene riabilitando la bontà come una forma di conoscenza, “non la conoscenza impersonale e scientifica [...] ma una percezione raffinata e onesta di quello che è davvero, un discernimento giusto e paziente di ciò che ci si trova di fronte” (330 e 334).

Si può dunque pensare che l’espressione teorie della libera scelta designi, oltre che un certo orientamento culturale della metà del secolo scorso, tutte le concezioni del libero arbitrio presupponenti “la neutralità dei fatti”, e cioè quelle formulate nella modernità, impoverite tanto del ruolo moderatore che il pensiero classico o “precritico” assegnava all’intelletto quale sede della virtù, cioè delle operazioni assiologiche, quanto (e le due cose andavano insieme) di una considerazione della realtà come *reale*, vale a dire come indipendente rispetto al soggetto, e che pertanto richiede considerazione, attenzione, perché ha sempre qualcosa da dire, offre qualche indicazione, a saper e volerla vedere. Il pensiero moderno, in effetti, ha cambiato tanto rispetto all’antico, non però la sua idea “paterna” dell’autodeterminazione, o della libertà *tout court*, che, congeniale all’affermazione “la realtà è ciò che penso che sia”, ancor meglio si presta a presiedere ai passi ulteriori, altamente decostruttivi, di quell’assunto (“la realtà è ciò che scelgo che sia”).⁵

Un orientamento proprietario, e preoccupato della certezza della paternità, è del resto alla base della problematica eterna che accompagna la libertà del volere: se la libertà è autonomia, se è non dipendenza, come si può considerare libera una volontà che si faccia orientare, *consigliare*, dall’intelletto o dalla ragione, o da qualche aspetto che sia proprio dei fatti di realtà, che si stanno considerando, o dal bene, o anche dall’utile, che quei fatti ci presentano? E non parliamo di una volontà che si faccia aiutare dalla parola altrui. Che possa essere “libera” è idea divenuta, con la svolta del moderno, inconcepibile.⁶

resistente a fare i conti col problema dell’origine, e vale a dire della nascita, sviluppò una concentrazione ossessiva sul problema della certezza della paternità (Ferrando, *Liberté*).

⁵ Nessuno può vederlo meglio di un tomista (le parole citate sono di Gilson, *Réalisme*, 131), ma è il motivo di ogni critica alla ragione moderna, o meglio ai suoi abusi.

⁶ Ci si accorge allora che tutti gli “antipaternalisti” (in tema Pazé, *Liberté*, 170) che rivendicano la libertà della scelta, difendono un ideale *paterno*, nel senso detto in precedenza nel testo.

3. Saper vedere

Murdoch suggerisce che è proprio l'ideale di essere "padroni di sé" ad aver condotto le teorie morali a oscillare tra "un'immagine di totale libertà e una immagine di totale determinismo" (328). Nella lotta tra le due alternative, astratte, è andata perduta la consapevolezza – è un sapere che possiamo ricavare osservando noi stessi e la nostra esperienza – che, in concreto, "l'esercizio della libertà è un *compito* che viene svolto a piccoli passi e continuamente" (329) e *non da soli*.

L'esercizio della libertà, anziché esaurirsi di volta in volta in una singola decisione, è un compito *infinito* perché infinita ed elusiva è la realtà, rispetto alla quale ci poniamo il problema di agire, e lo è il bene, che è "comprensione del reale e dell'individuale, e allora il bene condivide il carattere infinito ed elusivo della realtà" (*ibid.*). Se le parole con cui designiamo beni morali sono sempre le stesse (coraggio, ad esempio, o bene) esse acquistano nel tempo e nell'esperienza personale significati diversi. I concetti morali non sono definizioni che si imparano una volta per tutte per riprodurli o applicarli in maniera esecutiva: sono "qualcosa che può essere appreso all'infinito", e pertanto "non ha una dimensione interamente e solo convenzionale" (*ibid.*).

E questo ci ricorda che, nell'esercizio della libertà, nella vita morale, *non siamo soli*. Se le idee morali non sono confinate dentro di noi, in una sfera ineffabile, né sono pietrificate in "definizioni pubbliche" oggettivanti, è perché vivono nel linguaggio, e pertanto nello scambio. "L'uso delle parole da parte di persone riunite intorno a un oggetto comune è un'attività umana di importanza fondamentale", osserva Murdoch (325). E ricorre all'esempio del critico d'arte che parla a un gruppo di amanti dell'arte, fa cioè il caso di qualcuno che *sa di più* e parla a persone le quali, riguardo all'oggetto del discorso, sanno *già qualcosa*. Contesti di questo tipo sono "significativi per la nostra capacità di andare verso il 'vedere di più', il 'vedere quello che vede lui'". Né Murdoch ignora che una parola "saggia" può cambiare tanto, in chi la sente (*ibid.*).

La libertà morale non si gioca tra il tutto e il niente, e non è solo volontà deliberata, che ha il suo rovescio nel comando subito, perché, esercitandosi intorno alla realtà, che condividiamo, è una conoscenza, una competenza, un sapere, che si possono accrescere in quanto già li possediamo e non finiscono mai di accrescersi. Tenendo presente che *tutti* sanno già qualcosa del bene, o del giusto, e che d'altronde si tratta di beni *infiniti* (ce ne è per tutti, in un certo senso) è possibile *sia* pensare, e finalmente in modo serio, che nessuno detiene il bene, il giusto, la verità; *sia* riconoscere che chi ha un di più, e lo porge con la sua parola, il suo consiglio, il suo esempio, non schiaccia gli altri né li pone in una posizione passiva e

determinata, ma offre una *mediazione* che, per gli altri, è un'opportunità di accrescimento della *propria* libertà, del *proprio* orientamento morale.

