

Stefania Ferrando

Tristana Dini, *La materiale vita. Biopolitica, vita sacra, differenza sessuale*

Postfazione di Marco Ivaldo, Mimesis, Collana *Filosofie* n. 444, Milano – Udine 2016, 145 pagine

La “materiale vita”: l’ordine delle parole del titolo, rovesciando quello più usuale di “vita materiale”, produce come un inciampo e porta a soffermarsi sull’aggettivo *materiale* che qualifica la vita. Come è rivelato nel testo che apre il libro (*Note per la “materiale vita. Femminismo e biopolitica*), questo titolo porta il segno di una storia, con le sue perdite, le sue relazioni, lasciti e riprese: “La materiale vita” era il titolo pensato per la pubblicazione, mai avvenuta, degli atti di un seminario organizzato nel 2005, a Trento, dall’autrice e da Angela Putino, alcuni mesi prima della morte di quest’ultima. La materialità della vita, le sue forme, i suoi strappi e il suo potenziale politico sono quindi l’incognita attorno alla quale si dispone il libro, interrogando, a partire da essa, tanto la pratica del pensiero quanto la pratica politica. Il problema che si affronta, da angolature differenti, è quello del rapporto tra questa materialità e un desiderio che ha forme e movimenti molteplici (desiderio di sapere, di libertà, di giustizia, di piacere, di maternità), e che è pensato come un desiderio singolare, che si gioca e si scopre nelle relazioni. Interrogato a partire dalla materialità della vita, il desiderio appare sempre segnato da *un’opacità* costitutiva, di ciò che lo anima soggettivamente in ciascuna, ma anche delle condizioni “incarnate” che lo sostengono o che al contrario lo irrigidiscono e lo lasciano morire nel circuito del consumo e del mercato.

Il libro affronta tale questione a partire da una prospettiva di filosofia politica che, senza rinunciare alla dimensione singolare del desiderio, pone il problema di pratiche *collettive* di azione e di trasformazione. Per questo, assumendo la sfida di pensare insieme desiderio, politica e vita, il libro si muove tra questi tre poli: femminismo, biopolitica e democrazia, studiandone i rapporti, le interazioni e le tensioni reciproche. La questione della materialità della vita è posta riprendendo e mettendo alla prova l’ipotesi, elaborata da Michel Foucault (ma già in parte introdotta da Hannah Arendt) di una cesura storica nelle forme della politica occidentale connessa a un nuovo rapporto tra politica e “vita”. Alla fine del XVIII secolo, lo stato-nazione si costituisce integrando non solo una dimensione giuridica e giudiziaria – il potere sovrano di fare la legge, la determinazione sovrana delle pene e della messa a morte, ereditata dall’assolutismo politico – ma anche una dimensione “biopolitica” di azione positiva sulla vita, che diventa progressivamente sempre più importante. La politica prende un nuovo senso dal momento in cui si occupa di questo insieme di elementi raccolti nella parola “vita”: la vita biologica, la vita della specie, le carestie e le epidemie che attaccano le popolazioni umane, la natalità e la mortalità, ma anche i rapporti di lavoro, la circolazione di flussi di persone, di beni e di denaro. Per pensare la politica moderna – questa è l’ipotesi – occorre andare oltre il corpo sovrano, il diritto e le istituzioni politiche, per considerare le relazioni, le forme d’azione e di soggettivazione che si sviluppano sul piano del governo della “vita”. Senza questo spostamento, la politica moderna e democratica non può essere compresa. È su questo piano più esteso che nascono infatti sia nuove forme di dominio sia nuove possibilità di resistenza, o, più positivamente – come suggerisce l’autrice – di pensiero e azione volti alla ricerca di un di più di giustizia e di libertà.

L’approccio che distingue il libro di Tristana Dini porta a interrogare la forma “biopolitica” delle nostre democrazie a partire dal femminismo (a partire dal pensiero delle donne e dal pensiero della differenza sessuale, qui intesi come sinonimi, p. 11), cioè dall’evento della libertà delle donne

