

DIOTIMA

L'IRRINUNCIABILE

Alla radice dei bisogni

Con saggi di: Chiara Zamboni, Wanda Tommasi,
Caterina Diotto, María-Milagros Rivera Garretas,
María Josefa Gil Mendoza, Anna Maria Piussi,
Antonietta Potente, Giovanna Borrello

INDICE

INTRODUZIONE <i>Chiara Zamboni</i>	7
EFFETTO NOTTE <i>Wanda Tommasi</i>	13
ORIENTARSI CON L'ECO <i>Caterina Diotto</i>	33
IL BISOGNO DI SENTIR PIACERE <i>María-Milagros Rivera Garretas</i>	51
NON TORNARE A DORMIRE <i>María Josefa Gil Mendoza</i>	63
QUANDO IL DESIDERIO SI TRASFORMA IN BISOGNO RADICALE <i>Anna Maria Piussi</i>	75
MI MANCA E BASTA <i>Antonietta Potente</i>	85
DAL BISOGNO-MANCANZA DELLE FORME POLITICHE DELLA SINISTRA AL BISOGNO COME "PIENEZZA D'ESSERE" DELLA POLITICA DELLE DONNE <i>Giovanna Borrello</i>	95

CATERINA DIOTTO

ORIENTARSI CON L'ECO

Che cos'è l'irrinunciabile? Che cosa è irrinunciabile per noi?

Se devo avanzare una definizione, direi che è ciò che nello stare al mondo dà corpo e sostanza alle linee portanti del senso delle cose per noi. Chi siamo, cosa facciamo del nostro tempo, quali valori, quali pratiche di vita seguiamo sono questioni a cui l'irrinunciabile risponde. Irrinunciabile è il nucleo del senso di ciò che ci circonda e di ciò che ci accade; un senso che è sempre in divenire insieme al movimento del reale, insieme all'esperienza.

Bisogni e desiderio trovano nell'irrinunciabile la propria fonte e il proprio orientamento, ma non solo in esso: sono infatti fortemente intrecciati alle contingenze storiche, politiche e culturali, e al nostro carattere. Quindi, se possiamo considerare l'irrinunciabile un po' come una stella polare del nostro agire, bisogni e desiderio rappresentano le navi che fanno vela fra le correnti su molteplici rotte.

Vorrei ringraziare Wanda Tommasi, che ha descritto con grande accuratezza il desiderio e i bisogni, le loro somiglianze e differenze, i loro intrecci. Questa mia riflessione si inserisce nella corrente da lei aperta, ma si concentra in particolare sui bisogni, lasciando da parte per il momento il desiderio. La questione su cui voglio riflettere è come orientarsi tra bisogni surrogati, cioè quei bisogni che rimangono rinchiusi entro i confini dell'io, e bisogni che sentiamo avere dell'essenziale. La mia proposta è di orientarci con l'eco.

I bisogni surrogati

Vorrei riprendere il discorso a partire dal concetto di "sentire" formulato da Chiara Zamboni nel suo ultimo libro *Sentire e scrivere la natura*. Desiderio e bisogni nascono infatti dal sentire del mondo.

Il "sentire" è interiore ed esteriore insieme, senza che vi sia uno sbarramento netto tra un piano e l'altro. Il "sentire" fa da ponte in quanto allude al lato inconscio della nostra relazione con il mondo. [...] Sentire è più del percepire. Succede quando si avverte che il fatto percepito è onirico e in divenire. Quando nel percepire insistono il passato e il presente avviato al futuro. Mi riferisco all'esperienza comune per la quale in questa erba secca dell'estate sentiamo l'odore dell'erba secca di altri luoghi e altri anni passati e che verranno. E quando la casa di oggi è anche la casa sconosciuta incontrata nei sogni.¹

Il sentire è un concetto caratterizzato dall'intersezione dei piani: non c'è suddivisione netta tra interno ed esterno, conscio e inconscio, reale e onirico. Allo stesso modo con le amiche di Diotima non vogliamo suddividere tra bisogni del corpo e bisogni dell'anima, tra un bisogno materiale e un desiderio simbolico. I piani si intrecciano: corpo e anima, materia e simbolico. Il sentire tuttavia non ci permette di distinguere tra bisogni che hanno dell'essenziale e bisogni surrogati perché è anteriore a essi, anteriore persino alla distinzione tra bisogni e desideri. Il sentire, per riprendere una bellissima espressione di Clarice Lispector, è vicino al cuore selvaggio dell'esperienza.

Bisogni e desiderio nascono quindi da qualcosa che non è proprio solo dell'io ma che si radica nella relazione tra l'io e il mondo. Hanno componenti storiche, ma anche componenti che storiche non sono, componenti che potremmo chiamare "trasversali" perché vi riconosciamo un ripetersi e un somigliarsi al di là di distanze culturali e temporali. Ci sono inoltre componenti che si legano a ciascuna e ciascuno di noi nella nostra particolarità. La differenza tra bisogni e desiderio descritta da Wanda Tommasi sta nel fatto che i bisogni hanno un oggetto e, di conseguenza, quando trovano quell'oggetto, si esauriscono. Possono sorgere di nuovo, come il bisogno di bere o di mangiare, ma sono caratterizzati dalla limitatezza. Al contrario, il desiderio non ha un oggetto ed è per questo che è infinito e mutevole. Il desiderio è lo slancio verso qualcosa che non possiamo nominare, che non possiamo *comprendere* (nel senso etimologico di *comprehensio*, "stringere tra le mani"), ma che ci orienta. Per usare una metafora, se il desiderio è come una corrente marina, costante

¹ Chiara Zamboni, *Sentire e scrivere la natura*, Mimesis, Milano-Udine 2020, p. 11.

e trasformativa, il bisogno è come un'onda che si infrange su una scogliera, per poi tornare a formarsi.

