

Vilma Preti, un'intellettuale inquieta

Maria Chiara Mattesini

This essay wants to be a contribution to the knowledge of Vilma Preti, an Italian intellectual who lived in the second half of 20th century; in fact, she is little known and studied. Vilma Preti, trained philosopher and a high school teacher, was a member of the Christian Democratic Party and its Women's Movement. She also took part in important editorial initiatives, like the review «Progetto Donna», founded in 1982. Her thought was particularly focused on some topics: complex society, crisis/change of category of the political and women's issue.

Keywords: complex society, Catholic feminism, political crisis, utopian realism.

DOI: 10.82024/RSP.02/25.06

Introduzione

Non è stato semplice seguire il pensiero di Vilma Preti: una pensatrice inquieta, problematica, tortuosa. Tendenze dell'animo che si riflettevano in una scrittura piena di incisi, complessa: era l'incedere del suo pensiero, insoddisfatto e sempre alla ricerca. Vilma Preti, filosofa di formazione, è stata – come l'ha ricordata l'amica Gianna Agostinucci Campanini – «un'intellettuale acuta, rigorosa, incapace di prendere facili scorciatoie per impazienza o per fretta, ma fu insieme appassionatamente aperta alle ragioni della vita e della persona umana»¹. Gli autori di cui si è nutrita, e che sono stati gli interlocutori coi quali ha dialogato e si è confrontata, sono stati molti e differenti: Niklas Luhmann, in primo luogo, e poi Jürgen Habermas, Betty Friedan, Friedrich Nietzsche, Carl Schmitt, Dietrich Bonhoeffer, Nicos Poulantzas,

¹ G. Agostinucci Campanini, *Vilma Preti. Cristiana vitale e coraggiosa*, in «Prospettiva Persona», 93-94/2015, p. 101.

Achille Ardigò, Luigi Sturzo. Come ella si è affidata a questi autori, anche noi ci siamo affidati a loro per meglio comprenderla: è questo il metodo che si è seguito, ripercorrendo e rivivendo il suo percorso teorico-esistenziale attraverso la lettura di ciò che ha scritto, naturalmente, e anche di ciò che ha letto.

La maggior parte delle sue riflessioni le troviamo sulla rivista «Progetto Donna», un'esperienza editoriale alla cui fondazione, nel 1982, lei stessa ha contribuito assieme ad altre amiche². Preti vi ha scritto fino al 1987, anno della sua morte. Dal 1977, già collaborava a «La Discussione», la rivista politico-culturale della Democrazia cristiana, e nei primi anni '80 non ha mancato di condividere il suo pensiero anche con «Donna e società», il periodico del Movimento femminile (Mf) democristiano, movimento di cui ha fatto parte in qualità di delegata di Parma. Ci rimangono, quindi, anche i suoi interventi ai convegni del partito, del Mf e a quelli della Lega democratica³. In questo saggio abbiamo voluto privilegiare, come fonte, gli scritti pubblicati su «Progetto Donna», convinte anche noi che il pensiero di Vilma Preti non possa «essere letto senza fare riferimento al cammino che la stessa rivista – diretta da donne cattoliche – ha compiuto nei cinque anni della sua storia, una storia da non ignorare se si intende affrontare lo studio dell'argomento “donna” nella società italiana»⁴.

² Le altre fondatrici di «Progetto Donna» erano Gianna Agostinucci Campanini, Maria Dutto, Elisabetta Fiorentini, Carla Guglielmi, Maria Teresa Bellenzier e Tina Leonzi. A quest'ultima era stata affidata la direzione. Per una ricostruzione della rivista, cfr. i contributi di T. Leonzi, *Una doverosa memoria*, e G. Campanini, *Il significato di una rivista*, «Prospettiva Persona», luglio-dicembre 2010, rispettivamente pp. 64-66 e 66-69; M.T. Bellenzier, *L'impegno culturale delle donne cattoliche negli ultimi trent'anni*, in *Atti dell'incontro di studio Una memoria mancata. Donne cattoliche del '900 italiano*, «Bollettino dell'Archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia», 2/1992, pp. 170-187.

³ Sull'esperienza politica della Lega Democratica, cfr. L. Biondi, *La Lega democratica. Dalla Democrazia cristiana all'Ulivo: una nuova classe dirigente cattolica*, Viella, Roma 2013.

⁴ E. Rosanna, *Un contributo all'approfondimento della questione donna. L'iter del femminismo italiano nel pensiero di Vilma Preti*, «Rivista di Scienze dell'Educazione», 2/1988, p. 197.

Non sono molte le notizie biografiche. Alcune le abbiamo trovate in un appunto dattiloscritto conservato fra le sue carte⁵; ne diamo subito conto. Vilma Preti nasce a Parma nel 1936, da una famiglia di modestissime origini. Conseguito il diploma magistrale, inizia a lavorare per mantenersi agli studi universitari del corso di Filosofia dell'Università Cattolica di Milano. Segue le lezioni di Sofia Vanni Rovighi, storica della filosofia e autorevole rappresentante del neotomismo in Italia, di Cornelio Fabro, teologo e filosofo, neotomista anch'egli, e di Leonardo Ancona, tra gli psichiatri e psicoanalisti più significativi del secondo Novecento italiano e stretto collaboratore di padre Agostino Gemelli. Laureatasi nel 1965 con una tesi sul personalismo cristiano, insegna nelle scuole medie e poi nei licei sino al 1987. È stata attiva nelle organizzazioni cattoliche della Gioventù femminile, dell'Azione cattolica e della Federazione universitaria cattolica italiana. Dopo le aperture conciliari e sulla scia del pensiero contestatario, concretizza il suo forte desiderio di rinnovamento sociale all'interno della comunità ecclesiale, prendendo parte all'occupazione, il 14 settembre 1968, della cattedrale di Parma⁶. Col '68 ha inizio anche la militanza politica nella Democrazia cristiana e si lega al gruppo di Forze Nuove. Nel 1969 è eletta nel Comitato regionale dell'Emilia Romagna e, in questo stesso anno, è nominata delegata provinciale del Movimento femminile, del cui Comitato ed Esecutivo nazionali sarebbe entrata a far parte successivamente. Dal 1970 è ininterrottamente eletta al Consiglio comunale della sua città. Nel 1976 si avvicina al gruppo democristiano di Rinnovamento e poi alla Lega democratica. Come già accennato, negli anni Ottanta si dedica a «Progetto Donna», scrivendo articoli e organizzando convegni. Il 24 agosto 1987 viene a mancare.

⁵ Ringrazio la Professoressa Giulia Paola Di Nicola, amica e collaboratrice di Vilma Preti, per avermi consentito di consultare la raccolta degli scritti di Vilma Preti da lei posseduti e che le sono stati donati da Albertina Soliani. I documenti di questa raccolta, che ha la consistenza di un faldone, saranno d'ora in avanti indicati in nota come Archivio Vilma Preti. Cfr. anche R. Torti, *Vilma Preti*, in F. Traniello, G. Campanini (a cura di), *Dizionario storico del movimento cattolico. Aggiornamento (1980-1995)*, Marietti, Bologna 1997, p. 418.

⁶ E. Salvini, R. Torti, *La diocesi di fronte al nuovo protagonismo femminile*, in G. Vecchio (a cura di), *Concilio e postconcilio a Parma*, vol. II, *Il cristiano nel mondo*, Monte Università, Parma 2018, pp. 423-455.

Sono parse queste, a noi, le questioni che Vilma Preti ha vissuto, oltre che analizzato, in modo assai problematico e drammatico: la società complessa, la crisi/trasformazione della categoria del politico, la questione femminile. Eppure, non era pessimista: parlava di utopia e di felicità come domanda politica.

Il disincantamento sistemico: la società complessa

Il desiderio di conoscere i processi della contemporaneità e la costante attenzione a quanto andavano elaborando le scienze sociali hanno portato Vilma Preti a problematizzare con particolare attenzione, nonché preoccupazione, l'emergere della società complessa nel suo articolarsi e dispiegarsi fra le pieghe del pensiero e della prassi politica. A questo tema «Progetto Donna» dedicava il suo secondo convegno, *Da donne, nella società complessa*, tenutosi a Brescia, dal 9 all'11 novembre 1984⁷. È soprattutto attraverso il confronto con le teorie sistemiche del sociologo Niklas Luhmann – «un professore tedesco privo di carisma personale le cui opere decisive, vecchie ormai di quasi vent'anni, sono state oggetto di dibattito in Italia solo recentemente»⁸ – che Vilma Preti ha analizzato le categorie di com-

⁷ Il primo convegno, tenutosi a Brescia dal 7 al 9 novembre 1983, era dedicato a *Femminismo italiano: seconda fase?*. Questi i successivi convegni: *La felicità come domanda politica* (Brescia, 9-10 novembre 1985); *Il "sommerso" e il "nuovo" nella politica delle donne* (Brescia, 8-9 novembre 1986); *La storia incompiuta tra memoria e futuro* (Brescia, 21-22 novembre 1987); *Dalla costola di Adamo: riflessioni* (Milano, 5 novembre 1988); *Uguaglianza e differenza: il nuovo soggetto etico femminile* (Bologna, 4 novembre 1989); *Il tempo dell'utopia* (Teramo, 9-10 novembre 1991).