nei suoi effetti dirompenti sul pensiero e la pratica politica. La sfida diventa, più precisamente, quella di ripensare i nessi tra biopolitica e sessualità, per pensare e riconoscere le pratiche e le politiche della vita materiale che sfuggono e si oppongono alla biopolitica, soprattutto nella sua configurazione neoliberale. Questa operazione non permette solo di riflettere su forme di soggettivazione irriducibili dell'imprenditoria neoliberale del sé, che pensa e pone la libertà individuale e la trasformazione personale come un prodotto e un valore da capitalizzare. Ma consente anche di elaborare *un'altra idea di critica e di politica*, alternativa a quella foucaultiana: se si può parlare di una politica della vita, non è solo e tanto perché vi siano dei rapporti di potere legati alla gestione della materialità vitale, ma perché le relazioni della vita materiale possono diventare politica grazie a una trasformazione del simbolico, come quando negli anni Settanta delle donne hanno portato a parola i rapporti tra uomini e donne, e le loro stesse esistenze, nei gruppi di autocoscienza (p. 20). Questa pratica ha aperto così una riflessione sulla *forma* di vita desiderata (*bios*), che non nega la nuda vita (*zoé*), ma la trasforma, inscrivendola in un ordine simbolico articolato negli scambi tra donne e in pratiche femministe.

È la prospettiva femminista della differenza sessuale – tematizzata e chiarita nel primo capitolo – che viene messa all'opera per compiere uno spostamento rispetto alle analisi esistenti della biopolitica. Tale prospettiva porta infatti a riconoscere le forme politiche di soggettivazione teorica e pratica di ciò che era inizialmente oggettivato, se non addirittura escluso e rigettato dall'ordine simbolico e pratico collettivo (p. 42). Attraversando le riflessioni di autrici europee e americane – Lonzi, Dominijanni, Cavarero, Muraro, Putino, Kristeva, Irigaray, Braidotti, Butler – la differenza sessuale è pensata come *simbolica*, cioè come quella differenza che incarna la non identità del soggetto, individuale e collettivo, indicando a ciascuna e a ciascuno una scissione originaria che impedisce l'onnipotenza della volontà e il dominio di sé nella trasparenza dell'io. Assumere questa “disunità incarnata” (p. 44), irriducibile al biologico e alla semplice costruzione sociale, significa, per l'autrice, elaborare una narrazione alternativa tanto del soggetto (anche del soggetto democratico portatore di diritti) quanto della comunità. Quest'ultima si mostra attraversata da una scissione che le impedisce di ripiegarsi su se stessa, di fare *uno*, rigettando fuori di sé, con la violenza o col sacrificio, una diversità e un'estraneità che ne mettano in causa l'ordine pratico e simbolico. La valorizzazione politica della differenza sessuale è la pratica politica di *un'apertura* (simbolicamente elaborata) tanto del soggetto individuale quanto della vita collettiva a ciò che non sta nelle loro forme, che le eccede o vi segna una mancanza. (p.44-55). È la pratica di un desiderio, più o meno simbolizzato, che mette in scacco la pretesa di oggettivarlo e fissarlo in un'identità.

Lo spostamento di sguardo sulla biopolitica, reso possibile dal taglio della differenza sessuale, viene messo all'opera nel secondo capitolo, per pensare il processo storico che ha portato alla sacralizzazione della vita nelle forme della biopolitica contemporanea e i suoi rapporti con quell'estraneità perturbante che è la relazione materna (a partire dalle analisi di Kristeva e Putino). In questo processo, descritto a partire da Arendt e Foucault, la religione, come pratica simbolica del sacro, e la politica, come pratica di elaborazione di un mondo comune, sono progressivamente depotenziate dalla valorizzazione crescente dei bisogni vitali, di sopravvivenza e di produzione. Tramite questa valorizzazione-sacralizzazione moderna della “nuda vita”, si nasconde e si indebolisce la dimensione relazionale, simbolica e collettiva dell'esistenza, il desiderio è incatenato alla domanda di oggetti consumabili, e la vita è vissuta su un piano simbolicamente povero e per questo non tutelato dalla morte (p. 58). È nell'analisi, a tratti un po' oscura, della figura della “nuda vita” ripresa da Agamben, che il libro introduce il taglio della differenza sessuale. Se, infatti, per Agamben, la nuda vita è la figura del radicalmente escluso, situato al di là della vita collettiva e della stessa distinzione tra sacro e profano che la definisce, nella lettura di Tristana Dini, questa figura di esclusione rimanda in realtà ad un'estraneità che non è quella della semplice vita biologica, ma quella del rapporto ambivalente al materno. Grazie alle analisi di Kristeva e ai testi antropologici da questa ripresi, la figura della “nuda vita” si precisa in quella dell’“abietto” (p. 70): la presenza di un'estraneità simbolicamente incerta, che turba l'identità socio-culturale di una collettività, e che traduce la relazione con l’ “entità materna”, il bisogno e insieme la difficoltà di