Concentriamoci quindi sui bisogni.

I bisogni hanno un oggetto. Questo li rende parte dell'ordine della necessità, mentre il desiderio appartiene alla libertà, perché non è diretto verso un oggetto specifico e concreto, ma è una spinta amorosa, un movimento interiore. L'ordine della necessità implica una cosa molto importante: i bisogni hanno forza cogente, una spinta verso la realizzazione molto più immediata e visibile rispetto alla spinta del desiderio. Come ha fatto notare Diana Sartori, questo carattere è stato spesso sfruttato nella Storia, parlando di "bisogno" per rafforzare gli obiettivi dei movimenti politici. Dire "Non lo desidero semplicemente, *ne ho bisogno*", crea una forza simbolica immediata e molto diversa dal parlare di "desiderio" che, ricondotto al solo ambito del soggettivo, è spesso svalutato come espressione egoistica e arbitraria. La forza della narrazione del bisogno ha smosso rivoluzioni e movimenti di liberazione. Non solo, è un'energia di massa, di contro alla spinta del desiderio che resta legato alle soggettività senza creare "noi" fusionali. La forza del bisogno è un'energia potente, veloce e molto visibile – che quindi influenza maggiormente il simbolico nel breve periodo rispetto ai movimenti lenti della cultura –, ma che, al tempo stesso, si ammansisce facilmente appena le viene offerto un oggetto di soddisfazione. Il potere ne è sempre stato ghiotto, anche perché per molti versi è facile da manipolare: è quel tipo di energia che si cavalca ad esempio durante una campagna elettorale per attirare a sé il consenso e poi, una volta al potere, sopire gli animi con qualche concessione spicciola.

La questione dei bisogni si fa problematica a proposito di quei bisogni che vengono *surrogati*. Per parlare di bisogni surrogati bisogna fare alcune considerazioni. Innanzitutto, le società in cui viviamo plasmano i nostri desideri e bisogni secondo cornici culturali, simboliche e politiche, ma allo stesso tempo anche noi stesse e noi stessi partecipiamo alla creazione di forme simboliche del desiderare e dell'avere bisogno in quanto soggetti storici, culturali e politici. È un movimento duplice. Tuttavia avvengono in questo flusso di interrelazione modifiche più drastiche di altre, spostamenti volontari e interessati, riformulazioni politiche. Sapere quando la coerenza del bisogno viene sfruttata in modo strumentale, spostandolo verso un oggetto che non era il suo obiettivo iniziale (o non solo quello) signi-

fica riconoscere quando viene preso un moto del sentire e trasformato in qualcosa di diverso. Uno spostamento a cui solitamente si accompagna una narrazione il cui scopo è oscurare e cancellare la trasformazione per mantenerne inalterata la forza simbolica. Interrompere quella narrazione permette infatti di osservare ciò che si trova alla sua radice, verso quale direzione questa forza era originariamente orientata, e poter così riaprire la portata politica originale del bisogno.

Quando ai nostri bisogni viene presentato un oggetto surrogato che in qualche modo è legato all'oggetto originale (ne rappresenta una parte, o c'è una parentela), noi *sentiamo* una forma di soddisfazione. Facciamo quindi fatica ad accorgerci che il nostro bisogno era un altro, o che non si limitava a quel particolare oggetto. Facciamo fatica a sentire la narrazione politica come dissonante. Prendiamo un esempio: torniamo al dibattito dai toni accesi che si era aperto su bar e ristoranti alla fine del primo confinamento pandemico (2020). Nella narrazione che circondava il dibattito politico il bisogno di relazione e condivisione era stato fatto confluire sul piano economico, come se solo in bar e ristoranti potesse trovare soddisfazione. Questo, in parte, era vero: bar e ristoranti sono luoghi di socializzazione e incontro. Ma non sono gli *unici* luoghi. Come conseguenza, andare al bar si era trasformato in un diritto inalienabile, una misura della libertà interpretata attraverso la lente del commercio e della crescita economica. La forza del bisogno è stata quindi cavalcata politicamente in diversi modi. Il più evidente è stato quello di sollevare un fronte di opposizione fittizio che rassicurasse un certo elettorato sulla presenza di una forte "identità" diversa da quella del governo, atta a raccogliere tutti i disagi e i malcontenti, in realtà per sfruttarli come acquisizione di potere in relazione al consenso. Più profondamente, la trasformazione di istanze sociali in istanze economiche fa parte di un processo politico del sistema capitalista che riassorbe le spinte centrifughe – ciò che di suo ci porterebbe lontano dal capitalismo – ritraducendole nei propri termini, e cioè in chiave libertaria, economica e di "crescita" (PIL).

La distanza tra quel bisogno iniziale e la sua interpretazione socio-economica è piuttosto ampia, ed è una distanza che ha un significato politico, *in primis* quello di non essere uno spostamento *naturale*, nel senso di qualcosa che avviene "da sé". Dunque la questione della distinzione tra bisogni che hanno e mantengono un rapporto con l'essenziale – con l'irrinunciabi-

le – anche nella loro soddisfazione e quei bisogni che vengono surrogati verso altre o più particolari soddisfazioni è prima di tutto una questione politica. Come distinguere tra bisogni fedeli all'irrinunciabile e bisogni surrogati?