⁸ V. Preti, *La società complessa e i nuovi modelli di razionalità politica*, «Progetto Donna», 2/1984, p. XXII. Sul dibattito italiano, cfr. D. Fiorot (a cura di), *La filosofia politica oggi*, Giappichelli, Torino 1990, in particolare i saggi di Nicola Matteucci e Norberto Bobbio; D. Zolo, *Complessità e democrazia: per una nuova ricostruzione della teoria democratica*, Giappichelli, Torino 1987; Id., *Identità individuale e società complessa*, in A. Burgio, G.M. Cazzaniga, D. Lo Surdo (a cura di), *Massa folla individuo. Atti del Convegno organizzato dall'Istituto italiano per gli studi filosofici e dalla Biblioteca Comunale di Cattolica, Cattolica, 27-29 novembre 1990*, QuattroVenti, Urbino 1992, pp. 67-74; G. Vattimo, *La società trasparente*, Garzanti, Milano 1990, in particolare pp. 7-20.

plexità, di società complessa, ossia funzionalmente differenziata, non più unitaria, formata da un insieme di sistemi – economico, politico, amministrativo, istituzionale – ognuno autonomo e autogovernantesi. Le teorie sistemiche luhmanniane, se pur estreme, delineavano un modello nuovo di razionalità politica con cui occorreva confrontarsi, erano «sintomo di processi reali»⁹. Se la crisi presente «impoverisce di quasi tutte le nostre esperienze passate individuali e collettive», la società complessa, riflesso e prodotto di questa crisi, era altresì «il luogo dove soltanto potremo vedere la soluzione della crisi e dar vita progressivamente a nuovi modelli culturali»¹⁰. È stato questo l'approccio non pregiudiziale adottato da Vilma Preti nei confronti del pensiero di Luhmann. Come Habermas, il critico forse più celebre delle teorie luhmanniane, Preti ha accettato il nuovo orizzonte culturale proposto dal sociologo tedesco, pur apportando ad esso, come vedremo, alcuni correttori. Ha cioè abbandonato l'ambizione del pensiero semplice, «che era quella di controllare e dominare il reale» per esercitarsi «ad un pensiero capace di operare con il reale, di dialogare con lui, di negoziare con lui»¹¹.

⁹ G. Gozzi, *Premessa*, in AA.VV., *Le trasformazioni dello Stato. Tendenze del dibattito in Germania e negli Usa*, La Nuova Italia, Firenze 1980, p. 13.

¹⁰ V. Preti, *Dalle semplificazioni del femminismo etico alla coscienza della società complessa*, «Progetto Donna», 3/1984, p. XXIX.

¹¹ E. Morin, *Introduzione al pensiero complesso*, Sperling&Kupfer, Milano 1993, p. 2. Morin scriveva: «L'idea di complessità era molto più diffusa nel lessico corrente che nel lessico scientifico. Portava sempre come connotazione un avvertimento all'intelletto, una messa in guardia contro la chiarificazione, la semplificazione, la riduzione affrettata. Di fatto, anche la complessità aveva il suo terreno d'elezione, ma senza la parola in se stessa, nella filosofia: in un certo senso la dialettica e, sul piano logico, la dialettica hegeliana era il suo campo, dal momento che quella dialettica introduceva la contraddizione e la trasformazione nel cuore dell'identità. [...] Ma la complessità non comprende solo quantità di unità e interazioni che sfidano le nostre possibilità di calcolo: comprende anche incertezze, indeterminazioni, fenomeni aleatori. La complessità, in un certo senso, *ha sempre a che fare con il caso*. La complessità quindi coincide sempre con una quota di incertezza, vuoi relativa ai limiti del nostro intelletto, vuoi intrinseca ai fenomeni. Ma la complessità non si riduce all'incertezza, è *l'incertezza all'interno di sistemi altamente organizzati*», Ivi, pp. 31-32.

Perdita di un orizzonte temporale lineare, tracollo del concetto di causalità, svanimento della dicotomia soggetto-oggetto: questi, in sintesi, i pezzi del mosaico che emergono dalla presentazione delle teorie di Luhmann, la cui preoccupazione può essere riassunta in questo modo: «combattere ogni forma di ontologia, di metafisica, di ontologizzazione delle scienze sociali, congedarsi dalle descrizioni sociologiche di tipo causalistico ed utilizzare le acquisizioni elaborate dal funzionalismo per costruire una teoria di tipo sistemico»¹². Il disincantamento operato da Luhmann consisteva nello smascherare – attraverso «l'autopsia delle semantiche illuministiche»¹³ – l'ingenuità dei due presupposti centrali dell'illuminismo razionalistico: «l'eguale partecipazione di tutti gli uomini a una ragione comune, posseduta senza ulteriori mediazioni istituzionali, da un lato, e dall'altro la fiducia ottimistica nella possibilità di riuscire a realizzare condizioni sociali giuste»¹⁴. Non convinceva, cioè, l'idea secondo la quale l'individuo singolo, attraverso la riflessione sulla propria razionalità, potesse scoprire ciò che accomunava tutti gli altri individui e raggiungere il consenso, se non addirittura la verità. L'illuminismo e il suo progetto di democrazia risultavano, così, completamente reinterpretati. In particolare, la *ratio* non poteva più essere definita come fondamento normativo della democrazia. Altrettanto scettica era la reazione di fronte all'opinione secondo la quale quel tipo di riflessione e quegli elementi comuni potessero assumere la forma di regole pratiche di realizzazione che, una volta scoperte, potessero essere applicate da chiunque. Da entrambi questi punti di vista, sosteneva Luhmann, «abbiamo oggi di fronte una complessità ben maggiore: si è ormai consolidata la consapevolezza che le diversità nelle concezioni del mondo hanno radici sociali e si è considerevol-

¹² R. De Giorgi, *Il mondo come sistema complesso*, in P. Barcellona, R. De Giorgi, S. Natoli, *Fine della storia e mondo come sistema. Test sulla post-modernità*, Dedalo, Bari 2003, p. 45.

¹³ C. Punzi, *La democrazia della democrazia: la legittimazione in Niklas Luhmann*, «Rivista Giuridica», consultabile on-line.

¹⁴ N. Luhmann, *Illuminismo sociologico*, Il Saggiatore, Milano 1983, p. 74. Per una visione d'insieme delle teorie luhmanniane, cfr. M.G. Losano, *Struttura e sistema del diritto*, vol. III, Giuffrè, Milano 2002, pp. 251-273; R. De Giorgi, *Il mondo come sistema complesso*, cit., pp. 41-44.

mente acuitizzata la consapevolezza dei complicati intrecci causali ed assiologici che coinvolgono ogni azione»¹⁵.

Le analisi sistemiche del sociologo tedesco e le ricadute di esse sul piano politico erano inquietanti e provocatorie: esse presupponevano l'abbandono dell'intera tradizione culturale del vecchio continente, del suo stesso stile di pensiero. La tradizione vetero-europea, intrisa di elementi di filosofia sociale organicista e finalistica, concepiva l'individuo come una parte vivente dell'organismo sociale e vedeva nella soggettività il paradigma normativo della razionalità e dei valori morali. Su questa base era fiorita la tradizione millenaria del diritto naturale e si erano sviluppate in vario modo le filosofie umanistiche occidentali, incapaci di astrazione analitica e di oggettività avalutativa¹⁶. Non solo il pensiero classico cristiano, ma anche il pensiero moderno, dall'illuminismo al marxismo, alla sociologia weberiana, erano caratterizzati da orientamenti normativi di ispirazione umanistica e moralistica: un approccio che, a giudizio di Luhmann, utilizzava schemi concettuali insufficienti e privi di capacità esplicativa nel quadro delle moderne società industriali, altamente complesse e differenziate in misura esponenzialmente crescente a partire, almeno, dal diciottesimo secolo. La teoria sistemica, invece, definendo il sistema sociale come agglomerato di sottosistemi dotati ciascuno di una propria autonomia operativa, impediva di pensare alle azioni come progressioni lineari tra un bisogno e uno scopo e ne faceva il frutto di una selezione di variabili equivalenti, la cui combinazione si poneva come quella che al momento garantiva al sistema la maggiore stabilità. Non potendosi rintracciare, in questo prevalere, alcun privilegio essenzialistico, alcuna qualità ontologica superiore degli elementi entrati in combinazione rispetto a quelli esclusi, niente poteva conferire a questa esclusione un carattere di definitività. Era chiara la portata eversiva dell'antiumanesimo e dell'antistoricismo luhmanniano che ridimensionavano la visione dello Stato come *res publica* dell'ordine sociale e le idee di bene pubblico o di vertice gerarchico che la accompagnavano. L'approccio sistemico-cibernetico proposto da Luhmann concepiva la realtà so-

¹⁵ N. Luhmann, *Illuminismo sociologico*, cit., pp. 74-75.