Si comprende, su queste basi, come sia diversa la nozione di indipendenza che Murdoch delinea, rispetto a quella propugnata dalle teorie della libera scelta, e il perché di questa differenza. Per quelle, l'indipendenza si risolve nell'esercizio di "una volontà vuota e solitaria, una libertà di volare 'a dispetto dei fatti'; invece, "l'indipendenza di M si basa sulla sua mente che vede e conosce" (321).

Nel primo caso, la volontà compie liberamente un'opera di assegnazione di senso ai 'fatti', perché i fatti, siccome sono privi di significato, non prescrivono niente. Nel secondo, recuperata contro la separazione tra essere e dover essere una certa componente "normativa" della realtà (come si esprime Murdoch), si agisce in modo veramente libero e giusto, quando, avendo prestata la giusta attenzione, non si ha scelta, ma semmai si "obbedisce' alla realtà" (331).⁷

4. Privatizzazioni e espropriazioni

Oggi l'espressione libera scelta significa ancora quel che a Murdoch pareva insoddisfacente, e cioè che la volontà, o meglio la scelta, *coincide con il bene* e pertanto la scelta in quanto tale è l'unico valore da difendere, non solo in campo morale, ma anche in quello giuridico e politico.

Nella filosofia del diritto e politica qualche volta sono designate come teorie della libera scelta le posizioni che fanno equivalere la libertà col potere di un individuo di prendere decisioni in ambiti che, come il corpo, riguardano – asseritamente – solo quel dato individuo, il quale, si sostiene, è l'unico a conoscere il suo bene, e può sceglierlo in quanto lo conosce in maniera razionale ed oggettiva.

In qualche caso, queste teorie sono criticate non per l'idea di libertà che assumono, ma per non tenere abbastanza conto delle "condizioni" che sono necessarie affinché una scelta sia *davvero libera*. La critica si indirizza, allora, a un uso mistificato di un concetto di libertà (la libertà è scelta; la scelta

⁷ Murdoch si richiama qui a Simone Weil, ma, ed è ben noto, la convinzione che la realtà contenga una dimensione deontologica ha immensi addentellati nel pensiero classico, e nel pensiero giuridico in particolare, dove può considerarsi riflessa nell'uso del termine "regola", privo delle implicazioni volontaristiche di "norma". (In tema v. Niccolai, *Principi*.) Nella sua critica al dualismo tra fatti e valori, tra essere e dover essere, Murdoch perviene anche a sottolineare, acutamente, che a tal punto "la distinzione, liberazione o separazione [del valore dal fatto] appare lo strumento di una sorta di rivoluzione, di purificazione, di rinnovamento" da far sì che argomenti relativisti imperniati su quella distinzione sfocino in posizioni fortemente moralistiche (Ead., *Metaphysics*, 54-55). Quanto più la realtà è considerata assiologicamente muta tanto più appare riformabile *ab imis*.

è una decisione singola e del singolo; nella scelta consiste il bene) che in sé è valido, ed è anzi l'unico, ma che, quando adoperato allo scopo di sminuire l'importanza di un impegno delle istituzioni pubbliche per la garanzia di condizioni effettive di libertà, veicola un'ideologia "neoliberista".⁸ In altri casi, alle odierne teorie della libera scelta viene opposto più radicalmente che, propugnando una concezione proprietaria del corpo e irrelata dell'individuo, esse non considerano che le scelte individuali possono avere ricadute sugli altri (in altre parole la società) che spetta ai soggetti espressivi della collettività, come il legislatore, tutelare, limitando le libertà del singolo.⁹

Murdoch suggerisce che questi modelli, di cui è sintesi l'affermazione "io solo conosco il mio bene" sono *proprietary*, intanto, perché concepiscono il bene come un oggetto definito, delimitato, finito (di cui perciò si può essere proprietari, tagliandone ogni volta una fetta con la propria scelta), anziché come un compito infinito, che progredisce *in e con* ciascuno. Col che è anche dichiarata l'impossibilità, per ciascuno, di orientarlo, e farlo essere.

Ciò chiarisce intanto come sia possibile che le odierne teorie della libera scelta si affidino tanto ad un assunto che è evidentemente falso: esse postulano che ciascuno debba poter decidere sugli ambiti che riguardano solo il singolo, ma è facile confutare che *non ne esistono* (basti pensare alla scelta della morte dignitosa, che richiede, intanto, qualcun altro che la operi, e in ogni caso una legge che la autorizzi, e questo già da solo significa che la scelta individuale coinvolge tutti). Il fatto è che il postulato è solo apparente, e ben altro è quello effettivo. Ed è che *sempre* le scelte individuali riguardano solo il singolo, perché nell'ambito morale siamo isolati gli uni dagli altri, non c'è un'"idea di bene" cui tutti concorriamo.

Ne deriva che, a ben guardare, l'enfasi sulla libera scelta non sancisce il trionfo dell'individuale, ma la sua irrilevanza (312).

Le concezioni "privatizzate" della libertà sono anche espropriative, espropriano l'individuo di "qualcosa di peculiarmente suo" (318) che sta nel progresso interiore, con cui ciascuno, orientandosi *per sé* al bene e al giusto, contribuisce ad accrescere questi beni *oltre sé*. Riconoscere l'apporto individuale – piccolo, debole, eppure significativo – al bene, richiede di considerarlo come mai finito, non perimetrabile, né chiuso in una definizione o in una singola scelta.

Non a caso la modernità, in cui germinano le teorie della libera scelta, assegna il ruolo genetico della morale alla *società*, cioè a un soggetto impersonale, un potere, spodestando il ruolo che la *socialità*, intesa come

⁸ Facchi e Giolo, *Libera scelta*.

⁹ Pazé, *Libertà*. In questo scritto, come anche in quello di Facchi e Giolo, si v. anche i riferimenti al tema della "cattura" neoliberale delle idee che, circa la libertà femminile, sono emerse nel femminismo.

scambio sociale – le relazioni, gli scambi interpersonali, il confronto con altri – ha nell'alimentare l'autonomia delle singole persone, la capacità di ciascuno dare significato alle esperienze, in una parola la nostra libertà morale.¹⁰ In una moralità equiparata a una legge esteriore e già pronta e finita, da prendere o lasciare “per quel che ci riguarda”, non c'è modo per gli individui di concorrere al compito infinito di completamento della realtà, orientato dall'impegno di comprenderla al meglio (333).