Per rispondere a questa domanda il percorso che voglio proporre impone di fare un passo indietro e imboccare un sentiero che coinvolge i concetti di permeabilità, di soggettività e relazione, e il nostro rapporto con il contesto più grande in cui siamo immersi: l'ambiente, la Terra, la natura.

Permeabilità e scissione

Vorrei cominciare dalla permeabilità. Se c'è una cosa che la pandemia ci ha fatto toccare con mano, nel modo più traumatico, è la consapevolezza di quanto siamo permeabili. Ciascuno e ciascuna di noi è molto più vicino agli altri di quanto non credessimo. Basta meno di un metro per condividere il respiro, e con esso virus e batteri. Basta una sola persona in una stanza per infettarne una decina. Basta un volo e pochi giorni di tempo per trasportare un virus da una parte all'altra del mondo. Tutto questo ha fatto paura. Non solo per il rischio della malattia ma in modo più profondo e radicale, perché ha scosso il nostro sentire atavico di essere separati dal mondo. Quel sentire che si guadagna nella prima infanzia quando ci separiamo gradualmente dalla fusione con la madre e dal mondo, costruendo un'identità fisica e mentale separata. La permeabilità a cui la pandemia ci ha bruscamente ricondotto ha scosso le radici del nostro immaginario e del nostro inconscio, toccando quelle che Freud chiama "angosce primarie" o "automatiche"². Il timore della contaminazione risvegliato dal virus si è per molti e molte collegato all'angoscia provocata dalla sensazione dell'impossibilità di controllare o impedire il flusso delle cose tra noi e l'ambiente, generando uno shock.

Se la permeabilità è stata, ed è tutt'ora, un'esperienza scioccante, voglio però guardarla nella sua interezza e riconoscerne altri aspetti. È vero infatti che la mancata perdita della fusionalità con l'ambiente

² Cfr. Sigmund Freud, *Inibizione, sintomo, angoscia* (1925), a cura di Mario Rossi, Bollati Boringhieri, Torino 1988. A partire da una conversazione con Cristina Faccincani.

e gli altri nell'infanzia è una causa di disagio mentale, e quindi la differenza tra noi e il mondo *ci è necessaria*. Tuttavia la cultura occidentale ha spinto questa differenza al suo estremo, fino a staccarci e opporci agli altri e a ciò che ci circonda, per mania di controllo e, in certi casi, vero e proprio delirio di onnipotenza. Voglio nominare alcuni momenti della storia del pensiero occidentale in cui questa separazione e opposizione si è fatta radicale, per circoscrivere il fenomeno. Non è infatti sempre stato così, non è indispensabile pensarci diametralmente opposti al mondo, ma è culturale e storicamente determinato³. Riconoscerne i caratteri storici permette di separarne i fili dal tessuto simbolico in cui siamo immersi e immerse.

Il concetto occidentale di soggettività umana non comincia il suo percorso di separazione dal mondo e dalle relazioni con gli altri con i primi concetti della filosofia, anzi. Il *Lògos* deriva la sua radice da *legein*, che significa legare insieme, collegare, ma anche tessere. Così ogni disciplina che mantiene "logos" nel proprio nome (come la biologia, la psicologia, la geologia, ecc.) possiede alla sua radice culturale ed etimologica la ricerca come studio delle relazioni tra gli elementi di un determinato campo. La tensione del logos greco è verso le cosiddette cause finali: la conoscenza dell'essere delle cose nella loro particolarità e nel loro valore intrinseco. Il problema comincia invece a porsi quando il logos viene tradotto (e tradito) nella *ratio* latina – "rapporto" e "proporzione" – avviando un processo culturale che sfocia nell'invenzione del metodo scientifico, nell'ideologia baconiana del dominio della natura e nel dualismo cartesiano. L'opposizione dualistica dei contrari, che se nell'Antica Grecia, ad esempio nell'*Apeiron* di Anassimandro, erano uniti in una relazione tale per cui entrambe le parti erano ugualmente indispensabili all'equilibrio, si trasfor-

3 A questo proposito rimando allo studio dell'antropologo Philip Descola sulle configurazioni culturali dei rapporti tra "natura" e "cultura" nelle diverse società umane. Fra i quattro modelli generali che l'autore delinea, la cultura occidentale è ricondotta al "Naturalismo", dove la separazione tra anima e materia di matrice cartesiana porta a una gerarchia fra le due: se la materia è condivisa con animali, piante e "natura" in generale, costituendo un principio di indifferenziazione, l'anima è invece il criterio differenziale e oppositivo che distingue ed eleva l'essere umano su tutto il resto. Cfr. Philip Descola, *Oltre natura e cultura*, tr. it. di Annalisa D'Orsi, Raffaello Cortina editore, Milano 2021.

ma progressivamente e si afferma in Epoca Moderna come proporzione gerarchica ideale – *ratio* – tra un Primo e un Secondo.

Un Primo che deve dominare e guidare, stabilire le regole, ordinare e creare (o produrre), e un Secondo che deve sottomettersi e ubbidire, eseguire, fungere da materiale di riproduzione. Se il Primo possiede un valore intrinseco ed è sempre visibile, il Secondo ha valore solo in rapporto al Primo e viene relegato culturalmente e simbolicamente all'invisibilità. A questo modello corrispondono i dualismi gerarchici di cultura e natura, logos e pathos, uomo e donna⁴, padrone e servo, essere umano e animale, uomo bianco europeo e “popoli primitivi”, ma anche lavoro produttivo e lavoro di cura, crescita economica capitalistica ed economia di sussistenza⁵. Il riconoscimento di un modello trasversale – patriarcale, coloniale, capitalistico – che si riproduce in diversi ambiti sociali, culturali e politici attraverso i dualismi oppositivi che ho nominato, è alla base dell'approccio ecofemminista⁶.