¹⁶ Sui diritti fondamentali e sulla loro reinterpretazione da parte di Luhmann, cfr. N. Luhmann, *I diritti fondamentali come istituzione*, Dedalo Edizioni, Bari 1964.

ciale come un intreccio di correlazioni sistema/ambiente, il cui gioco progressivamente sempre più complesso restava aperto a infinite possibilità. L'evoluzione dei sistemi e la loro crescente complessità erano affidate, contro ogni filosofia della storia, alla logica probabilistica dell'indeterminazione, erano «“l'imprevedibilità essenziale”», ossia «la proprietà di un sistema di mostrare comportamenti possibili ma non predeterminati»¹⁷. Con l'erosione del principio di causalità veniva meno anche l'idea di scopo e, in ultima analisi, quella di senso.

Articolata è stata anche la riflessione di Vilma Preti, la quale, se pure ha preso atto del disincantamento operato da Luhmann, non ha rinunciato a scorgere un disegno, un senso recondito, che non fosse solo quello inteso come la grammatica di funzionamento di un sistema; senza rinunciare alla progettualità, quindi alla speranza e all'utopia. Anch'ella interpretava la crisi presente come il tramonto di quel mondo moderno, ormai agonizzante, «nato dall'Umanesimo, cresciuto con il Rinascimento, portato a matura critica dalla Riforma, l'Illuminismo, la Rivoluzione francese, e giunto a elaborare la cultura egemone con lo scientismo, lo storicismo e il marxismo dell'Ottocento e del Novecento»¹⁸. Più intrisa anche di fede, quella di Vilma Preti è stata una riflessione che non ha rinunciato a interrogarsi sulla domanda di senso continuamente invocato dall'individuo. Una domanda che, proprio per la condizione di anomia che questi sperimenta nelle società complesse, è esigita e manifestata anche in forme estreme di disagio e disaggregazione sociale. Se pure persisteva la volontà di fare “filosofia con il martello”¹⁹, «cioè critica radicale perché l'idolatria de-

¹⁷ V. De Angelis, *La logica della complessità. Introduzione alle teorie dei sistemi*, Bruno Mondadori, Milano 1996, p. 43. Sulla complessità e sul pensiero complesso, cfr. gli studi di Mauro Ceruti.

¹⁸ V. Preti, *La società complessa e i nuovi modelli di razionalità politica*, cit., p. XVIII.

¹⁹ F. Nietzsche, *Il crepuscolo degli idoli, ovvero come si filosofa con il martello*, Adelphi, Milano 1970. Nella *Prefazione*, Nietzsche scriveva: «Un'altra guarigione, in certe circostanze ancora più desiderata da me, sta nell'*auscultare gli idoli* [...] Vi sono nel mondo più idoli che realtà: è questo il mio “cattivo sguardo” [...]. Porre qui una buona volta domande con il *martello* e forse udire per tutta risposta quel famoso suono cavo che parla dai visceri enfiati. [...] Questo piccolo scritto è una *grande dichiarazione di guerra*; e per quanto riguarda l'*auscultare gli idoli*, questa volta non sono idoli del nostro tempo, ma idoli *eterni*, quelli che qui vengono toccati con il martello come un diapason», Ivi, pp. 23-24.

gli idoli appaia e la certezza dei valori eterni sia messa in discussione, si fa strada anche la volontà di abbandono del terreno critico per quello dell'annuncio e della profezia»²⁰. Vilma Preti, donna di profonda fede, ha legato annuncio e profezia ad un approccio realista perché ha considerato la questione della società complessa come una sfida, cercando di innestare in essa frammenti di umanesimo cristiano.

Come s'è accennato, Luhmann andava oltre gli schemi di riferimento della cultura umanistica e storicista, ponendo al centro della sua costruzione non l'uomo, ma l'interazione sistema-ambiente, non la storia come coerente universo di significati ma l'alta improbabilità dei fenomeni evolutivi, non il pensiero creativo ma quello selettivo. Condivideva con Nietzsche «l'opposizione a qualsiasi metafisica e teologia, a qualsiasi ricerca metastorica dell'origine», interpretava «l'origine e le essenze come invenzione» e constatava «non solo la morte di Dio, ma anche la morte dell'uomo»²¹. Il quadro epistemologico e i referenti stessi del sapere scientifico tradizionale erano dunque ribaltati. Il sapere non era più per nesso di causa-effetto né per previsione probabilistica, ma funzionalista. Funzioni, per il sociologo tedesco, erano i fenomeni che concorrevano alla conservazione del sistema sociale e quindi – ecco uno degli esiti inquietanti di tali teorie – anche la criminalità organizzata, la mafia, il gioco d'azzardo erano funzioni, in quanto andavano incontro ai bisogni non soddisfatti da alcuna istituzione. L'esperienza del Novecento, gli faceva eco Vilma Preti, «esperienza della politica ideologica “menzogna dell'ideale”, tirannia della Ragione, assolutizzata contro le ragioni personali ed esistenziali di popoli e generazioni», si tramutava adesso in «esperienza della politica secolarizzata», che riduceva a entità funzionalmente equivalenti magistratura e mafia, capitalismo e socialismo, e dichiarava “funzione” anche il racket e il gioco d'azzardo»²². La secolarizzazione selvaggia coinvolgeva tutti i passati referenti ideali.

La nuova razionalità era quella prodotta dal linguaggio dell'innovazione informatico-telematica: un linguaggio non neutro e svincolato

²⁰ V. Preti, *La società complessa e i nuovi modelli di razionalità politica*, cit., p. XVIII.

²¹ C. Punzi, *Democrazia come paradosso. Luhmann, Foucault, Canetti: sentieri convergenti*, Pensa Multimedia, Lecce 2011, pp. 12-13.

²² V. Preti, *La società complessa e i nuovi modelli di razionalità politica*, cit., p. XXV.

da ogni quadro storico e culturale, che «ci mette a confronto con una realtà imprevista dove il potere stesso si presenta nei termini di un codice di comunicazione selettivo, generalizzato a mezzo di simboli»²³. L'elaboratore era il referente del nuovo illuminismo:

un illuminismo che non ha più le ingenuità di quello del secolo XVIII, di una universale volontà di razionalizzazione sociale. Ha ambizioni molto più modeste (in apparenza!) e tende a ridurre la complessità sociale nei limiti della coscienza. Perché la coscienza nostra si ribella al bombardamento di messaggi, al loro sovrapporsi, alle loro inquietanti contraddizioni, al consumo rapidissimo e incalzante di informazioni, che sottintendono reti fitte di interrelazioni, di interdipendenze, di intrecci di sottosistemi sociali e culturali. Ecco, dunque, il valore funzionale di un nuovo illuminismo che riduce questa complessità e la riconduce a livelli di tollerabilità e di ricettività della coscienza²⁴.

Anche la verità, probabilmente, sarebbe stata fornita dall'elaboratore, dopo quella fondata, in epoca medievale, sul giudizio di Dio, e dopo quella fondata, in epoca positivista, sul criterio empirico, e sarebbe stata una verità strumentale, pragmatica, produttivistica.

L'impatto di questa nuova razionalità politica sul pensiero cattolico-democratico si presentava difficile. Complicato si presentava il confronto con i valori dell'umanesimo cristiano ispirato alla «gratuità», alla «contemplazione», alla «celebrazione»²⁵:

Non è retorica dire che ci si sente tremare le vene e i polsi a richiamare i valori di libertà, di contemplazione, di gratuità di cui l'umanesimo cristiano è portatore. Però non ci servono le utopie negative alla Orwell, in cui incombono immagini millenariste di oppressione; né ci serve l'ottimismo disinvolto che crede nella neutralità anche di questi strumenti, e ripete che tutto dipende dall'uso che se ne fa²⁶.