Questo significa anche che, se le odierne teorie della libera scelta conducono a una riduzione proprietaria della libertà (quella decisione è “mia” perché la mia volontà ne è la causa), ciò avviene perché esse sottendono una concezione proprietaria *della realtà*, che, si afferma, giunge a ciascuno già definita, etichettata (a noi rimane solo preferire l'una o l'altra etichetta e comprare il prodotto), *finita*; e, questo, a partire dalla nostra più intima e personale realtà.

Un esempio? Penso alle definizioni “scientifiche” o anche “legislative” del nostro corpo, ossia del sesso, che sempre più spesso vengono proposte. Più il “sesso” viene definito (e definito, come oggi si tende a fare, come un *mero fatto* biologico su cui si applicano vari *costrutti sociali*) più diventa difficile *per me partirne*, per far della realtà del mio corpo qualcosa di significativo, di diverso, di nuovo, più giusto e più ricco, ed in un certo senso, *più mio* (cosa impossibile, del resto, se qualcuno ne stabilisce il significato per me, ed oltretutto il significato di un *mero fatto*, che per definizione, secondo date visuali, *non è* qualcosa di *interpretabile*, e quindi modificabile, col pensiero e col linguaggio).

Rivendicando l'*indisponibilità della realtà* Murdoch si oppone a questi esiti. Quell'elemento normativo, quel grado di *dover essere* che la realtà contiene, per effetto del quale non possiamo volere “liberamente a dispetto dei fatti” e che sta a noi ricercare “con attenzione”, garantisce anche che la realtà, in primo luogo la realtà singolare che ciascuno di noi è, non appartiene a nessuno, in quanto il senso e il valore della realtà, di ciò che ci accade, delle nostre esperienze, è sempre aperto a essere completato dall'apporto delle nostre azioni, delle nostre parole, e dalla giustizia che cerchiamo di rendere, in primo luogo, a noi stessi.

5. Se libertà è arricchire l'esperienza

È facile capire perché Luisa Muraro dia tanto pregio al fatto che Murdoch restituisce “all'esperienza la possibilità di *diventare più ricca di signi-*

¹⁰ “C'è un sacrificio all'origine della società che conosciamo, un sacrificio che si è ripetuto ad ogni tentativo di scindere e opporre la società politica e la natura vivente”: Ferrando, *Alla radice*, 169.

ficato". Su quella possibilità ha investito il pensiero del simbolico, per il quale il senso della politica delle donne è "fare di una condizione imposta l'occasione di una esistenza più grande".¹¹

La distanza dalle teorie della libera scelta non potrebbe essere maggiore. Qui si tratta di prendere atto che noi, gli esseri umani, non abbiamo scelta sulle cose più essenziali, a partire dal fatto di essere stati messi al mondo, di esistere. In queste condizioni, e al contrario di quel che sembra, affidare la libertà alla dimensione della scelta *limita molto* la libertà, rendendola dipendente, in un certo senso *determinata*, dai variabili criteri che definiscono più o meno largamente ciò che si può scegliere, e che *mai* rimediano alla realtà, inaggrabile, per cui noi non abbiamo scelto di trovarci a dover fare i conti con la vita.

In un tempo storico, lo stesso in cui Murdoch scriveva, in cui il tema della condizione femminile fioriva dappertutto, le pensatrici del simbolico hanno visto la via della libertà femminile in una possibilità: trasformare una condizione non scelta, *una necessità*, nella condizione della propria libertà, in modo da possedere, della propria libertà, le radici, la ragione, il senso, affinché essa *non sia dipendente* da quello che una data società in una data epoca ci consente di essere, scegliere, fare.¹²

Da questo punto di vista, si può certamente affermare che, ponendosi il problema della loro libertà in quanto donne, queste pensatrici hanno colto un punto essenziale, che però raramente è sottolineato quando ci si domanda quali sono le condizioni della libertà. Ed il punto è questo: se è vero che la libertà è "non dipendenza", lo è in primo luogo in senso simbolico, cioè come capacità di dare senso a sé e alla propria realtà. Chi dubita di esistere *per sé* difficilmente potrà godere di qualsivoglia indipendenza, e, pertanto, di qualsivoglia libertà.

Il punto, invero, poteva apparire inaggrabile forse solo a donne, perché chi nasce donna sa di essere un soggetto (un oggetto?) definito e ridefinito dall'ordine simbolico dominante ("dal sapere scientifico e dalla tradizione dei padri", si potrebbe dire), e così tanto definito e ridefinito, così tanto *a disposizione* di operazioni di assegnazione di senso e di valore effettuate da altri in funzione dei loro interessi, o della loro visione del

¹¹ Cigarini, *Politica*, 86. Il pensiero femminista italiano del simbolico si chiama così perché riscopre le risorse simboliche della lingua contro un uso meramente metaforico del linguaggio, strumento principe di ogni generalizzazione. Nel registro metaforico le parole (e tra queste: donna, madre, figlia), staccandosi dalle esperienze che designano, e dalle soggettività che le alimentano, diventano serializzabili, e pertanto utilizzabili come definizioni normative, ciò che va ai danni della capacità dell'esperienza soggettiva di significarsi in modo libero, e così acquistare indipendenza simbolica rispetto al già stabilito e al già definito. (Muraro, *Ordine*, p. 18; ma *amplius* Ead., *Maglia*).

¹² Anche il pensiero maschile conosce questa possibilità, non però come riscatto del proprio sesso, e cioè di sé, dall'inesistenza simbolica.

mondo, da esser portato a dubitare della propria autonomia e consistenza, cioè della propria realtà, che, in queste condizioni, “è qualcosa che manca e che si tratta di raggiungere”¹³.