articolare la dipendenza e la distinzione dalla madre. La “nuda vita” che emerge nel cuore della politica non è, allora, come in Agamben, solo quella della vita biologica messa a profitto da un individualismo e un capitalismo sempre più potenti. Indica anche l’esperienza “dell’abiezione mediante cui le culture creano una separazione dal materno come zona liminare tra umanità e animalità” (p. 92). Seguendo Kristeva, il libro porta a riflettere sulle forme incarnate della relazione materna come possibili “riserve ontologiche, vettori dell’indisponibile e dell’inoggettivabile” (p. 92), nelle quali si tesse e si ritesse il passaggio tra nuda vita e forma di vita, di una vita che allora non è mai semplicemente biologica, ma sempre colta nel movimento da un polo all’altro, tra *zoé* e *bios*. Tramite le riflessioni di Angela Putino (in particolar modo in *Amiche mie* isteriche) il libro riflette poi sui rischi e le potenzialità di tale relazione materna, mettendo in guardia dal rischio di una nostalgia isterica dell’origine, che blocca il lavoro simbolico e lascia disarmate di fronte alla messa all’opera biopolitica (e neoliberale) di una “perversione della cura materna” (p. 77).

È tuttavia nel terzo capitolo del libro che il taglio della differenza sessuale appare con più forza, portando alla riflessione tre nuclei di esperienza: il *lavoro*, la *sessualità* e la *nascita*. Se nei primi due capitoli il discorso rischia talvolta di nascondere il suo ancoraggio nell’esperienza, presentando così dei passaggi testuali in cui è più difficile orientarsi, il terzo situa più chiaramente il discorso e la posizione di parola dell’autrice, e le poste in gioco della sua riflessione filosofica e politica. *Lavoro*, *sessualità* e *nascita* sono così i nomi delle tre grandi questioni rispetto alle quali, secondo la prospettiva del libro, le pratiche femministe sono messe alla prova delle forme simboliche e dei rapporti di potere neoliberali. Le potenzialità critiche e trasformative del femminismo sono interrogate rispetto all’attuale organizzazione del lavoro, che mette in questione la separazione tra valore improduttivo e produttivo, tra tempo di lavoro e tempo di vita, tra spazio pubblico e privato, e valorizza il lavoro di cura e le componenti relazionali e affettive dell’attività lavorativa (p. 108). Questo processo di “femminilizzazione del lavoro” è stato pensato e praticato, nel movimento femminista, come non necessariamente orientato verso una mercificazione di tutti gli aspetti della vita. Vi si è riconosciuta l’occasione per un cambiamento dell’organizzazione e delle forme del lavoro, in base non solo alle esigenze ma anche al sapere delle donne che avevano accesso al mondo del lavoro (p. 109). Ma oggi – ci chiede l’autrice – questa trasformazione politica e femminista riesce effettivamente a opporsi alle forme di governo economico (e in parte politico) che ci inducono a essere degli imprenditori di noi stessi tenuti a potenziare il nostro capitale umano (o quello dei figli, degli studenti...) e a metterlo in circolazione sul mercato?

Due sono le poste in gioco principali rispetto alle quali si può misurare, secondo l’autrice, la forza delle pratiche femministe nel far crescere la libertà, il desiderio, la vita stessa delle donne, e di tutti, nell’organizzazione attuale del lavoro e dell’economia. Innanzi tutto, una pratica del *partire da sé* che lasci emergere, dalla singolarità stessa e le sue relazioni, un desiderio e un movimento “impersonale” e potenzialmente “universale” (p.110), che ecceda le identificazioni cangianti di singoli assolutizzati e che sappia tessere nuovo ordine simbolico. Non si può cedere sul tratto *impersonale* di questo movimento, perché è proprio l’impersonale che rende il divenire soggettivo, le pratiche e il pensiero radicato nel partire da sé irriducibile alla frammentazione neoliberale delle relazioni e delle pratiche collettive. La seconda posta in gioco mi pare ancora più importante: per Tristana Dini, pensare una nuova organizzazione del lavoro e dell’economia chiede di tornare a porre la questione della *giustizia* e a pensare le pratiche collettive attraverso le quali la si scopre, la si articola e la si fa accadere: “senza l’accesso ad una dimensione collettiva, politica, di giustizia per tutte e tutti, il discorso sul lavoro risulta depotenziato, frammentario e scomposto” (p.110). Ripensare la questione della giustizia senza negare il libero divenire e desiderio di ognuna, senza abbandonare la pratica del partire da sé: questa è una delle sfide importanti che lancia il libro, aprendo lo spazio per una riflessione e un dibattito sul senso e le forme di tale giustizia secondo un pensiero e una pratica femministi.