Il lascito del dualismo cartesiano, che è il lascito del Razionalismo, ha portato con sé un concetto di soggettività scisso di una parte dell'esperienza. Tutto ciò che nell'esperienza di ciascuno e ciascuna appartiene simbolicamente all'ambito del Secondo – la natura, gli animali, il corpo, le emozioni, il lavoro di cura ma anche lo sfruttamento delle classi e dei popoli, le forze di riproduzione nelle società, le realtà economiche non capitalistiche – è escluso dalla relazione con l'io, *in primis* dalla relazione considerata più importante proprio a partire dal Seicento: quella di causa-effetto. Quanto a lungo si è negata la responsabilità del maschile patriarcale

4 Nel breve saggio *Sorties* di Hélène Cixous si trova un primo elenco esplicito di quei poli oppositivi e gerarchici della logica dualistica del fallogocentrismo. Si veda Hélène Cixous, *Sorties*, in Hélène Cixous, Catherine Clement, *La Jeune née*, Union générale d'éditions, Parigi 1975, pp. 115-243.

5 Sui rapporti tra “forze di produzione” capitalistica e la cancellazione culturale e simbolica delle “forze di riproduzione” rimando al pamphlet politico di Stefania Barca, ecofemminista di radice marxista: Stefania Barca, *Forces of Reproduction. Notes for a Counter-Hegemonic Anthropocene*, Cambridge University Press, Cambridge 2021.

6 Carolyn Merchant, nel suo libro *Death of Nature* del 1980, è stata la prima a teorizzare la connessione tra una certa concezione utilitaristica della natura nata in Epoca Moderna e l'inasprirsi del patriarcato sui corpi delle donne, il cui fenomeno più eclatante è stato la caccia alle streghe. Carolyn Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, Harper Collins, New York 1990; tr. it., *La morte della natura. Donne, ecologia e rivoluzione scientifica*, tr. it. di Raffaele Petrillo, Garzanti, Milano 1988.

sulla condizione delle donne? Quanto a lungo si nega tutt'ora la responsabilità del colonialismo sull'economia, la cultura, l'ambiente dei popoli colonizzati⁷? Quanto si nega la responsabilità del capitalismo sull'impovertimento della gente, sulle crisi sociali e sull'inquinamento degli ecosistemi⁸? Quanto ancora si nasconde la sua responsabilità, qui e ora, verso la crisi climatica?

E qui che a mio parere la pandemia ha avuto e ha tutt'ora il pregio di mostrarci alcune cose attraverso la permeabilità. Ci ha mostrato l'altra faccia della globalizzazione, alzando il velo della narrazione capitalistica della "conquista" del pianeta al capitale come di una terra promessa fatta di guadagni per tutti, vale a dire per tutti coloro che appartengono al mondo occidentale, bianco, ricco e, in buona misura, maschio⁹. Una narrazione che crede nella "diffusione del vantaggio" secondo un'unica direzione: dal Sud del mondo, retrogrado e sfruttabile, all'occidente capitalistico e "avanzato". La relazione, ci ha mostrato invece la pandemia, funziona in tutte le direzioni. Come ha scritto Elena Pulcini, ripren-

7 Ricordiamoci che nelle nostre scuole si insegna ancora, dalla prima elementare all'ultimo anno di liceo, la "scoperta dell'America". Un'espressione che dà la misura, ampissima, di quanta strada è ancora da fare per superare l'etnocentrismo e il colonialismo culturale europeo. Finché non cominceremo a parlare di "invasione" di civiltà antichissime su un continente il cui nome non era certo "America", continueremo a interiorizzare e reiterare queste strutture.

8 A questo riguardo, la riflessione di Jason W. Moore sulla critica all'utilizzo del nome "Antropocene" per l'era geologica in cui ci troviamo risulta quanto mai calzante. Non sono stati tutti gli *anthropoi*, gli esseri umani, a generare la crisi ecologica in cui ci troviamo, ma un certo sistema di organizzazione e di utilizzazione delle risorse. Moore individua nel capitalismo il "regime ecologico" responsabile della crisi e propone quindi un nuovo nome: "Capitalocene". Cfr Jason W. Moore, *Antropocene o Capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nella crisi planetaria*, tr. it. di Emanuele Leonardi, ombre corte, Verona 2017.

9 Se infatti il femminismo nero prima e il femminismo intersezionale poi hanno evidenziato come le donne bianche abbiano partecipato e partecipino in parte ai sistemi patriarcali, capitalistici e coloniali, d'altra parte anche all'interno della società capitalista bianca occidentale le donne sono sempre respinte in qualche misura dalla piena partecipazione al mondo del lavoro e alla società civile. Il gender gap salariale che si espande, le altissime percentuali di abbandono del posto di lavoro da parte delle donne durante la pandemia (in una situazione di crisi parentale, è il lavoro femminile a essere abbandonato per primo), le disuguaglianze tra congedi di paternità (quando presenti) e maternità, l'obiezione di coscienza negli ospedali sono tutti sintomi e risultati della resistenza patriarcale ancora presente alla piena partecipazione femminile.

dendo il lessico di Marcel Mauss, la globalizzazione rappresenta un “fatto sociale totale”. Essa non solo investe l'intero tessuto sociale e le sfere dell'esistenza (economica, culturale, politica, simbolica), ma crea un'*interdipendenza* degli eventi che “rende obsoleto ogni punto di vista settoriale e parziale”¹⁰. Ogni punto di vista, cioè, che voglia presentarsi come slegato e indipendente dal tessuto delle relazioni globali. Non si possono annullare le distanze e voler mantenere le separazioni.