Di qui le mosse, filosofiche e politiche, del pensiero del simbolico, interessato invece all'*esistenza* delle donne. E le mosse sono: *non dubitare, come donna, della propria realtà* né illudersi di poter far come se non ci fosse ma farsene forza per *tendere a rendere quella realtà più ricca*, più significativa, più “propria” (non dipendente da assegnazioni di senso ricevute) di come la si trova in partenza, e pertanto più libera e più giusta. “*Convertire la situazione data, in cui ci si trova in carne e ossa, in un principio di intelligenza del mondo e di sé*” e così dare “*la scossa al sistema di rapporti in cui si trova presi*”¹⁴. Il richiamo alla realtà non è un invito alla moderazione, è un invito alla trasformazione.

L'indipendenza simbolica, grazie alla quale “le donne esistono di per sé”¹⁵ e cioè nel possesso stabile delle ragioni del proprio essere al mondo, significa non lasciare né rimettere la propria esperienza, la propria realtà e il proprio senso, *a disposizione* di qualunque interpretazione ma lavorarvi direttamente, in prima persona, “a partire da sé”. Occorre allora da un lato disfare il carico di significati e di ruoli imposti, ma occorre anche, dall'altro lato, saper sostare prima che il lavoro della critica conduca alla “distruzione reale”¹⁶ per far sì che, invece, nel vuoto creato, il corpo “si faccia parola”¹⁷. Spogliato dai condizionamenti che lo rivestono, il corpo *resta una realtà* che fa vedere qualcosa, la dice: ogni donna è simile alla madre, proviene da un'altra simile a sé. La sofferenza di essere donna, le sudditanze che ciò si porta dietro, diventano spiegabili col fatto che in quell'origine, scritta nel corpo, c'è una forza, che la società però non riconosce, non nomina, e che è allora quasi impossibile, per una donna usare a proprio vantaggio. La realtà, tenuta in conto, *guardata*, dà un'indicazione: se le donne soffrono per essere svalutate in quanto donne, la scossa comincia dandosi valore l'un l'altra. Orientandosi verso un'“autorità femminile”, “materna”, cioè riconoscendo ad altre donne senso e valore, si può trovare la via per l'esistenza ricercata, più ricca, più significativa e più libera.

¹³ Con le parole di Fanciullacci, *Idea*, citato sopra a nota 2.

¹⁴ Muraro, *Maglia*, 80 e 91.

¹⁵ Muraro, *Non è da tutti*, p. 68.

¹⁶ Muraro, *Realtà*, 23. Occorre cioè disfare il significato *attribuito* all'essere donna dall'ordine simbolico dominante, senza pervenire alla conclusione che essere donna non ha significato (conclusione distruttiva che conferma l'inesistenza simbolica delle donne) e invece ripartire da quel “vuoto” verso un “pieno di esistenza” (*Catalogo*, 62).

¹⁷ *Non credere*, 51.

Il “naturalismo ingenuo” di Murdoch¹⁸, il suo appello a una filosofia capace di tornare “alle cose di cui siamo certi” (per farle diventare altro); il suo ripristino dell’amore come principio morale e politico; la sua idea di libertà come un compito infinito di render giustizia alla realtà e che tende al bene; la sua attenzione al simbolico, e cioè la sua coscienza che il linguaggio concorre a qualificare la realtà, hanno evidenti affinità con queste idee e queste pratiche; e altrettanta ne hanno le sue figure e i suoi esempi.

M è una figura dell’indipendenza simbolica, che sta appunto nell’autorizzarsi a dire “ciò che si vede e si conosce” in base alla propria esperienza; il gruppo di persone interessate all’arte, ciascuna delle quali, che di arte sa già qualcosa, “vede di più” grazie alla parola del critico, è un’immagine della pratica politica del simbolico, che punta sulla “giusta mediazione”. Attraverso la parola di un’altra, “che ti mette in rapporto con te medesima”¹⁹, diviene possibile interpretare la propria esperienza, scoprirvi qualche cosa di più, o di diverso, rispetto a quel che una vi vedeva da sola, senza che ciò implichi *smentire* quell’esperienza, considerarla incapace di fornire un sapere, un mero fatto.

Per questo, a una società che fa continuo appello alle donne perché rispondano a questo o quel bisogno sociale (e dunque *non favorisce* la loro libertà, ma semmai *stabilisce convenzionalmente e la indirizza* con questa o quella norma, diritto, istituzione) il pensiero del simbolico ha preferito la socialità femminile, la frequentazione delle altre, dove si prende l’abitudine a far riferimento e a dar valore alle parole e alle azioni di altre donne, e per questa via *alle proprie*²⁰.

Come nel caso dell’orientarsi al bene (che è una scelta, una presa di posizione, da cui poi scaturisce un’intera vita di libertà) anche qui c’è *una scelta* da fare: “c’è da fare una scelta tra identificare l’autorità simbolica con il potere costituito in quanto assicura (o promette di assicurare, come fa l’opposizione costituita) una qualche sintesi sociale o riconoscere questa autorità alla donna che ci ha messi al mondo, e che ci ha insegnato a parlare. Autorità che le spetta in forza di questa relazione, e che va tolta ai poteri costituiti i quali la usurpano”²¹.

Il resto viene, in un certo senso, da sé.

¹⁸ Che mette in discussione le asserzioni tipicamente moderne secondo le quali l’esperienza soggettiva non è veicolo di verità e di scientificità, e propone ripensamenti sia riguardo al significato del termine “verità”, sia riguardo alla capacità della “scientificità” oggettivante di esaurire e misurare il vero.

¹⁹ *Non credere*, 55.

²⁰ “La differenza sessuale non consiste in questo o quel contenuto, ma nei riferimenti e nei rapporti in cui si inscrive l’esistenza” (*Non credere*, 18).