²³ Archivio Vilma Preti, V. Preti, *Il modello culturale del computer e la coscienza della persona*, estratto da *Atti del convegno sul tema: Una risposta democratica alla sfida tecnologica*, Salsomaggiore Terme, settembre 1984, p. 24.

²⁴ Ivi, p. 25.

²⁵ Archivio Vilma Preti, V. Preti, *Cattolici e politica oggi nella società post-moderna*, relazione tenuta il 22 giugno 1985.

²⁶ Archivio Vilma Preti, V. Preti, *Il modello culturale del computer e la coscienza della persona*, cit., p. 26.

Che fare, allora? Di fronte ai modelli cibernetici di governabilità, di fronte a centri funzionanti da riduttori della complessità sociale, di fronte alle centrali di opinioni, come far vivere la cultura politica della mediazione? «Certamente dobbiamo fare lo sforzo del confronto, lo sforzo dell'elaborazione ulteriore, soprattutto lo sforzo di evitare il conflitto. Ma occorre anche lo sforzo di una fedeltà che ricerca il senso nelle nuove dimensioni dei tempi che la provvidenza ci dà da vivere»²⁷, grazie al lavoro paziente «della ragione, del capire, della memoria storica, della maturazione personale e di gruppo, respingendo la tentazione del rifiuto e dello scandalo» e «con la fede nella storia, opera dell'uomo anche nelle sue cadute, attingendo al senso che l'oscura esperienza dell'alterità sempre ci fornisce nel segno della speranza e della salvezza che è già tra noi»²⁸. Confortata da un testo pregnante come *Significato e fine della storia* che Karl Löwith pubblicava nel 1972, Vilma Preti rilanciava l'esigenza di fede, la cui messa al bando era stata operata ben prima delle teorie sistemiche:

Il problema dei perché e dei significati delle opere umane, rimossi programmaticamente dalla scienza e dalla rivoluzione del '600, si presenta imperativamente, fino a generare angoscia profonda e domande radicali, fino all'insoddisfazione e al rigetto per tutti i tentativi tradizionali di risposte. Insistiamo: se la scienza ha potuto, in una certa stagione, spingere l'uomo all'agnosticismo o all'ateismo, il dominio del mondo attuato dalla scienza e le sue modalità di soddisfazione dei bisogni materiali ripropongono la domanda religiosa di massa²⁹.

Proprio lo sguardo disincantato di Luhmann era la conferma, per Vilma Preti, della necessità di un ritorno al primato della società civile, sulla scia di Giuseppe Toniolo, del Toniolo pensatore e organizzatore di cultura e di associazionismo civile, del Toniolo propugnatore e guida delle prime associazioni cattoliche professionali³⁰. Era la conferma, poi, della necessità del ritorno al territorio, alla dimensione locale,

²⁷ Ibid.

²⁸ V. Preti, *La società complessa e i nuovi modelli di razionalità politica*, cit., p. XXV.

²⁹ Archivio Vilma Preti, V. Preti, *A 20 anni dal Concilio, verso il terzo millennio*, «Progetto Donna», 2/1982, p. 21.

³⁰ A. Ardigò, *G. Toniolo: il primato della riforma sociale. Per ripartire dalla società civile*, Cappelli Editore, Bologna 1978.

sulla scia di Luigi Sturzo, punto di riferimento e modello politico per molte generazioni di donne cattoliche. Se mancarono a Toniolo la mediazione nei confronti delle impazienze autonomistiche murriane e il coraggio dell'accettare il pluralismo nei mezzi e nei metodi, furono proprie di Sturzo, invece, una teoria e una prassi politiche moderne fondate sulla mediazione propria dello strumento partitico. «Un prete che andava alla politica da prete», come aveva scritto Vilma Preti, che «vedeva nella politica lo strumento di soluzione concreta delle condizioni e dei bisogni del popolo»³¹. Questi, in particolare, i temi ereditati da Sturzo: l'esercizio politico inteso come mediazione storica situata; rifiuto al trasformismo come legge di progresso e visione pluralistica della convivenza; regionalismo e autonomie per la crescita politica delle comunità e per il riequilibrio territoriale. Ossia: «il politico cristiano, che nella storia non può vantare nessun a priori, ma opera in tutto alla pari con gli altri uomini alla liberazione dell'uomo dai bisogni e dai condizionamenti. La mediazione culturale e storica è rischio perché è vita»³², è «induttiva, capace di umile ricerca empirica, di confronto e di verifica. E di rischio personale»³³. E poi l'intuizione pluralista, «sorretta dalla visione realista e dinamica della lotta come legge fisiologica dell'organismo sociale»³⁴. Infine, l'autonomia locale «come veicolo di partecipazione democratica alla vita pubblica in una intransigente coscienza morale che sottragga dai rischi della aspirazione al potere fine a se stesso o al potere di collusioni particolaristiche»³⁵. La scelta autonomista era «la scelta dell'unità e la negazione dell'uniformità mortificatrice e l'anima di ogni scelta pluralista e insieme il suo banco di prova»³⁶. La dimensione locale era la risposta di Vilma Preti, da proporre non come teorizzazione idilliaca di mondi tradizionali che resistevano alla modernità, bensì come «formazioni economico-sociali in cui l'etica del lavoro e il gusto dell'innovazio-

³¹ V. Preti, *L'attualità della lezione politica di Luigi Sturzo*, in *La figura e l'opera di Luigi Sturzo. Popolarismo, Antifascismo, Democrazia*, Parma 1977, p. 13.

³² Ivi, p. 15.

³³ Ibid.

³⁴ Ivi, p. 19.

³⁵ Ivi, p. 21.

³⁶ Ibid.

ne riassumono un significato pregnante»³⁷. Era la risposta alla società complessa che «si è frantumata nei suoi soggetti storici e complessificata negli apparati amministrativi e di gestione dello Stato sociale, nelle strutture di formazione e informazione che massificano senza unificare, e uniformano senza offrire motivazione né senso»³⁸.

Negli scritti di Vilma Preti da noi esaminati non abbiamo trovato citazioni tratte da Hannah Arendt. Ci permettiamo di inserirci, se così si può dire, in questo confronto tra Vilma Preti e Niklas Luhmann facendo ricorso alle riflessioni della filosofa tedesca che proprio il tema delle autonomie locali ce l'ha rievocata. La dimensione locale, infatti, è espressione di un processo simbolico: si tratta del riconoscimento di una comunità e della funzione di allocazione e redistribuzione di beni in risposta, anche, alla crisi di legittimità e rappresentanza. Si tratta del riconoscimento di uno spazio soggettivo-esistenziale, come luogo dove mettere radici: «Per gli esseri umani – scriveva Hannah Arendt in *Alcune questioni di filosofia morale* –, pensare a cose passate significa muoversi nella dimensione della profondità, mettere radici e acquisire stabilità, in modo tale da non essere travolti da quanto accade»³⁹. Anche le radici messe nel proprio luogo, nella propria dimensione locale-interiore – sembrano dirci Hannah Arendt e Vilma Preti – possono essere strumento di costruzione della propria persona, quella bussola che ci orienta nella complessità della storia.

La crisi del politico

Il confronto serrato con Luhmann continuava per ciò che atteneva le conseguenze, sul piano teorico-politico, delle sue teorie sistemico-cibernetiche che rendevano «definitivamente inservibile la visione classica di società come società politica, propria di Aristotele e dei marxisti»⁴⁰. Il sociologo tedesco rimaneva, infatti, un interlocutore

³⁷ P. Perulli, *Forma-Stato e forma-rete*, in Id. (a cura di), *Neoregionalismo. L'economia arcipelago*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, p. 10.

³⁸ V. Preti, *La società complessa e i nuovi modelli di razionalità politica*, cit., p. XIX.

³⁹ H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, Einaudi, Torino 2015, p. 54.

⁴⁰ V. Preti, *Famiglia e Welfare State in cento anni di storia della donna*, «Progetto Donna», 1/1983, p. XIV.

privilegiato col suo costringere a vedere la realtà effettuale che (im)poneva risposte a interrogativi urgenti, se pure di difficile comprensione e sistematizzazione.