L'eco del sentire

Se sull'lo come soggettività in relazione con altri e altre si è fatto un lungo percorso, specialmente nell'ambito del pensiero delle donne – la pratica di pensiero e ricerca in comunità di Diotima ne è un esempio – ciò che manca all'appello della visibilità è per me un pensiero della relazione con altre e altri con il *contesto*, con l'ambiente. Tornare a riconoscere queste relazioni ha anche un significato politico rispetto alla crisi ecologica del nostro tempo. Voglio riprendere le parole di Donna Haraway, che illuminano quanto, prima di cercare “soluzioni concrete”, sia importante avere ben chiaro il modo in cui decidiamo di affrontare la questione.

In tempi così critici, molti di noi hanno la tentazione di credere che il problema coincida con la costruzione di un avvenire sicuro, con l'idea di evitare che accada qualche evento che incombe minacciosamente sul domani, con la necessità di sgomberare il passato e il presente in modo da creare futuri per le generazioni a venire. Per restare a contatto con il problema non è necessario avere un rapporto di questo tipo con quel tempo che di solito chiamiamo “futuro”. A dire il vero, restare a contatto con il problema richiede la capacità di essere veramente a contatto con il presente, ma non come un evanescente anello di congiunzione tra passati terribili o idilliaci da un lato e futuri salvifici o apocalittici dall'altro: bisogna essere presenti nel mondo in quanto creature mortali interconnesse in una miriade di configurazioni aperte fatte di luoghi, epoche, questioni e significati.¹¹

¹⁰ Elena Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, p. 7.

¹¹ Donna Haraway, *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*, tr. it. di Claudia Durastanti, Clara Ciccioni, Nero ed., Roma 2019, p. 13.

Se molte sono le visioni possibili sulle "soluzioni", ciò che non va dimenticato è infatti che ognuna di esse può esistere solamente nel presente in cui viviamo. Per questo è fondamentale riportare politicamente l'attenzione sul qui e ora, sulle relazioni interconnesse sconosciute o dimenticate, su quelle che stiamo creando o che potremmo creare.

La seconda cosa che la pandemia ha reso visibile è stata come cambi la nostra esperienza – e con essa il sentire, i nostri bisogni e il nostro desiderio – quando siamo costrette e costretti a tener conto della connessione con l'ambito del non umano, della "natura". La relazione con il contesto ambiente è tornata prepotentemente visibile nel quotidiano di tutti e tutte, scompaginando le società e portando con sé nuove gerarchie di importanza, nuovi bisogni e desideri, nuovi valori. Quante di voi, come me, si sono rese conto che alcune cose che credevamo importanti, o addirittura irrinunciabili, dopo l'esperienza della pandemia non lo sono più? Quante cose che davamo per scontate, sia per noi stessi e per le nostre relazioni più vicine che a livello della società, si sono mostrate invece fondamentali e spesso trascurate o molto fragili?

I nostri bisogni e il nostro desiderio si sono modificati con l'esperienza della pandemia. Per quanto mi riguarda ho sentito che alcuni, proprio grazie a questa esperienza, hanno guadagnato in chiarezza. Mi sono quindi chiesta cosa potesse generare questa sensazione e, nella ricerca condotta insieme alle amiche di Diotima, ho cercato di indagare la mia esperienza.

Ho scritto poco fa che il sentire non è affidabile per distinguere tra bisogni surrogati e bisogni che restano ancorati all'irrinunciabile, non solo perché lo spazio del sentire eccede distinzioni anche più chiare, come tra bisogni e desiderio, ma anche perché se l'oggetto ha una parentela con ciò che ha stimolato il bisogno, c'è il riverbero di una soddisfazione parziale. Propongo di concentrarci invece sul sentire della soddisfazione del bisogno, di quello che "ci ritorna".

C'è una differenza molto forte nel sentire della soddisfazione di bisogni surrogati o meno. Quando l'oggetto rispetta la vicinanza all'essenziale, la relazione con l'irrinunciabile, la soddisfazione non si limita ai confini dell'io, non si ferma a me, ma possiede una *eco*. Il sentire risuona, rimbalza, si moltiplica, espande. Sento la forza che deriva dalla soddisfazione di questo bisogno che si propaga come un'onda elettrica lungo le linee delle mie relazioni

con le altre e gli altri, così come lungo le linee delle relazioni con il non umano, i luoghi che compongono la mia vita, gli spazi, la natura che in essi si trova. Questa eco è allo stesso tempo come una sintonia e come un flusso di trasformazione che investe il tessuto delle relazioni che compongono la mia esperienza, un'onda che apre la mia dimensione personale a un orizzonte grande. È una forza che trasforma me stessa in rapporto a quelle relazioni, mi sposta all'interno di esse, modificando di conseguenza le relazioni stesse. La sensazione della connessione con l'orizzonte grande, del coinvolgimento dell'intero tessuto delle relazioni mi provoca un piacere che va oltre la soddisfazione del bisogno stesso. Un piacere che è come un senso di risonanza e di *giustezza* tra il mio bisogno, la forma delle mie relazioni e ciò che per me è irrinunciabile.