²¹ Muraro, *Ordine*, 127.

Il pensiero del simbolico, mettendosi al servizio dell'esperienza, ha guardato ai comportamenti spontanei, alle esperienze vissute, agli scacchi e ai punti di forza, per individuare ciò su cui ciascuna, a partire dalla sua realtà, può fare leva per realizzare il suo desiderio di esistenza.

Che cos'è il desiderio, dopo tutto? Una "potenza umana produttiva"²² (certo non in termini aziendalistici): amore, potrebbe dire Murdoch. Non importa se, poi, sul piano esteriore, la libertà che viene così sprigionata non sarà esprimibile in un *preciso* risultato di cui si possa assegnare la paternità, che cioè possa essere fatto risalire con determinazione causale *precisamente* a una data scelta, decisione, azione. Ha valore anzi il contrario, e cioè che il desiderio di libertà, all'incontro con la realtà, continui a aprire strade, in modo infinito (direbbe Murdoch).

6. Un possesso sicuro

Sapendo che "non c'è esperienza senza parole e le parole capaci di arricchire la nostra esperienza ci fanno vedere quello che non vedevamo, e ci fanno essere quello che non eravamo"²³, le pensatrici del simbolico, con atteggiamento più alchemico che "scientifico", hanno investito sulla convinzione, molto antica e tutta umana, per quanto svalutata da una certa razionalità, che il desiderio di libertà non è affatto estraneo al prodigio del suo avvenire. Il simbolico può agire *materialmente*²⁴: le operazioni con cui diamo nome e senso all'esperienza partono dalla realtà e sulla realtà hanno effetti.

Per far diventare (sempre più) *reale* un'esperienza femminile libera, che siccome non è prevista nell'ordine simbolico non ha nomi, il primo passo è *nominarla*. Farlo, ha richiesto di concedersi il lusso di adottare molte parole *note*, con sovrano disinteresse verso il loro significato codificato, per risignificarle e investirene la potenza *nel senso* della libertà femminile. La parola "materno", irrinunciabile per la sua potenza, benché sovraccaricata di significati nemici della libertà femminile, diventando il nome del rapporto originario e intertemporale di ogni donna con le sue simili emancipa il corpo femminile (e cioè ogni donna) dal confinamento in una materialità senza trascendenza.

²² Muraro, *Mago*, 46: la razionalità, come la scienza, è più spesso preoccupata di fissare i limiti del possibile; il desiderio tiene aperta la porta allo straordinario.

²³ Muraro, *Schivata*, 420.

²⁴ Muraro, *Mago*, 40, che si potrebbe mettere a raffronto, oggi, con la lettura che Ferrando, *Alla radice*, 163 ss. dà degli studi dell'antropologa Annette Weiner, la quale ha saputo intendere il carattere simbolico e politico, e pertanto la capacità di operare nella realtà, di alcune pratiche magico-religiose femminili.

La parola “mercato” dice meglio di ogni altra che l’esistenza simbolica si guadagna portandosi nello scambio sociale, mobile e aperto²⁵. In molti testi del femminismo del simbolico l’operazione fondamentale per la libertà della soggettività femminile è espressa con termini economici: è *disinvestimento* dall’ordine simbolico dominante e *investimento* in quello materno²⁶. La parola “contratto”, dilatata in contrattazione, o anche in negoziazione, è addirittura protagonista²⁷. *Contrattare* richiede accortezza, realismo, l’aver in mente un obiettivo a cui tendere (un desiderio), e non fa più paura, quando al contratto non si arriva da sole, ma forti della propria collocazione simbolica, e allora non si è per definizione davanti a un contraente più potente, né disposte a darsi per scontate, ad accettare il prezzo che ci viene imposto, accondiscendenti, remissive. E *contrattare* ricorda anche che, se la libertà è un arricchimento, nessuno la *regala*, va invece “negoziata” di volta in volta nelle condizioni date (affinché non resti una *fantasy*, direbbe Murdoch).

Tra le parole riprese e rigiocate non vi è però la parola “proprietà”, mentre vi è “possesso”, con cui si trova designato ciò che l’indipendenza simbolica, garantita “dalla frequentazione delle proprie simili” fa conseguire: appunto un possesso “stabile”, “sicuro”, e che dà “vigore”²⁸ delle ragioni e del valore del proprio esistere.

Da parte di un pensiero che non disdegna di parlare di mercato, di contratti, di investimenti e di guadagni, e tanto meno di individuo (sulle cui risorse investe invece molto)²⁹ il non uso della parola proprietà non si spiega certo per motivi ideologici, cioè perché designa un istituto “egoista”, ma per la sua inefficacia simbolica a dare il senso dell’indipendenza e della libertà (se si vuole, a darne un senso libero, arricchito, amplificato o anche rigenerato, o riaperto).

Ed in effetti, per quanto possa apparire paradossale il dirlo (la proprietà, e l’ho ricordato anche qui, è l’archetipo della libertà, per una lunga tradizione di pensiero) è vero che la proprietà consente di disporre di una

²⁵ Muraro, *Nodo*, 9.

²⁶ Sull’uso delle parole “investimento” e “disinvestimento” nel *Catalogo giallo* v. se vuoi Niccolai, *The Mothers of Us All*, spec. paragrafi 2.1. e 4.1.

²⁷ È l’espressione emblematica della politica del simbolico. Mi limito, a titolo di documentazione, a segnalarne le ricorrenze in Cigarini, *La politica*: 106, 111, 145, dove l’espressione, e la pratica, sono difese anche contro alcuni timori manifestati nei confronti di esse da “una parte cospicua della cosiddetta sinistra radicale e politica” (209). Per i presupposti filosofici Muraro, *Lordine*, 47.

²⁸ Cfr. *Non credere*, 17.