Il dibattito teorico-politico che si era sviluppato tra la metà degli anni Sessanta e l'inizio del decennio successivo sull'oggetto *stato* aveva spinto «verso un congedo da schemi esplicativi monoliticamente orientati a riconoscere in esso il soggetto sintetico di azioni e scelte collettivamente vincolanti»⁴¹, producendo la crisi del politico incapace di governare la complessità. D'altronde – scriveva Gustavo Gozzi –, «la società è percorsa da un irrazionalismo che la rende inconoscibile; la variabile soggettiva appare qualitativamente irriducibile alla spiegazione della logica del capitale come pure alla razionalità formale weberiana»⁴² e «autori "conservatori" come Luhmann e autori progressisti come Offe individuano la stessa tendenza: lo *svuotamento della funzione politica del sistema politico*»⁴³. Sempre Gozzi, nella *Premessa* ad una raccolta di saggi sul dibattito americano e tedesco sulla crisi del politico e delle categorie di rappresentazione e legittimazione, ammoniva che la scomparsa del soggetto e la latenza della società civile privavano «lo Stato del proprio fondamento, ossia della sua rappresentatività, inducendolo ad assumere la struttura formale di una gestione *tecnica* del potere, dietro la quale si cela tuttavia l'istanza autoritaria del Leviatano»⁴⁴. Il dibattito investiva, inoltre, la questione

⁴¹ E. De Cristofaro, *Sovranità in frammenti: la semantica del potere in Michel Foucault e Niklas Luhmann*, Ombre Corte, Verona 2007, p. 41. Su queste tematiche, cfr. F. Riccio, A. Caruso, S. Vaccaro (a cura di), *Il capitalismo regolato statualmente. Antologia ragionata del dibattito internazionale sullo Stato*, Franco Angeli, Milano 1984; il volume raccoglie le riflessioni di alcuni autori, tra cui Jürgen Habermas, Niklas Luhmann, Ernst Forsthoff, Claus Offe, Nicos Poulantzas. Lo studioso greco Poulantzas, autore di *Potere politico e classi sociali*, pubblicato in Italia da Editori Riuniti nel 1971, è uno dei nomi citati da Vilma Preti, cfr. V. Preti, *La felicità come domanda politica*, «Progetto Donna», 1/1986, p. 41. Il numero è dedicato Agli atti del convegno *La felicità come domanda politica*, Brescia 9-10 novembre 1985.

⁴² G. Gozzi, *Verso lo stato-sistema. Tra anarchia e Leviatano*, in AA.VV., *Le trasformazioni dello Stato*, cit., pp. 12-13. Sul concetto di irrazionalismo e sulla sua genesi, cfr. G. Lukács, *La distruzione della ragione*, 2 voll., Mimesis, Sesto San Giovanni (Mi) 2011.

⁴³ G. Gozzi, *Verso lo stato-sistema. Tra anarchia e Leviatano*, cit., p. 58.

⁴⁴ G. Gozzi, *Premessa*, cit., p. 10.

di senso rispetto al paradigma che aveva definito la modernità come storia del progresso e come nascita della società civile di individui liberi e razionali.

Il lemma crisi ricorre spesso anche negli scritti di Vilma Preti: crisi di governabilità, «derivante da una molecolarizzazione corporativa della società civile e dello stato che impaccia la decisione politica»⁴⁵, crisi di capacità di rappresentanza dei partiti, «scollamento fra partiti e gruppi sociali, perversa volontà egemone dei partiti su una società matura, ricca di potenzialità e giustamente renitente»⁴⁶, crisi di decisionalità politica, crisi politica «che si rivela dimensione incapace di dare risposta agli interrogativi che pure nascono sul suo terreno: l'aspirazione alla giustizia, il valore della vita e della dignità di ogni uomo, l'inderogabilità dei suoi doveri»⁴⁷. Crisi, poi, della categoria del politico:

la categoria del politico è in crisi a livello scientifico – direi scientifico *tout court* – nel senso che la politica si domanda oggi che cosa è il potere e dove si trova il potere, che cosa sia nella sua essenza e dove si trovi in termini concreti, perché ci sono i luoghi deputati, i luoghi tradizionali, i luoghi emergenti e ci si chiede dove sia il momento decisionale⁴⁸.

La categoria politica era in crisi sociologicamente: «la complessità sociale ha sconfitto un certo modo di fare politica»⁴⁹. Era in crisi, anche, culturalmente e sul piano etico:

crisi di progettualità politica, di capacità di progettare il nostro futuro [...] che cos'è la tematica del pensiero debole se non quella del pensiero debole sul piano progettuale, che vive l'immediatezza e non sa più misurarsi sul tempo medio-lungo di una progettualità, perché in fondo il termine progettualità è il modo di tradurre in termini non ideologici l'ideologia?⁵⁰.

⁴⁵ V. Preti, *La società complessa e i nuovi modelli di razionalità politica*, cit., p. XX.

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ Archivio Vilma Preti, V. Preti, *A 20 anni dal Concilio, verso il terzo millennio*, cit., p. 20.

⁴⁸ V. Preti, *Relazione conclusiva*, «Progetto Donna», 2-3/1987, p. 37. Il numero è dedicato Agli atti del IV convegno nazionale *Il sommerso e il nuovo della politica delle donne*, Brescia 8-9 novembre 1986, e alla presentazione del tema del prossimo convegno, il V, *La storia incompiuta fra memoria e futuro*, Brescia, 21-22 novembre 1987.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Ivi, p. 38.

Vilma Preti non sfuggiva alle provocazioni di Luhmann e, anzi, faceva propria la necessaria ri-problematizzazione di alcuni concetti proposta dal sociologo. Termini quali potere, democrazia, opinione pubblica, sistema politico, ridefiniti entro la grammatica teorico-politica di Luhmann, assumevano significati estranei al lessico proprio della cultura e della scienza politica tradizionale, sollecitandone una profonda revisione. Come sosteneva Luhmann, nella società complessa il sistema politico non coincideva più con il sistema sociale complessivo; la politica non era più l'espressione generale della vita sociale, ma un sottosistema autonomizzato, differenziato e specificato funzionalmente, col compito generale di produrre potere, cioè di trasmettere decisioni vincolanti e il potere, infine, sempre meno identificabile con la coercizione, con la violenza o con gli strumenti diretti della repressione fisica, consisteva piuttosto nella possibilità dei soggetti di scegliere con una propria decisione un'alternativa per altri soggetti⁵¹. E quanto più i sistemi sociali divenivano complessi e aumentava il numero delle alternative possibili – questa l'ipotesi suggestiva di Luhmann – tanto maggiore diveniva l'onere sociale complessivo della prestazione selettiva e tanto più elevata doveva essere la quantità di potere socialmente attivata. Assieme alla complessità e alla interdipendenza, cresceva rapidamente il bisogno di decisioni e di decisioni rapide, sincronizzate e tempestive. Al sistema politico, infatti, osservava Vilma Preti, «si continua ad assegnare funzione di sintesi, come quando al tempo della *polis* greca per il cittadino passava tutta la città: ma esso non ha più, per tale compito, neppure le informazioni necessarie»⁵². In sintonia con le analisi di Luhmann, parlava anziché del rischio di un eccesso di potere, del rischio di un suo deficit, poiché

la complessità sociale disequilibra il rapporto tra sistema e ambiente inteso come insieme delle risorse. Si impone perciò una riduzione della complessità che rimetta il sistema in equilibrio cibernetico, consentendogli di governare secondo la sua logica precipua: selezione degli interessi, scambio equilibrato con gli altri sistemi, assicurazione del ricambio della classe dirigente⁵³.

⁵¹ N. Luhmann, *La teoria classica del potere. Critica dei suoi presupposti*, in Id., *Potere e codice politico*, Feltrinelli, Milano 1982, pp. 21-61.

⁵² V. Preti, *La società complessa e i nuovi modelli di razionalità politica*, cit., p. XXIV.

⁵³ Ibid.

Il potere tendeva a non realizzare più le proprie possibilità, a non tener fede ai suoi impegni e lo stress decisionale tendeva ad assumere, di fronte alle crescenti aspettative, le forme di una vera e propria paralisi selettiva. Soltanto l'adozione di complesse procedure di pianificazione politica poteva, secondo Luhmann, consentire ai sistemi politici moderni di superare la crisi del potere:

Ed è qui – proseguiva Preti – che si tocca la concezione del politico come insieme di tecniche, come apparato di produzione di decisioni per riequilibrare le discrasie prodottesi tra diversi sistemi funzionali. Molti evocano a questo punto l'utopia negativa di Orwell, di un mondo programmato e condizionato dalle tecniche più evolute e sofisticate. Ma non è un esorcismo valido, né convincente⁵⁴.

