

Dée sublimes, dées terribles.

Pratiche filosofiche e mitologie al femminile

[Sublime Goddess, terrific Goddess. Philosophical practices and feminine mythologies]

Alessandra Indelicato

SUMMARY

1. *Antapodōsis* per un ascolto cosmico 2. Cenni su *methodos* e pratiche filosofiche 3. Dées sublimes. Dées terribles. Giustizie e femminili 3.1. Le Graie 3.2 Le Moire 3.3 Le Arpie 3.4. Le Erinni e le Eumenidi 4. In conclusione: quale giustizia al femminile?

KEYWORDS

relazione, femminile, pratiche filosofiche, dée, sublime

Relationship, female philosophical practices, goddess, sublime.

ABSTRACT

Il paper è una breve rapsodia simbolica di alcune divinità mitologiche rappresentative di una giustizia al femminile. Qui la giustizia è intesa come l'ordinamento erotico del mondo, attraversato dalla percezione sacra e diffusa di un'essenza femminile della vita stessa, che è anche un'essenza paradossale. La chiave di lettura è prettamente filosofica, di quella filosofia come pratica filosofica e che ci invita a valorizzare l'ascolto e l'accoglienza.

In a short symbolic rhapsody, the paper introduces some mythological goddess as female justice. Justice is understood as the erotic world order, crossed by the sacred perception of a feminine, paradox essence of life. The point of view concerns philosophical practice that enhance listening.

1. *Antapodōsis* per un ascolto cosmico

Avete accettato (*sunōmologhēsate*), dopo aver preso accordi fra di voi (*skepsamenoī pros umas autous*), di contraccambiare (*antapodōsein*) oggi il dono dei discorsi (*ta tōn logōn xenia*); ed io sono qui tutto in ordine (*kekosmēmenos*) per queste cose, e sono il meglio disposto di tutti a riceverli (*pantōn etoimotatos ōn dechesthai*). (20c 1-3)¹

Così come Platone fa dire a Socrate proprio agli inizi di quella grande opera cosmogonica e psichico-simbolica che è il *Timeo*², credo che noi oggi, in apertura alle nostre giornate di dialogo,

¹ Platone, *Timeo*, G. Reale (a cura di), Bompiani, Milano, 2000.

² Seguo, integrando con considerazioni personali, la lettura del passo platonico che fa Claudia Baracchi, riferendomi specialmente alle lezioni seminariali di Filosofia della relazione e del dialogo del 2009, all'interno del corso di Laurea Magistrale in Scienze Pedagogiche. Claudia Baracchi è professore associato presso l'Università degli Studi di Milano-Bicocca; docente di Pratiche Filosofiche e Filosofia della relazione e del dialogo presso il Dipartimento di Scienze Umane per la Formazione è anche socia e docente presso Philo – Pratiche Filosofiche.

siamo chiamati se non a imitare letteralmente, almeno a soffermarci su tale postura socratica e sui suoi significati. In effetti, come il testo ci indica chiaramente, i discorsi sono prima di tutto un dono. Ma, come vedremo, tale dono non è soltanto un dare: implica un donatore e un ricevente, implica una necessaria reciprocità e, non meno importante, il predisporre in una postura di accoglienza. Ecco perché i discorsi sono ben rappresentati dal sacro vincolo della *(filo)xenia*, dell'ospitalità greca: si tratta di un dare e di un ricevere, e di un dare che è anche inevitabilmente ricevere.

I discorsi dunque appartengono alla terra del dono³, e quindi dello scambio, o per meglio dire, del contraccambio. Si tratta del movimento dell'*antapodōsis*, parola greca che significa appunto contraccambio, restituzione per corrispondenza; ma anche conversione e rovesciamento a indicare, forse, la potenza sovversiva e trasformativa dei discorsi – l'assordante boato delle folle durante i discorsi politici nel corso di tutta la storia –, la loro inscindibile adesione alla carne – e quindi la loro generatività e il loro continuo sollecitare metamorfosi –.