Quanto più il bisogno soddisfatto è vicino all'irrinunciabile per me, tanto più i bisogni e il desiderio sfumano i loro contorni: certi bisogni hanno lo slancio del desiderio e il desiderio può assumere la forza di un bisogno. Quando invece soddisfo un bisogno con un oggetto che mi rendo conto essere surrogato – tante volte questo succede a causa del consumismo e della cultura di massa, da cui è difficile affrancarsi – il movimento trasformativo si ferma subito. L'onda muore sulla soglia del mio io. Va perduta la connessione con l'orizzonte grande, ciò che sento è di aver soddisfatto un bisogno solipsistico che non si è aperto ad altre relazioni, alla condivisione. C'è soddisfazione, ma non c'è il piacere di cui parlavo prima.

Vorrei quindi proporre il sentire di questo eco come strumento per comprendere il carattere dei nostri bisogni, per orientarci.

L'eco dipende dalla presenza dell'interezza del tessuto di relazioni che compongono il nostro stare nel mondo: le relazioni umane e relazioni con il non umano. Il Primo e il Secondo. Queste relazioni costituiscono, per usare un termine weiliano, il radicamento dei nostri bisogni e desideri. Senza questo tessuto, o senza una parte di esso, il radicamento va perduto e ci ritroviamo in un orizzonte alienato e solipsistico. Solo quando *tutte* queste relazioni sono nel campo del visibile, possiamo sentire l'eco trasformativo nella soddisfazione di bisogni che restano vicini all'irrinunciabile. Non perché tale tessuto non sia già lì, non sia già presente nel nostro sentire, quanto perché la nostra cultura ci ha abituate e abituati a non ascoltare, o a relegare in secondo piano. Come se il Secondo non fosse mai “di nostra pertinenza”, non partecipasse alla nostra esperienza tanto quanto il resto.

La relazione con il contesto ambiente rappresenta a mio parere non solo una componente indispensabile, ma la più importante nell'orientamento fra i nostri bisogni. Allo stesso tempo, è uno degli aspetti che la nostra cultura ha più radicalmente scisso dalla percezione della nostra identità, e dal nostro sentire. Come ritrovare quindi la sensibilità alla relazione con l'ambiente di ciascuna e ciascuno di noi? Come abituarci a rendere nuovamente visibile ciò che la cultura occidentale ci spinge a relegare nell'invisibilità? In che termini bisogna tornare a costruire e descrivere queste relazioni, perché ci possano offrire un orientamento?

Una "casa" dell'anima incarnata¹²

Voglio affidarmi al pensiero dell'ecologista e filosofo norvegese Arne Næss, fondatore negli anni Ottanta del movimento dell'Ecologia profonda (*deep ecology*), i cui saggi sono stati recentemente tradotti e pubblicati in italiano¹³.

Næss, prendendo ispirazione dal senso di interconnessione espresso da Rachel Carson in *Primavera silenziosa* (1962), costruì una filosofia ecologica fondata sulle relazioni profonde tra l'essere umano e l'ambiente. Non un ambiente inteso in senso concettuale e disincarnato ma gli ambienti particolari che partecipano alla nostra vita: i luoghi della nostra infanzia, i boschi che percorriamo, i mari e i laghi in cui nuotiamo, le città. Næss era infatti contrario a un ambientalismo per precetti universali, regole assolute che dovrebbero valere indipendentemente dal contesto particolare, dalle persone, dalle culture e dalle società. Per questo la sua ecologia è caratterizzata dalla molteplicità e dalla profondità: perché si fonda sull'interrogazione delle relazioni fondanti della nostra soggettività e delle nostre comunità, di quelle relazioni che ci legano all'ambiente, ai luoghi e alle persone che ci circondano. È a partire da queste interrogazioni che Næss formulò un nuovo modo di stare ecologico: a partire dalla radice greca *oikos*, la casa comune. L'E-

12 Raccolgo questa espressione, "anima incarnata", dalle riflessioni di Antonietta Potente.

13 Arne Næss, *Siamo l'aria che respiriamo. Saggi di ecologia profonda*, tr. it. di Andrea Roveda, Piano B edizioni, Prato 2021.

cosofia ("saggezza della casa comune") di Næss – che si realizza in tante Ecosofie quanti sono gli ambienti in relazione con esseri umani – è profondamente legata a un concetto di radicamento, un radicarsi in una casa dell'anima incarnata.

Il punto di riferimento attraverso cui Næss si orienta nell'intera costruzione della sua filosofia, la sua stella polare, è la relazione con una montagna: la catena montuosa dell'Hallingskarvet, alle cui pendici costruì una baita che chiamò Tvergastein¹⁴. Dalle parole con cui la descrive, in questa relazione è riconoscibile il concetto di sentire di Chiara Zamboni: un attraversamento del conscio e dell'inconscio, del concetto e dell'onirico. Un tenersi vicini al cuore selvaggio dell'esperienza, e farne l'ago della propria bussola. Næss parla di "Luoghi-Persona" o di "Luogo". Il Luogo è definito dal proprio sentimento di appartenenza a esso, di identificazione. "Identificazione", scrive, nel senso che la relazione con il Luogo entra pienamente nel processo continuo di costruzione della propria identità, anzi, ne costituisce uno dei cardini.