Luhmann sosteneva – ecco un'altra sua radicale conclusione, tenacemente criticata da Habermas – che nelle moderne società industriali, il sistema politico fosse in grado di recuperare il *gap* e di potenziare talmente la propria capacità di elaborare informazioni e la propria indifferenza nei confronti dei sottosistemi sociali (per evitare la tendenza inflattiva del potere) da non richiedere più il consenso dei soggetti politici, se per consenso si intendeva un'adesione consapevole e motivata. Esisteva infatti nel modello matematico la capacità di autolegittimare i processi decisionali, prescindendo da motivazioni e valori. Il risultato complessivo, dal punto di vista funzionale, era l'esclusione dal processo politico della conflittualità sociale radicale e l'assorbimento delle proteste attraverso canali di amalgamazione degli interessi non antagonisti o a una loro deviazione in ambiti di irrilevanza politica.

Il rasoio di Luhmann non risultava meno tagliente nei confronti della tradizione politica liberale e della nozione di Stato di diritto. Per Luhmann queste dottrine erano «ferri vecchi e la democrazia liberale altro non è che la forma storica dell'autonomia, della differenziazione e dell'autoprogrammazione del sistema politico che recideva i vincoli da sottosistemi come la religione e la morale»⁵⁵. Nelle società complesse la decisione era scegliere tra una molteplicità molto ampia di possibili soluzioni e tale scelta richiedeva modelli cibernetici di sele-

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Ivi, p. XXII.

zione: «anche il valore della democrazia e di una società aperta – concludeva Vilma Preti, cogliendo il nocciolo, ancora attuale, della questione – si gioca oggi qui»⁵⁶. Il suo tallone d'Achille era la sua capacità decisionale: sia per la difficoltà di valutazione di tutte le variabili, sia per le possibilità di veto di cui disponevano i soggetti sociali a guida dei vari sottosistemi⁵⁷.

Democrazia: altro concetto che il sociologo tedesco ri-semanticizzava «con il bisturi della teoria funzional-strutturalista»⁵⁸. Declassata a postulato normativo con pretese di universalità e spogliata di ogni aurea ideologica, la democrazia era definita da Luhmann come una improbabile acquisizione evolutiva del sistema della politica, non ammettendo l'idea che essa potesse essere il prodotto di una costruzione razionale, finalizzata al soddisfacimento del bene comune o alla realizzazione dell'uguaglianza fra gli individui. Luhmann descriveva la democrazia a partire dalla sua funzione di mantenimento della complessità e non dalla presunta funzione di trasferire la sovranità al popolo. Concepire la democrazia come la concreta partecipazione di tutti o del maggior numero ai processi di decisione politica era, prima ancora che un'utopia, un radicale *nonsense*. Una tale aspirazione contraddiceva, infatti, la logica sistemica delle società complesse, il cui obiettivo funzionale era l'economia del consenso, non già la ricerca di un consenso effettivo, fondato su convinzioni comuni dei cittadini. Una tale ricerca, così come la promozione di una partecipazione politica attiva dei cittadini, non solo avrebbe distolto il potenziale di attenzione disponibile da altri temi e lo avrebbe esaurito rapidamente, ma avrebbe fatto esplodere la dimensione temporale dei processi decisionali, essendo il tempo un bene sempre più scarso nelle società complesse. Democrazia, dunque, significava per Luhmann «conservazione di complessità nonostante la continua attività decisionale, mantenimento di un ambito selettivo il più ampio possibile per decisioni sempre nuove e differenti. In ciò la democrazia trova la sua razionalità

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ V. Preti, *Femminismo italiano: seconda fase?*, «Progetto Donna», 5/1983, p. XXI.

⁵⁸ C. Punzi, *La democrazia della democrazia: la legittimazione in Niklas Luhmann*, cit., p. 101.

ed umanità: la sua ragione»⁵⁹. Era semplicistico, pertanto, descrivere la democrazia come un semplice trasferimento della sovranità al popolo, poiché questa affermazione non teneva conto della principale innovazione rappresentata dalla complessità.

La non accettazione di questa semplificazione/scorciatoia diventava occasione per Vilma Preti di approfondimento, affrontando la scabrosità e la durezza di tali affermazioni col consueto rigore. Affermazioni di cui, pure, condivideva l'intento di una ri-semantizzazione alla luce del dato ineludibile della complessità:

di fronte a tutto ciò dobbiamo anche restare tanto lucidi quanto occorre per apprezzare come contributo ineludibile di questo illuminismo sociologico, la demitizzazione della democrazia, quale postulato normativo con pretese di universalità, e formula rituale di giustificazione ideologica, e il tentativo di una sua ridefinizione, quale mantenimento di un ambito selettivo il più ampio possibile per decisioni sempre nuove e diverse, e conservazione della complessità sociale, nonostante la continua attività decisionale che tende a ridurre il ventaglio delle possibilità⁶⁰.

Nello stato neocorporativo, scriveva amaramente Vilma Preti, «l'unica forma sussistente di "contratto sociale" pare lo scambio benessere-consenso»⁶¹. Che fare dunque? Come trasformare la crisi in un laboratorio alla ricerca di nuove forme del politico? Come rendere la società complessa una *chance* di libertà? Come conservare spazi di autogestione e partecipazione, per Luhmann invece inconcepibili nel quadro della sua teoria sistemica? Dove trovare canalizzazioni possibili alla richiesta di soggettività e qualità della vita? Come evitare l'esito paventato – complici l'innovazione tecnologica, la delusione politica e il riflusso morale di massa – di una ristrutturazione della lotta politica e sociale su un nuovo schema di grande semplicità che azzerava le articolazioni della società civile e spostava in seconda linea la dialettica delle parti sociali: sistema politico-ambiente sociale? Il conflitto in questo modo si dilatava e si poteva evocare solo il deci-

⁵⁹ N. Luhmann, *Stato di diritto e sistema sociale*, Guida, Napoli, p. 74.

⁶⁰ V. Preti, *La società complessa e i nuovi modelli di razionalità politica*, cit., pp. XXIV-XXV.

⁶¹ V. Preti, *Femminismo italiano: seconda fase?*, cit., p. XXV.

sionismo di schmittiana memoria per porre rimedio alla ingovernabilità⁶². L'esternalizzazione comunicativa, per usare un'espressione di Achille Ardigò⁶³, tra centro e periferia, sistema ed ambiente, aveva trovato «solo il canale della teatralizzazione e della politica spettacolo, estrema semplificazione che appare tuttavia funzionale solo ai moduli del decisionismo»⁶⁴. Cadeva tutta la tradizione politica e culturale che

⁶² C. Schmitt, *Teologia politica: quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in *Le categorie del politico. Saggi di teoria politica*, il Mulino, Bologna 1972, pp. 29-86. Come ha scritto Fulvio Lanchester, «Durante gli anni Settanta, proprio all'inizio della fase che portò nel 1993 alla "crisi di regime" della prima fase della storia costituzionale repubblicana, si era prodotta la *Schmitt renaissance* in Italia, che aveva oltrepassato sia i confini giuridici sia quelli accademici e si era mescolata con il dibattito sulla ingovernabilità delle democrazie occidentali, partendo dalla riflessione sul caso weimariano»; cfr. F. Lanchester, *Le costanti culturali della presenza di Carl Schmitt in Italia. Note sulle ragioni di un'intervista*, «Carl-Schmitt-Studien», 2017, p. 1. Cfr. anche C. Galli, *Carl Schmitt nella cultura italiana (1924-1978). Storia, bilancio, prospettive di una presenza problematica*, «Materiali per una storia del pensiero giuridico moderno», 1/1979, pp. 81-160, ora in «Storicamente», 11/2010 (consultabile online). Sui temi dell'ingovernabilità, del decisionismo politico e sul dibattito ad essi connesso sviluppatosi negli anni ottanta, cfr. G. Pasquino, *Crisi dei partiti e governabilità*, il Mulino, Bologna 1980; G. Amato, *Una repubblica da riformare: il dibattito sulle istituzioni in Italia dal 1975 a oggi*, il Mulino, Bologna 1980; G. Sartori, *Le radici dell'ingovernabilità*, in A. Levi, *Ipotesi sull'Italia*, il Mulino, Bologna 1983, pp. 33-50; L. Gallino, *Dell'ingovernabilità. La società italiana tra premoderno e neoiluminismo*, Edizioni Comunità, Milano 1987.