È interessante notare il grande quesito che in fondo questo piccolo affresco di greco antica ci pone, naturalmente lasciandolo completamente irrisolto. Qui infatti il dono non è qualcosa di gratuito, ma si rivela urgentemente afflitto dalla necessità della relazione e quindi del contraccambio, dal quale, almeno in questo contesto, pare non trovare alternative o vie di fuga.

Il verbo corrispondente all'*antapodōsis* è *antapodidōmi*, azione questa che letteralmente segnala il movimento del dare (*didōmi*) qualcosa indietro (*apo*) a qualcuno, in un faccia a faccia (*anta*) non necessariamente pacifico. L'*antapodōsis* è dunque una danza di almeno due: un fronteggiarsi nella terra del dono, della (co-r)rispondenza e della risonanza alla ricerca di un reciproco farsi simili (*sunōmologhēō*), perlustrando la possibilità di accordi armonici e sintonie dialogiche.

Mi si permetta di sostare ancora qualche attimo su quest'operazione del farsi simili: essa passa prima di tutto da un'attività-passiva, quella del guardare (*theorein*), dello studiarci a vicenda con lo sguardo (*skeptomai*); essa appare una fase preliminare – eppure in qualche modo coincidente – con la capacità di accogliere (*dechomai*). Ripercorrendo dunque queste poche righe citate, appare chiaro come l'*antapodōsis* di discorsi sia un'operazione importantissima per la conoscenza, che si costruisce soltanto nell'incontro o scontro con qualcosa di altro.

³ Per un interessante studio sui significati biblici e kabbalistici della "terra del dono" si veda S. Fresko, *Dall'intimità del rovetto. Verso la terra del dono*, IPOC press, Milano, 2014.

Predisporre all'ascolto dunque e farsi belli è esattamente quello che fa Socrate quando, in queste poche righe, afferma di essere "tutto in ordine" (*kekosmēmenos*)⁴ e "il meglio disposto di tutti a ricevere i discorsi" (*pantōn etoimotatos ōn dechesthai*), facendoci in questo modo già intuire la profondità e la centralità di questo "ordine".

E noi possiamo provare a percepire tale centralità con non poca serietà: sistemandoci dunque ben comodi sulle nostre sedute, possiamo portare l'attenzione al respiro aiutandoci con un breve ascolto musicale, imparando a stare con la fatica che questa predisposizione ci richiede. Enorme è il compito del farsi simili, del trovareintonie: enorme il compito del contraccambio. Non mi resta dunque che contraccambiare appunto con il dono dei discorsi che mi è stato fatto finora, la grande ospitalità ricevuta per queste giornate a tema della "Giustizia al femminile".

2. Cenni su *methodos* e pratiche filosofiche

Dopo questa grande premessa, volgerò dunque lo sguardo alla tematica che oggi stiamo trattando, a dire il vero alle tematiche: quella della giustizia e quella della giustizia al femminile. Ho cercato di interpretare in maniera profondamente biografica questo tema, cercando di costruire un percorso che andasse per associazioni libere, ritenendolo coerente con l'approccio profondamente letterario e filosofico di questa iniziativa.

Utilizzerò dunque una metodologia⁵ di certo piuttosto provocatoria e provocatoriamente filosofica. Qui intendo la filosofia nella sua necessità di essere vissuta in pratica e riattualizzata, vissuta dunque come un modo di vivere – come già anticamente era nelle scuole filosofiche greco-antiche –. Sto parlando della vita intesa come pratica filosofica, ovvero come una ricerca infinita e instancabile che fa della "cura del senso" il proprio cuore pulsante. "Cura del senso" significa orientamento filosofico praticato istante dopo istante; significa appassionata conoscenza di sé,