Lungo il lontano orizzonte verso nord viveva l'enorme Hallingskarvet. Ogni giorno sembrava diverso, pur mantenendo sempre il suo supremo equilibrio. Il visitatore che lo salutava al mattino, in agosto, poteva vederlo improvvisamente ammantato di bianco per via della neve autunnale. [...] Questa lontana, suprema, potente, serena, distaccata e bella montagna acquisì gradualmente uno status e si rivelò ai miei occhi come un padre benevolo e protettivo, addirittura come un essere divino. Ho fatto di Hallingskarvet il simbolo di tutto ciò che di buono mancava al mondo, e a me stesso.¹⁵

Næss parla del "sé espanso", il sé che accoglie integralmente le relazioni di cui partecipa la sua identità, senza scindere tra relazioni umane e relazioni non umane, tra soggetti e oggetti. La sua Ecosofia ha quindi come obiettivo "l'integrazione dell'io", l'integrazione di tutte quelle relazioni che normalmente sono rese invisibili dalla cultura nella nostra rappresentazione dell'esperienza del reale. Solo quando avremo integrato tutte queste relazioni nella nostra "visione" allora i nostri sistemi di valori genereranno un nuovo modo di stare. L'Ecosofia è quindi il primo e più profondo passo di un

¹⁴ Da "Tvergastein" deriva il nome completo della sua filosofia: "Ecosofia T".

¹⁵ Ivi, p. 45-46.

processo di trasformazione – in realtà di realizzazione, un portare a galla l'interezza del sé come insieme di relazioni – che da personale, attraverso queste mediazioni, diviene politico. Aderenza al sé espanso vuol dire chiarezza e orientamento politico del sentire, pensare, fare e agire nella casa comune secondo i propri desideri e bisogni, secondo ciò che noi qui chiamiamo l'*irrinunciabile*.

Quel che è eccezionale di Tvergastein e di luoghi simili è la loro capacità di offrire i fondamenti per una vita che sia semplice di mezzi e ricca di fini. La ricchezza di fini dipende dalla particolare evoluzione di un luogo: dall'essere un mero posto all'essere un *Luogo*. [...] È straordinario il fatto che un Luogo, persino quando resta disabitato per la gran parte del tempo, determina gli atteggiamenti, le simpatie, le antipatie e le prospettive generali di chi lo abita. [...] Solo le filosofie che impongono un netto dualismo soggetto-oggetto tentano di tracciare un confine tra il sé e il "suo" ambiente geografico.¹⁶

Non un irrinunciabile scisso dal resto, dal contesto e dalle vite che lo abitano, un'ideale solipsistico, ma un irrinunciabile costituito dalla relazione con il resto. Per questo, Næss rifiuta le scissioni razionalistiche tra corpo e anima, pensiero e materia, soggetto e oggetto, e tiene come stella polare della propria ricerca scientifica proprio la relazione. "Non considero la scienza, e soprattutto la ricerca", scrive, "come incompatibile con un sentimento profondamente positivo nei riguardi della natura. Tvergastein in quanto 'oggetto' di ricerche [...] non ha minimamente sminuito l'esperienza immediata di unione, identificazione e apprezzamento"¹⁷.

Relazione e, potremmo dire, permeabilità, ma non fusionalità: il Luogo costituisce un'alterità che sfugge al desiderio di controllo. Essa ci forma, più di quanto noi partecipiamo alla sua formazione. Esiste indipendentemente dalla nostra (sola) presenza. Anche in questo possiamo dire che la pandemia ci abbia fatto da maestra. Le mutazioni del virus e le sue dinamiche, se possono essere comprese da un punto di vista conoscitivo, certo non possono essere interamente controllate. Sfuggono ai deliri di onnipotenza. Come ha detto Wanda Tommasi, si rende visibile il nostro limite in quanto esseri umani, la nostra fragilità intrinseca e necessaria, il nostro *stato creaturale*.

16 Ivi, pp. 52-53.

17 Ivi, p. 59.

Si possono anche fare esempi meno spaventosi della pandemia: come sa chiunque abbia un orto o un giardino, la "natura" che vi si trova non può mai essere dominata. Le erbacce troveranno altri modi per spuntare, i fiori e gli ortaggi cresceranno in modi diversi da un anno all'altro, lo stesso quadrato di terra darà frutti differenti (o nessun frutto) pur ripetendo gli stessi gesti. C'è qualcosa di insopprimibile, qualcosa che resta altro da noi e che esige una relazione in continuo movimento: comprensione, adattamento, cura. Qualsiasi delirio di onnipotenza slegato da essa sarà in breve tempo messo in ridicolo da pomodori che spuntano troppo tardi o troppo presto e dall'edera che ricresce inesorabile. La natura non può essere ridotta a materia da dominare non solo per motivi etici, politici o filosofici, ma prima di tutto perché non corrisponde al reale della nostra esperienza.

L'obiettivo dell'Ecosofia è per Næss prima di tutto epistemologico: "difendere la nostra esperienza spontanea, ricca e apparentemente contraddittoria della natura come più che semplici impressioni soggettive. Queste costituiscono il contenuto concreto del nostro mondo"¹⁸. A questo proposito, descrivendo il fenomeno della "corrosione dei Luoghi", l'autore denunciava la perdita di questa parte di esperienza come uno degli aspetti più preoccupanti del nostro tempo, sia ecologicamente che politicamente e filosoficamente. Denunciava cioè lo sradicamento, come avrebbe scritto Simone Weil: la cancellazione del legame con una casa dell'anima incarnata.