⁶³ Così scriveva Achille Ardigò: «Se non si ristabilisce la comunicazione in sede politica tra vertice e base, l'ambiente sociale cerca di incunarsi nel sistema politico. I rapporti centro-periferia del sistema politico, ad esempio, cessano di essere rapporti che si dovrebbe rendere pienamente comunicativi. Il sistema politico tratta con la periferia come suo ambiente, in termini diversi, difensivi, manipolativi, possibilmente attraverso mass-media che sono, almeno sino a ora, a una sola direzione nella emissione del messaggio. Quando tali modalità comunicative semplificate non bastano, il sistema politico ricorre a quel tipo di esternalizzazione comunicativa verso l'ambiente che è la personificazione del potere attraverso la politica-spettacolo: mezzo di comunicazione semplificato, che attiene al rapporto sistema-ambiente. E che può anche non essere associato ad un reale decisionismo politico e giuridico nel senso schmittiano». La citazione in A. Ardigò, *Un ponte tra società politica ed ambiente*, «Appunti di cultura e di politica», 4/1984, pp. 7-8 (testo della relazione al VII Convegno della Lega Democratica, Brescia 7 aprile 1984).

⁶⁴ V. Preti, *Dal femminismo etico alla società complessa*, «Progetto Donna», 4-5/1985, p. 38 (pubblicazione di ampi stralci della relazione di Vilma Preti al convegno *Da donne nella società complessa*).

aveva perseguito «l'esercizio politico e segnatamente la fondazione della norma politico-legislativa sulla formazione discorsiva del consenso razionale tra vertice e base, centro e periferia, società civile e rappresentanze istituzionali e politiche»⁶⁵.

Il politico andava invece ridefinito in termini di maggiore ampiezza, di quella ampiezza che comprendesse il vissuto, la capacità di contributo diretto. «Che cosa vogliamo dire? Ecco, il sociale è politico. Dobbiamo rifare una definizione che riparta dal livello teorico e che poi arrivi a coinvolgere l'elemento di militanza e di prassi»⁶⁶:

A questa resa dei conti finale la nostra sensibilità avverte, assai più che il rischio della destra e della conservazione, quello della secolarizzazione estrema dell'esercizio politico, giunto a considerare arcaico ogni riferimento al bene comune, e a elevare a fine lo strumento, dopo aver cancellato anche l'ultimo fine empirico dell'acquisizione del consenso, anche l'ultima legittimazione di sé, cioè quella dell'assenso quantitativo. La politica, dunque, a prescindere da motivazioni e valori⁶⁷.

Che fare? Occorreva coniugare «complessità sistemica e soggettività, etica e cibernetica, razionalità strumentale e coscienza rinnovata coi suoi nuovi bisogni»⁶⁸:

Noi siamo di quelli – è ancora Vilma Preti che scrive, citando *Resistenza e resa* di Dietrich Bonhoeffer⁶⁹ – che credono ancora che la conoscenza e la presa di coscienza razionale, anche nella nuova complessità sociale, servano la città dell'uomo e siano tuttora un valore; di quelli che considerano nelle trasformazioni culturali un doloroso ma imprescindibile “perdersi” di molte referenze valoriali del passato e giudicano che il mestiere di uomini si gioca nella difficile frontiera tra “resistenza e resa”⁷⁰.

⁶⁵ Ibid.

⁶⁶ V. Preti, *Relazione conclusiva*, cit., pp. 40-41.

⁶⁷ V. Preti, *La società complessa e i nuovi modelli di razionalità politica*, cit., p. XXV.

⁶⁸ V. Preti, *La felicità come domanda politica*, cit., p. 39.

⁶⁹ D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa. Lettere e appunti dal carcere*, Bompiani, Milano 1970.

⁷⁰ V. Preti, *Dal femminismo etico alla società complessa*, cit. p. 38.

Erano tentativi di risposta a questioni (anche oggi) angoscianti che nel 1980 Luhmann, all'interno del dibattito sulle tesi formulate dalla Commissione Trilaterale a proposito di troppa democrazia⁷¹, aveva espresso in questi termini:

ci si pone la domanda se la politica, in quanto apparato di produzione di decisioni, non finisca per trovarsi sottoposta a una pressione crescente di pretese per compiti che non solo sono difficili ma anche che debbono essere affrontati in una situazione in cui più difficilmente è immaginabile che possano essere risolti in forma democratica [...]. Si tratta dunque di stabilire se la politica, come produzione democraticamente controllata di decisioni, sia ancora valida a questo scopo⁷².

La complessità sociale come *chance* di libertà femminile

Essere donna oggi è vivere una condizione priva di referenti. [...] Ogni generazione accolse l'eredità di un modello culturale, in termini più o meno creativi, fece i conti con esso e, dopo una serie di adattamenti funzionali, lo rilanciò alle generazioni delle figlie. Nulla di tutto ciò oggi. L'eredità più immediata dell'essere donna oggi, per chi ha meno di trent'anni, è la teorizzazione della sconfitta storica e la rabbia del neofemminismo; di contro, l'ottimismo di una facile conciliazione tra compiti femminili tradizionali e nuove aspirazioni alla realizzazione personale egualitaria della cultura dei mass-media. Complessivamente, un'impotenza e una bugia⁷³.

Con queste parole, che «contengono in nuce tutto in programma»⁷⁴, Vilma Preti tracciava la radiografia poco consolatoria della condizione

⁷¹ Cfr. M. Crozier, S.P. Huntington, J. Watanuki, *La crisi della democrazia: rapporto sulla governabilità delle democrazie alla Commissione trilaterale*, Franco Angeli, Milano 1977. Samuel Huntington, in particolare, sosteneva che la causa della crisi del governo democratico era l'intensità della vita democratica – preoccupazione, quella dell'eccesso del *demos*, certo non nuova nella cultura politica occidentale, pensiamo ai Padri Fondatori Alexander Hamilton, James Madison –, trovandovi il rimedio nell'orientare verso altri obiettivi le energie che si attivano sulla scena pubblica, ossia verso la ricerca della prosperità materiale e della felicità privata, alimentando, però, una spirale di richieste provenienti dalla società.

⁷² N. Luhmann, *L'inflazione del potere*, in A. Bolaffi, *La democrazia in discussione*, De Donato, Bari 1980, p. 113.

⁷³ V. Preti, *Essere donna oggi*, «Progetto Donna», 1/1982, p. 4.

⁷⁴ E. Rosanna, *Un contributo all'approfondimento della questione donna*, cit. p. 197.

femminile odierna e «Progetto Donna» iniziava le sue pubblicazioni⁷⁵. Riferendosi, invece, alla propria generazione, affermava:

Senza retoriche né narcisismo sentiamo di rappresentare la generazione che ha vissuto e metabolizzato i più alti tassi di cambiamento sociale e culturale a memoria storica, che più ha sperimentato la potenza e la labilità delle utopie e il vuoto difficile delle loro rapide cadute di credibilità, che più ha conosciuto il sapore dell'isolamento, del conflitto e persino del sospetto dentro la propria stessa casa⁷⁶.

Oltre l'emancipazione, che richiamava la condizione di servitù e di minorità, e la liberazione, che echeggiava la condizione del popolo colonizzato alla riconquista della sua identità perduta, restavano «l'alternativa e la sfida della storia»⁷⁷, perché ricostruire un'identità «non è questione di ingegneria sociale, né di compromesso storico o di produttività capitalistica»⁷⁸. Era, piuttosto, questione di produttività di senso, ossia: «distillato prezioso di azione collettiva, filtro lungo e severo sul vissuto, portato di intelligenza e di esperienza. Portato di ragione critica e di storia»⁷⁹. Dopo le lotte di emancipazione e di liberazione, essere «donna oggi per noi significa assumersi il compito di riportare nella storia la condizione femminile e di integrarla con la condizione umana e i suoi processi di socializzazione: dalla maternità, alla sessualità, alla famiglia, all'organizzazione della vita quotidiana e dei rapporti intergenerazionali»⁸⁰.

Questo primo editoriale aveva come titolo *Essere donna oggi*. Il secondo contributo di Preti, sul numero successivo, si intitolava *Es-*

⁷⁵ Ha scritto giustamente Enrica Rosanna che «il pensiero di Vilma Preti non può essere letto senza fare riferimento al cammino che la stessa rivista – diretta da donne cattoliche – ha compiuto nei cinque anni della sua storia, una storia da non ignorare se si intende affrontare lo studio dell'argomento “donna” nella società italiana». Cfr. E. Rosanna, *Un contributo all'approfondimento della questione donna. L'iter del femminismo italiano nel pensiero di Vilma Preti*, «Rivista di Scienze dell'Educazione», 2/1988, p. 197.

⁷⁶ *La società degli uomini è anche la società delle donne?*, Editoriale redatto da Vilma Preti, «Progetto Donna», 2/1985, p. 5.

⁷⁷ Ibid.

⁷⁸ Ibid.