⁴ *Kekosmenos* è il participio perfetto del verbo *kosmeo*. Ritroviamo questo termine nell'odierna "cosmesi", come prodotto ormai tanto maschile quanto femminile anche se tradizionalmente nato per esaltare la femminilità. Eppure questo termine affonda il suo complesso sostrato semantico anche in termini come *kosmos*. Ecco che in greco *kosmeo* significa ordinare, predisporre, disporre ordinatamente, usato tanto in senso militare, quanto in senso estetico e morale. Qui Socrate ci fa intuire una inevitabile indissolubilità tra *psyche* e *polis*, ovvero tra interiorità psichica e sistema politico, così come tra individuo e collettività. Con un solo termine entriamo nel merito della riflessione sulla specificità dell'essere umano. Compito dell'essere umano sarebbe infatti quello di sviluppare la sua umanità, che tuttavia sembra essere sempre nel bilico, nell'interstizio, nella *mise en abyme*, nel paradosso tra ciò due poli: ciò è specificamente umano ma che inesorabilmente, se guardato da vicino ecco che non lo è già più, eccendendo a se stesso, strabordando dai confini prettamente umani (l'infinito tema del *daimon* che non tratterò qui). Per approfondimento si veda C. Baracchi, *L'architettura dell'umano*, Vita e Pensiero, Milano, 2014.

⁵ Per metodologia intendo la scelta consapevole di intraprendere e incarnare un percorso, appunto *methodos*, che non è affatto avulso né da chi lo compie né dalla sua spiritualità. Non intendo la metodologia come un mero strumento da impugnare e poi cambiare a piacimento, ma piuttosto come un percorso di ricerca che feconda il ricercatore e dal quale il ricercatore viene fecondato, insomma, una *conditio sine qua non*.

degli altri e del mondo che ci circonda; significa ricercare con ardore la propria casa, le specificità dello stare nel mondo proprie e non altrui; significa abitare il mondo in maniera profondamente centrata, analitica e, in definitiva, etica.⁶

Nelle professioni della cura, ambito di cui mi occupo come consulente pedagogica ed educatrice professionale, le pratiche filosofiche si traducono in un potentissimo strumento di valorizzazione e di nutrimento della quotidianità e cioè di quelle attività logoranti e ripetitive che, per una serie di motivi tanto storici quanto politici, culturali e sociali, tendono a svuotarsi di senso e a svuotare di senso chi le compie, affaticandolo se non portandolo al burnout nella pratica quotidiana professionale, così come all'interno delle relazioni personali. In questo modo, risulta possibile o almeno pensabile ridimensionare le sovra-interpretazioni strutturali (specie nell'ambito socio-sanitario e procedurale) al quale tutto il grande mondo dei servizi alla persona sembra volgersi – dimentico il più delle volte della sua stessa essenza "umana" – imparando piuttosto a onorare Rea, "colei che scorre" e cioè la vita nel suo fluire senza posa, che ci obbliga spesso a "stare con quello che c'è"⁷. Praticare la filosofia come stile di vita insegna soprattutto a equilibrare tutte le modalità conoscitive dell'essere umano (dis)attivando lo squilibrato privilegio attribuito all'intelligenza logico-razionale, favorendo, per esempio, la coltura della sensibilità ermeneutica nell'incontro con il testo (attraverso la pratica della *lectio philosophica* ad esempio); la riflessione su e la conoscenza dell'esperienza intesa come possibilità di rendersi conto dei propri limiti, imparando a legittimarseli; e ultimo, ma non di certo per importanza, la pratica sul corpo, con il proprio corpo e con quello degli altri, la pratica cioè della (ri)scoperta dell'apparato somatopsichico nella totalità complessissima delle sue esigenze talvolta irrefrenabili.