²⁹ Il femminismo del simbolico critica certamente l’individualismo, ma difende l’individualità, radice del desiderio di esistenza, sede dell’esperienza, misura della relazione. Ovvero, la soggettività pensante e senziente (Muraro, *Non è da tutti*, p. 35 ss.), il desiderio individuale di libertà e, in una parola, la singolarità, “irriducibile” (Cigarini, *La politica*, 149, 262).

cosa, *anche senza avere con essa un rapporto concreto*: ad esempio dandone ad altri il godimento effettivo (come avviene con l'usufrutto o l'affitto) o mettendola in tutto o in parte al servizio altrui (costituendo una servitù). Per questo, a differenza del possesso, la proprietà è *anche* uno stato giuridico *alienabile*, sia nel senso che la si può cedere ad altri, sia nel senso che vi si possono costituire sopra diritti altrui. Vale a dire, la proprietà è uno stato che si produce in capo a un soggetto, ma rispetto al quale il soggetto, che è titolare della proprietà, è fungibile. Alienabile, del resto è ogni esperienza, come ogni sapere, che si suppone *separabile* dal soggetto che la produce; *inalienabile* è ciò che non si può separare da chi lo produce.³⁰

Ricorrendo alla parola possesso anziché alla parola proprietà per dire le condizioni della libertà femminile, ed invero della libertà in generale (essere nel *possesso* della propria ragione di esistere), il pensiero del simbolico esprime il punto base della sua posizione: la libertà femminile non è un bene "disponibile" ma è invece "indisponibile" (ed è anche questa ripresa di un linguaggio giuridico-economico, e vi tornerò subito), perché non esiste *senza* il suo soggetto, che la esercita, la svolge, se ne fa carico, la cura, che se la prende come compito, che mentre vi *tende continuamente* la orienta (direbbe Murdoch).

È grazie a questo possesso, costantemente esercitato e orientato da ciascuna, che la libertà femminile *si rende* indisponibile. Indisponibile prima di tutto in senso simbolico, e cioè ad assegnazioni di senso, all'attribuzione di compiti e di finalità, in vista di utilità e di vantaggi, che riportino ogni donna ad esistere, anziché "per sé", nell'interesse di altri, come potrebbe accadere alla *proprietaria assente* di un bene rilasciato all'effettivo godimento di altri.

7. Il disponibile

Nell'odierno discorso pubblico molto spesso la libertà delle donne è espressa in termini di proprietà, e pertanto di potere di disposizione (o di scelta) in particolare sul proprio corpo, e, questo, di solito allo scopo di sostenere l'introduzione di politiche che risponderebbero, ad un tempo, alle "conquiste del femminismo" e a qualche utile sociale. Ad esempio: non potrebbero le donne *mettere a disposizione* le loro capacità procreative per permettere ad altri di avere figli? Questo approdo del femminismo, che ha lottato per liberare le donne dagli stereotipi, e tipicamente dallo "stereotipo materno" e farle diventare padrone del proprio corpo, permetterebbe anche di soddisfare nuove esigenze sociali.

³⁰ Muraro, *Mago*, 51.

Oppure: perché non dovrebbero le donne poter fare impresa della loro sessualità? Anche questo sarebbe, ad un tempo, un trionfo del femminismo, che ha significato emancipare le donne da un uso subalterno della loro sessualità, e un vantaggio sociale, fosse solo il “decoro” delle strade pubbliche.³¹

Qualche volta il potere delle donne di disposizione del loro corpo fa da volano a una piegatura “neoliberista” dell’ordine sociale e giuridico³², ma può accadere anche l’opposto: lo dimostra il tema della maternità surrogata “solidale”. La soluzione pretende di adattare la maternità surrogata – che, regolata dal libero prezzo di mercato, è privilegio di pochi – all’ordine di idee proprio di una Costituzione sociale come la nostra: garantendo un accesso a prezzo politico al corpo femminile fecondo³³, la conseguita libertà delle donne di disporre del loro corpo può essere regolamentata dalla legge per garantire a tutti, in purissima chiave di eguaglianza sostanziale, il godimento di (asseriti) diritti fondamentali, come quello di diventare genitori.

L’appello alla libera scelta delle donne sul *proprio* corpo nell’utile *altrui*, a vantaggio del progresso sociale, è dunque funzionalmente neutro. Ciò significa che in questi casi la libertà femminile è trattata come *un fatto*, disponibile a ogni interpretazione, pieghevole a dire e far dire qualsiasi cosa, quale è del resto, per le teorie della libera scelta, tutta la realtà: se il soggetto decidente ne dispone in modo proprietario, è perché essa è simbolicamente inerte, inanimata (Murdoch ci insegna). *Chi è*, allora, il vero proprietario di una simile libertà femminile? Non le donne, evidentemente – per quanto questo sia ciò che si vuol far credere – ma chi decide su o mediante le donne, parlando di loro e definendo (con una o altra etichetta) in cosa consistono le loro “conquiste”, cioè il femminismo.

Ed infatti *non è* la libertà di scelta delle donne ciò che davvero viene propalato in questi casi.

Ai teorici di ogni tempo dell’autodeterminazione non si può negare di aver tenuto ben presente una cosa, e cioè che *se una decisione è presa per causa di qualcos’altro non è libera*. L’unione canonica tra l’appello alla

³¹ Grazie al ritorno delle “case chiuse”. Gli esempi potrebbero continuare: non è forse femminista garantire alle donne indipendenza economica? Dunque, una politica pubblica che attinga alle donne come risorse, onde accrescere la produttività, sarebbe oggettivamente femminista. Per la critica: Olivito, *Non è uguaglianza*, 94; Jourdan, *Indipendenza*. È appena il caso di spiegare che, nel testo, utilizzo la parola “decoro” quale espressione correntemente adottata nella legislazione e che giustifica, tra altro, le ordinanze dei sindaci volte a espellere da alcune aree della città attività quali la prostituzione.

³² La direzione che più preoccupa Facchi e Giolo, *Libera scelta*, e anche, ma con diversità di impostazione e conclusioni, Pazé, *Libertà*.