Distanziandosi dai modi più frequenti di riprendere le tesi foucaultiane sul neoliberalismo, il libro pone la sessualità come il luogo principale di un’analisi critica delle forme di soggettivazione e di governo della vita caratteristiche delle società neoliberali. La sessualità assume questa

posizione privilegiata in quanto luogo primario di espressione del *soggetto di desiderio* (p. 112): è la pratica e la comprensione di che cosa è un *corpo* che consente all'autrice di distinguere forme diverse di desiderio. Il desiderio che fa girare il mercato e che si cristallizza nelle forme di riduzione di sé a capitale umano funziona sul modello della domanda-godimento di oggetti e piaceri consumabili e monetizzabili, da parte di un corpo trasparente a se stesso, preso in una sessualità vissuta come prestazione o schiacciata sul modello di una costante disponibilità chiesta alle donne, soprattutto alle più giovani (p. 113). Questo corpo trasparente a sé, prestazionale, disponibile, univoco si frantuma quando si introduce la differenza sessuale, che obbliga a parlare di corpi, sempre al plurale, in quanto corpi sessuati, portatori, per questo, di scissioni, lacerazioni sintomi e conflitti. La politica della differenza sessuale fa apparire la resistenza e le invenzioni di corpi attraversati da desideri che non si esauriscono nel godimento di oggetti. Ma ci lascia al contempo di fronte alla domanda: quali sono, oggi, le pratiche politiche e i luoghi simbolici in cui il desiderio e la libertà nel piacere sono portati a parola e quelli in cui il desiderio è liberato dalle ingiunzioni del consumo, della prestazione e della disponibilità?

Nella conclusione, la riflessione filosofica e politica sui desideri sfuggenti, opachi, poliedrici si concentra sul desiderio di maternità o più in generale di procreazione. Per l'autrice, attorno a questo desiderio si concentrano oggi gli interventi biopolitici più importanti, operati da pratiche mediche, nuove tecnologie e forme di amministrazione della procreazione, che selezionano i soggetti che possono avere accesso alla procreazione e le modalità di questo accesso (pp. 120-122). Attorno a questo desiderio emergono anche delle nuove forme di produzione di valore, di profitto e commercializzazione (come emerge nel caso della gestazione per altri, ma in realtà anche per le forme di procreazione medicalmente assistita, soprattutto nei paesi in cui essa non è – o non è pienamente – legalizzata). La sfida con cui il libro si chiude, e che apre un campo di lavoro di grande interesse, è quella di pensare questo desiderio di maternità e procreazione, senza negarne l'opacità e la materialità inconscia, ma elaborandolo simbolicamente, per mostrare in che modo possa resistere alla presa di pratiche di amministrazione e governo biopolitiche e a imperativi di profitto e commercializzazione neoliberali. Grazie a quali pratiche simboliche e politiche questo desiderio può sottrarsi alle forme di un governo medicalizzato? In che modo può fuoriuscire dal disordine di possibilità tecnologiche che non abbiamo ancora elaborato simbolicamente e da un simbolico ridotto a uno scambio di denaro?

La riflessione su queste problematiche è inaugurata nel libro da una riflessione sulla *nascita* che, riprendendo la categoria arendtiana di *natalità*, ci impone di riconoscere come, nel venire al mondo, non si tratti mai di una “nuda” vita, ma sempre di una “relazione tra il chi e il mondo” (p. 125-126). Venendo al mondo, veniamo in un corpo che è vita e parola, che si forma nella relazione materna, luogo di passaggio tra *zoé* e *bios*. Per questo, per l'autrice, che riprende in questo la riflessione di Muraro, nella relazione materna vi è dell'indisponibile, un punto di resistenza e di esistenza a partire dal quale si tesse la nostra esistenza umana, un desiderio eccedente che attraversa la materialità della vita. Se la maternità non è più simboleggiata come un destino femminile e se non è cancellata da dispositivi simbolici che rimuovono il fatto che, nascendo, si nasce da donne, allora la maternità può essere pensata e praticata come “singolarità in relazione”, (p. 127). Per l'autrice, può essere quindi l'apertura di uno spazio potenzialmente politico, che fa entrare sulla scena della vita collettiva quell'inoggettivabile di cui la relazione materna è una “riserva ontologica”, luogo di incrocio tra biologico, simbolico e politico.