Nel frattempo, dopo avervi illustrato brevemente come ho personalizzato questo tema non posso esimermi dall'ammettere che, in definitiva, tutto questo lavoro che andrò presentando sia in realtà il tentativo di costruire una grande genealogia di me stessa. Per lavoro genealogico intendo il tentativo di investigare – andare incontro o verso le proprie orme – in un'ottica storico-narrativa e in maniera non puntuale (non si tratta di una vera e propria archeologia) ma piuttosto

⁶ La Filosofia come modo di vivere e le Pratiche Filosofiche rappresentano un movimento filosofico importante nato più di dieci anni fa all'Università di Venezia – Ca' Foscari dal gruppo di ricerca guidato dai Proff. Romano Màdera e Luigi Vero Tarca. Ad oggi le Pratiche Filosofiche continuano a diffondersi in Italia e in tutta Europa, avendo come centri di diffusione oltre che Venezia anche l'Università degli Studi di Milano-Bicocca e l'associazione Philo – Pratiche Filosofiche, oltre che numerosi gruppi di ricerca sorti sul territorio italiano ed europeo. Per una bibliografia inerente a questo genere di studi tra filosofia etica e psicologie del profondo e alla loro diffusione si faccia riferimento a tutta la bibliografia del celebre filosofo parigino Pierre Hadot, così come alla bibliografia di Romano Màdera, di Luigi Vero Tarca e di Claudia Baracchi. A titolo puramente esemplificativo, P. Hadot, *La filosofia come modo di vivere. Conversazioni con Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson.*, Einaudi, Torino, 2004 oppure R. Madera e L.V. Tarca, *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche.*, Mondadori, Milano, 2003.

⁷ A questo proposito consiglio di approfondire il grande lavoro di Maia Cornacchia e la Pratica di Lavoro Organico da lei promossa e insegnata.

inafferrabile e diffusa come possono essere le fronde di quegli alberi che non a caso sono dei grandi simboli genealogici.

Direi che siamo pronti e ben equipaggiati per affrontare il nostro viaggio che attraverso alcuni esempi tragediografici e mitologici vogliono indagare la giustizia al femminile. E dunque iniziamo.

3. Dée sublimi, Dée terribili. Giustizie e femminili

Non credo di sbagliare affermando che, nella mitologia greco-antica, tutto ciò che concerne la distribuzione delle colpe o dei meriti sia attribuito a divinità che hanno quasi sempre queste caratteristiche: (1) esse sono molto antiche, più antiche di Zeus che prova infatti un antico e sacro timore nei loro confronti; (2) sono quasi sempre donne, o comunque divinità del femminile nonostante (3) permangano tratti mostruosi, terribili – caratteristiche che ai giorni nostri sono difficilmente associabili alla femminilità – che ci portano simbolicamente nel territorio del paradosso; (4) sono non sempre ma spesso nel numero di tre o del due.

Molto interessante pare essere il riferimento al numero tre:

Nella nostra mitologia s'incontrano ad ogni passo *tre* dee insieme, che non sempre costituiscono soltanto casualmente un gruppo di tre persone, per lo più tre sorelle, sono triadi effettive, anzi *sono* quasi sempre una sola dea triforme. Ci sono racconti che parlano anche di gruppi più numerosi, di cinquanta dee o cinquanta figlie di un padre o di una coppia. Vogliamo premettere ciò che simili numeri ci possono far venire in mente. Il nostro mese lunare si divideva in tre parti e la luna aveva per noi pure tre volti: come il segno crescente, pieno e calante di una presenza divina nel cielo. Essa poteva inoltre essere considerata in due aspetti: come luna crescente e calante o come luna chiara e oscura.⁸

Passiamo ad analizzare alcuni di queste mostruose divinità, intuendo già il portato simbolico che lega il concetto di giustizia – non solo intesa come distribuzione delle colpe e dei meriti, ma piuttosto come “ordine” dato al mondo – agli elementi naturali e celesti, e questi, ancora una volta, al mondo femminile.

3.1 Le Graie

A Forci poi Ceto partorì le Graie dalle belle guance,
canute dalla nascita, e le chiamano Graie
gli dei immortali e gli uomini che calcano il suolo (...).⁹
(vv 270-272)

⁸ K. Kerényi, *Gli dei e gli eroi della Grecia. Il racconto del mito, la nascita della civiltà.*, Il Saggiatore, 2009 (1963), Milano, pag. 39.

⁹ Esiodo, *Teogonia*, Mondadori, Milano, 2004, pag.21.