³³ Il cd. “rimborso” assicurato alla madre surrogata “solidale” non è che un prezzo fisso, o calmierato, della prestazione.

libertà delle donne di decidere sul proprio corpo e l'esposizione di motivazioni che giustificano (anzi rendono quasi doveroso) l'esercizio da parte delle donne della loro capacità decisionale (e che possono andare dal realizzare l'altrui desiderio di genitorialità all'emancipare altre da stereotipi che ancora le incatenano)³⁴, ci avverte che in questi casi non è all'opera l'attribuzione *alle donne* della libera scelta (per quanto poca cosa sia), ma la riduzione *della libertà femminile all'oggetto* della libera scelta di altri: dei decisori politici (o dei fautori di certe decisioni) che "scelgono" il significato, unico, vero, definitivo, da dare a quella libertà e al femminismo, che l'avrebbe propugnata.

Solo così si spiega la possibilità di affermare che il femminismo è tutto risolvibile in una sola definizione-etichetta (il corpo è mio), che quella definizione ha un solo significato (le donne sono proprietarie del corpo quindi possono venderlo o affittarlo), che essere *davvero* femministe significa adottare ed eseguire quella definizione.

Il risultato dell'applicazione delle teorie della libera scelta alla libertà femminile è che, al compito infinito di provvedere alla propria libertà *vivendola*, compito aperto e di qualunque donna, si sostituisce, di quella libertà, una nozione *finita* in cui la soggettività di ogni singola donna non può più aggiungere, togliere, muovere niente, perché è stato reso oggetto di un potere di definizione (ed anche questo è potere simbolico) rispetto al quale l'opera della soggettività è ormai superflua, *spossessata*.³⁵

8. L'indisponibile

Ad una libertà femminile etichettata come diritto di disporre del proprio corpo molte si oppongono, e, tenendosi nell'orizzonte concettuale dei diritti, che è quello chiamato in causa dalle teorie della libera scelta, fanno spesso ricorso al contro-argomento dell'indisponibilità dei diritti fondamentali. Questo si può declinare in due modi: secondo una dottrina, l'indisponibilità designa una condizione in cui il titolare di un diritto non può disporne perché, qualora lo facesse, metterebbe a repentaglio l'effettivo godimento dello stesso diritto da parte di altri (l'esempio più tipico è il diritto alle ferie: se fosse disponibile, forse alcuni lavoratori vi rinuncerebbero in piena libertà, ma la maggior parte lo farebbe perché esposta al

³⁴ Sono gli argomenti classici in tema di maternità surrogata o di *sex work*: cfr. Pazé, *Libertà*, 83 ss.

³⁵ Sul pericolo che, chiamato a giustificazione di politiche pubbliche, il femminismo sia ridotto a una "congerie di fatti sociologici", di fatti adespoti e aperti a qualsiasi interpretazione, "privi di una propria efficacia simbolica" v. Muraro, *C'è altro*, 13.

ricatto padronale.)³⁶ Secondo altra dottrina, l'indisponibilità, nel caso specifico dei diritti delle donne nella maternità, è descrivibile come una condizione di immunità, un limite ai poteri pubblici e privati (è un'*immunitas* l'aborto, non un diritto ma la risultante dell'acquisita consapevolezza che imporre a una donna di condurre a termine una gravidanza, che non può accettare, "sarebbe porla in uno stato di soggezione").³⁷

L'idea di indisponibilità del pensiero del simbolico è diversa: come ho cercato di mostrare, qui la libertà femminile è *indisponibile* (e pertanto anche inalienabile) perché da una parte non è proprietà di nessuno e di nessuna, dall'altra *risulta dal* suo possesso continuamente esercitato da ciascuna (e allora non è preconstituita e pre-definibile). La libertà femminile è indisponibile e inalienabile in quanto libertà, perché la libertà (Murdoch ci ha aiutato a capirlo) non è un oggetto finito, ma un bene a cui tendere, e che si fa mentre la si vive, la si ricerca, la si desidera nella realtà, e per lo stesso motivo non è possibile concluderla in una definizione.

Ora, se non è un oggetto definito e definibile, la libertà non coincide nemmeno con questo o quel diritto, che, per quanto fondamentale, e per quanto indisponibile, è un oggetto definito, anzi amministrato da procedure e da istituzioni.

Tra l'indisponibilità in senso simbolico e quella in senso giuridico c'è dunque una sfera di intersezione (e questa sta nel rifiuto di stabilire un'equivalenza tra la sfera della libertà e quella della volontà, che è comune ad ambedue i punti di vista), ma non vi è coincidenza, e, tuttavia, se si fa attenzione al senso simbolico dell'indisponibilità *come il vero bene* cui si tende (direbbe Murdoch), con tutta la sua indefinibilità e la sua eccedenza, è facile vedere che difendere l'indisponibilità in senso giuridico è *di fatto* ogni volta un guadagno per l'indisponibilità in senso simbolico.

Dopotutto, *perché* la libertà femminile non è volontà, né il prodotto di alcuni diritti (e cioè una cosa variabile e relativa) né coincide con l'esecuzione di certi precetti? Non lo è perché la libertà, come idea e come realtà, è ben altro che una qualunque di queste cose. Per esempio, è "spregiudicatezza, è irriverenza, è passione; è la baldanza di chi non obbedisce che al suo desiderio, è la capacità di dire di no, di rinunciare ad andare d'ac-

³⁶ Analogamente: ammesso dunque, e non concesso, che una donna possa fare la surrogata *liberamente*, resta che autorizzare la surrogazione di maternità esporrebbe allo sfruttamento le più, e lo stesso per la prostituzione. Così Pazé, *Libertà*, 177, riprendendo la teoria dei diritti fondamentali di Ferrajoli. Per brevità considererò indisponibilità e inviolabilità termini equivalenti, benché in un certo ordine di idee non lo siano.