Urbanizzazione, centralizzazione, aumento della mobilità (sebbene i nomadi abbiano dimostrato che non tutti i tipi di mobilità distruggono la relazione di appartenenza a un qualsiasi Luogo), il dipendere da beni e tecnologie che arrivano da luoghi a cui non si appartiene, l'aumento della complicazione strutturale della vita – tutti questi fattori indeboliscono, o disturbano, la costante appartenenza a un luogo, o ne ostacolano perfino la formazione. In breve, sembra che non ci sia più posto per il Luogo.¹⁹

La mancanza della relazione con un Luogo determina la mancanza di una parte della propria identità. Nei termini che abbiamo usato fin qui potremmo dire che vengono relegati nel campo dell'invisibi-

¹⁸ Ivi, p. 21. Traduzione di Elisa Cavazza da Arne Næss, *Ecology, Community and Lifestyle*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, p. 35.

¹⁹ Ivi, pp. 29-30.

le parte di quelle relazioni che appartengono alla nostra esperienza e che fanno da radicamento a bisogni e desiderio. Questo vuol dire avere difficoltà a trovare un orientamento, avere una visione alienata, non riuscire a distinguere tra bisogni surrogati e bisogni che hanno dell'irrinunciabile. Non c'è *eco* se manca il Luogo.

Sono state le mie giovanissime studentesse di liceo a stupirmi e farmi toccare con mano quanto il tessuto delle relazioni con i luoghi che abitiamo e con gli altri, umani e non umani, sia vasta e primaria rispetto alla scissione che si impara. Cogliendo con estrema facilità il concetto di Luogo di Næss, lo hanno spontaneamente espanso: "il pianeta è il Luogo del nostro Luogo" e "ogni luogo va protetto e curato perché, anche se non è il mio Luogo, potrebbe essere il Luogo di qualcun altro".

L'esempio di Næss e del suo Luogo è radicale. Ma non è necessario cercare una relazione con un eremo vicino al circolo polare artico per poterci orientare, anzi, era proprio questo genere di astrazioni che il filosofo criticava più duramente. Il Luogo-Persona è un luogo che conosciamo, che fa parte della nostra vita. Il punto sta nel riconoscerne l'alterità e la nostra relazione con esso.

Tra i miei Luoghi, quello che sento più orientante è il mare, ed è un Luogo che condivido con la mia famiglia e con alcuni amici. Sono nata a Genova, e il mare ha sempre fatto parte della mia vita, non come un luogo di villeggiatura ma come una persona, un parente o un amico. Quando sento al telefono i miei familiari che abitano là, è normale che dopo avermi raccontato dei parenti mi dicano "come sta il mare", come se fosse uno zio o un cugino. "Come sta" vuol dire di che colore è, se è mosso oppure piatto, se è bigio, color acciaio oppure blu intenso. Se è frizzante, con le creste di spuma che si vedono da lontano oppure è molle e oleoso per il caldo di agosto. Quando vado a Genova, lo "andiamo a trovare", perché non lo vedo da tanto e mi manca. Un amico che lavora sulle navi mi manda sul cellulare le foto che fa a largo, cielo e mare, perché così vedo "come sta oggi". Per questo quando ho a che fare con i miei bisogni nel quotidiano – più o meno irrinunciabili – tenendo vivo il legame con l'orizzonte grande, il sentire del mio legame con il mare mi radica e mi orienta, come un dialogo politico ininterrotto. Non è solo il mio "io" a delineare bisogni e desiderio, ma la relazione – che dà forma e sostanza al mio "io" – tra me e il Luogo, tra me e gli altri e altre, umani e non umani. Come si riverbera ciò che io sento

come “bisogno” sulle loro vite e sul nostro legame? È davvero un bisogno “necessario”, oppure è qualcosa che crea uno squilibrio, avvantaggiando me a discapito di altro, altri e altre? Cosa sento invece come davvero necessario *nel* tessuto di queste relazioni, se mi pongo in ascolto?

Il mare è sempre stato un'entità percepita un po' come una persona per chi ci vive, per chi ne dipende. La Legge del Mare è una tradizione antichissima che tutti i popoli di mare hanno sviluppato, anche se in forme diverse. Rappresenta la formalizzazione di alcune regole che bisogna tenere nel rapporto con questo Luogo: regole che rispecchiano una relazione con un'alterità *almeno* alla pari, se non superiore e immensa, certamente non con un oggetto. Faccio un esempio: non si esce in mare quando c'è tempesta. Non perché si rischia la vita (o non solo) ma perché non è rispettoso. E quando non c'è rispetto, il mare esige il suo prezzo. Questo insieme di leggi rappresenta una sapienza non scritta, di cui solo alcune parti sono passate nei codici legislativi ufficiali. Ma si tratta ancora di una sapienza la cui forza a volte attraversa la legge: la scorsa primavera la capitana della nave *Sea Watch* Carola Rackete è stata scagionata da ogni accusa per aver sfondato il blocco del porto di Lampedusa voluto dall'allora Ministro dell'Interno Matteo Salvini, che impediva di far sbarcare a terra i rifugiati salvati dai naufragi nel Mediterraneo. La Corte di Cassazione ha riconosciuto che la Legge del Mare, presente nei codici come dovere di soccorso, aveva forza maggiore rispetto alla Legge di Terra sui confini.

Da una lunga genealogia della relazione con un Luogo, il Mare, sono derivate regole che sono umane e non umane al tempo stesso, e che hanno il potere di radicare l'*oikos*, la nostra casa comune, secondo *giustizia*.