Le Graie sono figlie di Forco, antica divinità legata ai mari, e del mostro marino Ceto. Graia significa letteralmente vecchia, ma come si può notare dalla citazione, per Esiodo bellezza e vecchiaia non sono realtà autoescludentesi. Le Graie sono dunque dée bellissime e anziane, dée dell'oscurità, poste ai confini del mondo, con un occhio e un dente solo. *Pemphredo*, *Enyo* e *Deino* sono i loro tre nomi e, attraverso l'utilizzo tripartito dei loro strumenti profetici, l'occhio e il dente, avevano il potere di decidere sull'utilità della vita degli uomini. Kerényi ci racconta come queste divinità rappresentanti dell'ordine del mondo e quindi attributi di potenza e di giustizia, talvolta nel numero di due, talvolta in tre, fossero legate a elementi naturali quali insetti o animali in genere, oppure ancora ad arnesi da battaglia o a elementi della vita quotidiana.

3.2 Le Moire

Come abbiamo già affermato, tali divinità rappresentano molto spesso la sacralità percepita dagli elementi naturali, dagli astri e dal fluire della vita che, con le mitologie si esprime nella sua forma più viva, simbolica e immaginale.

Le Moire, figlie della Notte, sono anch'esse nel numero di tre e il loro compito è quello di filare il filo dell'esistenza umana: Cloto "la filatrice", Lachesi "la distributrice" e Atropo "colei che non può essere dissuasata". Moira, che in greco antico designa la parte per un tutto, pare sia ancora una volta un riferimento alla tripartizione lunare. È qui interessante soffermarci sull'inevitabilità delle decisioni prese dalle Moire (che nel corso della stratificazione mitologica sono spesso venute a fondersi con le Graie), in quanto nemmeno Zeus può decidere alcunché al posto loro, o contravvenendo a una loro decisione. Pare chiaro che qui ci sia in gioco un ordinamento del mondo, che ha una natura essenzialmente lunare, e che è anche al di sopra di qualunque altro potere divino.

Ciò che le Moire filano sono i giorni della nostra vita, uno dei quali sarà inevitabilmente il giorno della nostra morte. La lunghezza del filo che esse concederanno a un mortale dipende esclusivamente da loro e nemmeno Zeus può cambiare la loro decisione.¹⁰

3.3 Le Arpie

Le Arpie sono esseri mostruosi, per metà donne e per metà uccelli. Hanno dita umane ricurve e artigli appuntiti che servono per rapire. In effetti le Arpie sono "rapitrici", volano veloci come il vento, sono terribili come la bufera, della quale portano i nomi: *Aellopus* "colei che ha i

¹⁰ K. Kerényi, *op.cit.*, pag. 40.

piedi come il vento in bufera” e Ocipete “colei che vola rapida”. A queste due se ne aggiunge spesso una terza, Celeno “l’oscura”. Esse erano dee che intervenivano nella vita dei mortali, anche di bambini così come di animali, decretandone la scomparsa improvvisa, per morte o per penitenza. Anche qui è interessante notare come l’esperienza di una giustizia ante-litteram sia legato al senso di oscurità e di elementi ctoni (le arpie secondo Virgilio infatti custodivano il regno di Ade).

Sembra che i nostri antenati abbiano apprezzato, in un certo momento, la velocità dei cavalli non meno di quella dei venti o degli uccelli.¹¹