³⁷ E ciò che non può fare il legislatore, *assoggettare* il corpo femminile, tantomeno possono fare i privati, come avverrebbe invece autorizzando i contratti di surrogazione; così Calderai, *Ordine*, 499, riprendendo sia Hohfeld sia Muraro (l'aborto "non è un diritto di cui si gode ma un rimedio a qualcosa che la donna considera inaccettabile").

cordo, senza vedere in ciò una minaccia per l'amore. Anzi!" E soprattutto è *forza*: essere indisponibili significa non lasciarsi intimorire, "né sedurre, né addomesticare".³⁸

Più la si pratica – questa libertà – più se ne fa: così si arricchisce l'esperienza. E dove si prende questa forza, come se ne è sicure? "*L'inviolabilità una donna può acquistarla con una esistenza progettata da sé e garantita da una socialità femminile*" è stato ben detto una volta.³⁹

Oggi, socialità femminile c'è, ed è all'opera dappertutto, compresi i tanti luoghi della produzione del sapere, dove molte donne parlano con autorevolezza. Questo prendere parola – non necessariamente come femministe, tanto meno solo in luoghi femministi – è la conquista *infinita* del femminismo, ed è all'opera in tutte coloro che hanno la forza di opporsi alle eterne richieste che le donne si mettano a disposizione di questa o di quella scelta altrui e che, grazie alla loro forza, autorizzano altre a dissentire e fanno ogni volta "vedere di più".

Ed è questo il lavoro del simbolico; sicché, qualunque significato, all'interno dei nostri saperi specialistici, assegniamo alla parola "indisponibilità", ogni volta in cui la usiamo tutto il di più che essa significa *si fa vedere*.

Bibliografia

- Calderai, Valentina. "Ordine pubblico internazionale e *Drittwirkung* dei diritti dell'infanzia." *Riv. Dir. Civ.* (2022): 478-506.
- Catalogo giallo. Le madri di tutte noi.* (Dattiloscritto). Libreria delle donne di Milano, 1982.
- Cigarini, Lia. *La politica del desiderio* (1995). Nuova ed. a cura di Riccardo Fanciullacci e Stefania Ferrando. Napoli: Orthodes, 2022.
- Facchi, Alessandra e Orsetta Giolo. *Libera scelta e libera condizione.* Bologna: il Mulino, 2020.
- Fanciullacci, Riccardo. *Come l'idea di realtà opera nella vita morale.* Paper. (2014): 1-26.
- Fanciullacci, Riccardo. "Il carattere infinitamente elusivo della realtà. Iris Murdoch sul realismo come conquista." *Etica e Politica* (2023): 373-413.
- Ferrando, Stefania, *La liberté comme pratique de la différence.* Tesi dottorale, EHESS de Paris-Università di Padova, 2015.
- Fernando, Stefania. *Alla radice. Creare mediazioni, generare diritti.* In *Generazioni dei diritti e soggettività femminile*, 163-207. A cura di Alessandra Di Martino e Elisa Olivito. Napoli: Editoriale scientifica, 2022.

³⁸ Muraro, *C'è altro*, 14.

³⁹ *Non credere*, 18.

- Gilson, Étienne. *Il realismo, metodo della filosofia* (1935). Roma: Casa editrice Leonardo da Vinci, 2008.
- Jourdan, Clara. "Indipendenza e libertà." <https://www.libreriadelledonne.it/puntodivista/contributi/indipendenza-e-liberta/> (2023). Ultimo accesso: 12.12.2024
- Jourdan, Clara. *Ordine simbolico della madre* (1992). Roma: Editori Riuniti, 2a ed., 2002.
- Muraro, Luisa. *Giacomo Della Porta mago e scienziato*. Milano: Feltrinelli, 1978.
- Muraro, Luisa. *Maglia o uncinetto* (1981). Roma: Manifestolibri, rist. 1998.
- Muraro, Luisa. "C'è altro." *Via Dogana*, 48 (2000):13-14.
- Muraro, Luisa. "In realtà" In *Il pensiero dell'esperienza*, 19-27. A cura di Annarosa Buttarelli e Federica Giardini. Roma: Baldini Castoldi Dalai, 2008.
- Muraro, Luisa. *Non è da tutti*. Roma: Carocci, 2011.
- Muraro, Luisa. "La schivata: una introduzione a Iris Murdoch filosofa." In *Etica & Politica* (2014): 410-425
- Muraro, Luisa. "L'intricato nodo tra felicità e politica." <https://www.libreriadelledonne.it/puntodivista/lintricato-nodo-tra-felicita-e-politica/> (2011). Ultimo accesso: 12.12.2024.
- Murdoch, Iris. *Metaphysics as a Guide to Morals*. London: Penguin, 1992.
- Murdoch, Iris. "L'idea di perfezione." In Ead., *Esistenzialisti e mistici*, 301-335. Milano: Il Saggiatore, 2a ed., 2014.
- Niccolai, Silvia. *Principi del diritto principi della convivenza. Uno studio sulle regulae iuris*. Napoli: Editoriale Scientifica, 2022.
- Niccolai, Silvia. "The Mothers of Us All: Extracts, with Comments, from the 'Yellow Catalogue' Published by the Milan Women's Bookstore - Paper No. 2: From Novels to the Figures, Themes and Strategies for a Political Practice." *Law and Literature* 36 (2024): 339-382. <https://doi.org/10.1080/1535685X.2024.2327896>
- Non credere di avere dei diritti*. Libreria delle donne di Milano. Milano: Rosenberg&Sellier, 1987.
- Olivito, Elisa, "Non è uguaglianza quella che fa dell'uomo la mia misura," 87-110. In *Uguaglianza o differenza di genere?* A cura di Gaetano Azzariti. Napoli: Editoriale Scientifica, 2022.
- Pazé, Valentina, *Libertà in vendita. Il corpo tra scelta e mercato*. Milano: Boringhieri, 2022.