3.4 Le Erinni e le Eumenidi

Secondo una delle numerose tradizioni, la madre Gea partorisce queste meravigliose divinità arcaiche fecondata dalle gocce di sangue versate dall’Urano mutilato. Ecco che queste divinità forti, anch’esse nel numero di due o tre, intervengono, come nella famosissima tragedia eschilea che porta il loro nome, laddove non venga rispettata la consanguineità o laddove una donna o una madre fosse stata uccisa o offesa. Incarnazione del paradosso di divinità sublimi e terribili ad un tempo, in alcune zone della regione dell’Arcadia, venivano offerti sacrifici contemporaneamente alle Erinni e alle Cariti, a indicare forse il paradosso stesso della vita. Le Erinni comunque sono le divinità dell’ira e della vendetta e possono perseguitare coloro che si macchiano di una colpa endogena, di carattere intra-familiare per intere generazioni finché non raggiungano il loro obiettivo, placando così la loro sete di vendetta. A quel punto le Erinni si trasformano in divinità benevole, Eumenidi che possono essere anche di buon auspicio per coloro che le incontrano. Anche qui sopravvive una certa somiglianza tra Arpie, Moire, Graie e Erinni, proviamo infatti a analizzare la descrizione che ne fa Kerényi:

Non sempre le Erinni erano alate, ma anche senza ali esse ricordavano gli spiriti rapitori femminili, le Arpie. Il loro alito, e la loro traspirazione erano insopportabili. Dai loro occhi colava una bava velenosa. La loro voce somigliava talvolta al muggito dei buoi. Per lo più esse si avvicinavano però abbaiando, perché, non meno di Ecate, anch’esse erano cagne.¹²

4. Le In conclusione. Quale giustizia al femminile?

¹¹ Ibidem, pag. 62.

¹² K. Kerényi, *op. cit.*, pag. 52.

Da questo piccolo ma denso percorso possiamo essere spinti a pensare che la giustizia in fondo non esista: cos'è la giustizia che ha una paradossale natura arcaica e femminile se non la capacità di stare in bilico e di vivere l'eccedenza dell'umano?

Ancora potremmo forse dire dall'analisi delle nostre dée sublimi e terribili che la giustizia abbia a che fare con un certo tipo di ordinamento del mondo, basata su *Thauma* e *Aletheia* (la meraviglia per il mondo e la verità intesa come disvelamento). In ogni caso, questo percorso ci invita a non sottovalutare che, qualsiasi nome gli o le attribuiamo, esista una dimensione arcaica e profondamente femminile – laddove questa caratteristica non escluda affatto la mostruosità – dell'esperienza che l'uomo ha fatto del mondo sin dai tempi più remoti. Pare che questo sacro sentimento femminile, primordiale e pre-olimpico – e non certo identificabile con il sesso femminile, dal momento che qui si parla di un femminile diffuso e sintetico del mondo, che riguarda sia gli uomini che le donne – vada più dalla parte del famoso frontone delfico del *gnothi seauton*. Perché, in effetti, quello che le dée terribili sembrano reiteratamente sollevare è l'essere umano come problema: quali scelte e quali azioni connotano un essere umano? Diventa dunque necessario intendere la giustizia come un invito dionisiaco a onorare il paradosso e cioè, in fondo, un invito alla *coniunctio oppositorum*, un lavoro incredibile e infinito che qui abbiamo visto nella ricorrenza del tre o del due. Esercitare la giustizia significherebbe dunque esercitare la nostra forma incompleta, la nostra forma eccedente, ternaria, lunare, catatonica, terribile e sublime e quindi femminile. In ultimo, credo che questo ci avvicinerrebbe molto di più all'immagine con la quale Platone chiude il *Timeo*: se all'inizio Socrate si era sistemato e messo in ordine, alla fine dopo un incredibile viaggio nella cosmogonia, ecco che all'uomo è chiesto di incarnare quell'albero (forse anche genealogico, di cui ho già parlato) semplicemente invertendo i poli, portando le radici al cielo e rivolgendo le fronde alla terra. Tornare alla terra dunque nella consapevolezza che questa sia l'unico movimento che possa farci assomigliare al cosmo, questa pare essere la caratteristica più rilevante di una giustizia al femminile.

[...] noi siamo piante non terrestri ma celesti. e questo che diciamo è giustissimo. Infatti, tenendo sospesa con la testa la nostra radice, proprio là dove l'anima ha tratto la sua prima origine, la divinità erige tutto quanto il nostro corpo. (90a-b)¹³

¹³ Platone, *op.cit.*, p. 269.