⁷⁹ Ibid.

⁸⁰ Ibid.

sere madre oggi. Anche la maternità, come la condizione femminile, era letta avendo fatto tesoro, sia pure con spirito critico, degli studi di Luhmann. Se essere madre era stata a lungo la vocazione naturale, essere madre oggi era una scelta soggetta a tutte le mediazioni della programmazione delle risorse economiche e psichiche. Contro l'approccio neoilluminista, a giudizio della Preti semplificatorio, per il quale l'auto-determinazione individuale era valore qualunque progetto incarnasse, sosteneva, più problematicamente, che il figlio consapevolmente voluto, valore in sé di autonomia e di responsabilità, subiva tuttavia tutte le contaminazioni del suo porsi in situazione in una società sì, del benessere, ma connotata anche dalla paura. La famiglia ne usciva destabilizzata, incapace di emanciparsi dall'immagine della «classica famiglia della nostalgia occidentale», di cui si «continuava a coltivare la mistica da un lato e l'odio dottrinario dall'altro» e la cui modernizzazione era stata solamente «esteriore e tecnica – il modo di abitare, di consumare, di socializzare – e dipendente da centrali esterne, quali gli orientamenti produttivi e le loro immagini pubblicitarie»⁸¹.

Da donne e madri, dunque, nella società complessa, mentre «i temi del dibattito e i nodi esistenziali delle lotte anni '70 sono ancora tutti sul tavolo: la sessualità, la maternità, la famiglia, il lavoro»⁸². Il movimento femminista, che pure era stata «la militanza sociale più ricca degli anni '70», si era però arenato, a parere di Vilma Preti, in quel passaggio dal personale al politico intuito proprio come il nodo per il decollo di una diversa socialità e di un differente modo di fare politica che avrebbero ridisegnato gli spazi di interconnessione fra essi esistenti, riconcettualizzando il rapporto tra Stato e cittadinanza e sottoponendo a profonda rivisitazione i confini tra pubblico e privato⁸³. Questa era l'obiezione che Vilma Preti muoveva al documento *Più donne che uomini* della rivista femminista «Sottosopra», del gennaio '83: l'essersi arenato, appunto, in una dimensione «tutta

⁸¹ V. Preti, *Famiglia e Welfare State in cento anni di storia della donna*, cit., pp. XX.

⁸² V. Preti, *Femminismo italiano: seconda fase?*, cit., pp. XVI-XVII.

⁸³ Per un'analisi del significato della formula "il personale è politico" negli anni '70, cfr. *Il personale è politico*, in M. Fraire (a cura di), *Lessico politico delle donne: teorie del femminismo*, Fondazione Badaracco Franco Angeli, Milano 2002. Cfr. anche M.P. Paternò, *Cura, politica, democrazia*, in C. Faraco, M.P. Paternò (a cura di), *Cura e politica*, Editoriale Scientifica, Napoli 2022, pp. 29-58.

e solo psicologica»⁸⁴, «bloccato alla psicoanalisi di se stesso»⁸⁵. In non pochi suoi scritti, denunciava la strada della privatizzazione, imboccata dal movimento femminista, all'insegna della rivalutazione della corporeità e della sessualità ma declinando l'una e l'altra quasi esclusivamente a livello individuale. La rivoluzione sessuale, infatti, si era trasformata solo parzialmente se non addirittura marginalmente in cambiamento sociale, contro le speranze e le attese di quante, con lei, avevano vissuto questa intensa stagione.

Quale seconda fase, dunque, per la militanza femminile – e per la militanza femminile cattolica – in un *milieu* culturale di crisi della ragione e di secolarizzazione fino all'indistinguibilità dei valori? Gli stessi convegni organizzati dalle riviste «Progetto donna» e «Madre» erano nati come espressione del femminismo di seconda fase e, come ricorda la stessa Preti, erano sempre stati «convegni difficili»: «esplorare i nuovi luoghi del conflitto e le dinamiche dell'integrazione sociale, superamento della categoria del politico onnicomprensivo e modelli emergenti di integrazione di politico e sociale, arroganza del funzionalismo e insopprimibilità delle istanze valoriali»⁸⁶. In particolare, la costruzione di questa seconda fase del femminismo, dopo il primo battagliero periodo, prendeva corpo attraverso la realizzazione di tre convegni: *Femminismo italiano: quale seconda fase?* nel 1983; *Da donne nella società complessa* nel 1984; *La felicità come domanda politica* nel 1985. I temi di ricerca e di impegno che caratterizzavano questa seconda tappa erano: la crisi di governabilità e la società complessa; la crisi esistenziale di massa; la crisi dell'identità femminile. «Noi crediamo – questa la proposta di Vilma Preti – che la sfida sia la costruzione di una seconda fase a dimensione politica, dove la creatività non disdegni la razionalità della commisurazione dei mezzi e dei fini e le forze che ieri puntavano alla separatezza si facciano istanza di nuova socialità»⁸⁷. Questa seconda fase, dunque, doveva qualificarsi come fase della risocializzazione del ruolo femminile; occorreva, cioè, ripensare quest'ultimo tra pubblico e privato:

⁸⁴ V. Preti, *Femminismo italiano: seconda fase?*, cit., pp. XVI-XIX.

⁸⁵ Ivi, p. XVIII.

⁸⁶ V. Preti, *La felicità come domanda politica*, cit., p. 39.

⁸⁷ V. Preti, *Femminismo italiano: seconda fase?*, cit., p. XXI.

Non abbiamo mai condiviso la polemica intorno alla liberazione del ruolo femminile quando significava non solo rifiuto dell'identità ideologica (cioè legata a una precomprensione culturale del femminile) ma anche storica, cioè di ripulsa immediata dei compiti e della solidarietà negli equilibri quotidiani. Abbiamo viceversa indicato la via della liberazione del ruolo femminile dalla cultura fredda dei sentimenti, dalla privatezza, dalla astoricità di un ordine eterno, attraverso una risocializzazione che li ponesse al centro di processi sociali allargati. Abbiamo anche patito le dure repliche della storia, tra individualismo che rivendica e scarica compiti e collettivismo che scambia sindacalismo di rottura ed egoismo corporativo per solidarietà, con la possibilità di fruire solo di strutture burocratiche ed impersonali⁸⁸.

La società complessa necessitava di nuove strategie: non sarebbe stato il potenziale di lotta ciò che avrebbe cambiato la condizione delle donne, ma l'attenta e intelligente capacità di lettura e di trasformazione attiva della realtà. Non vi sarebbe stata crescita di soggettività, senza il passaggio obbligato attraverso la politica:

sentiamo che le donne devono accostare la politica secondo la categoria della razionalità, devono acculturarsi nella dimensione della razionalità politica, devono fare i conti con i vecchi e i nuovi modelli di razionalità politica. La loro storia ha conosciuto infatti la lunga omologazione nella categoria di natura, e poi l'esplosione della rabbia e della rivolta: la politica resta ancora “questa sconosciuta”⁸⁹.

Più volte avrebbe sottolineato la necessità di questo passaggio alla politica, come dimostrano i suoi interventi ai convegni del Movimento femminile. «La mia scelta – affermava già nel 1969 al XII Convegno nazionale del Mf – è la politicizzazione del mondo femminile in senso lato per le battaglie per esso vitali»⁹⁰. I richiami alla tradizione del personalismo cristiano, effettuati dalla presidente Franca Falcucci in quel convegno, erano certo condivisibili, ma non erano un'indicazio-

⁸⁸ Ivi, p. XXV.

⁸⁹ V. Preti, *La società complessa e i nuovi modelli di razionalità politica*, cit., p. XXVI.

⁹⁰ Intervento di Vilma Preti al XII Convegno nazionale del Movimento femminile, Majori, (Salerno) 18-21 settembre 1969. Per questa citazione, mi permetto di rinviare al mio *Maria Paola Colombo Svevo. Una cattolica democratica libera e forte*, Laterza, Bari-Roma 2021, p. 21.

ne politica, non costituivano una strategia, mentre «la donna si trova sola e isolata, al centro degli obiettivi dei servizi sociali pubblici e impersonali, senza più rapporti di reciprocità con il suo mondo vitale quotidiano; e crescono i fenomeni di anomia e dipendenza»⁹¹. La sua emancipazione – scriveva Vilma Preti in sintonia con le riflessioni di Ulrike Prokop⁹² –, era avvenuta «fuori della donna stessa, negandone la specificità e sollecitandone l'adesione ad un modello di individuo astratto, che era di volta in volta il lavoratore, il cittadino o un polo di negazione dialettica del maschio, eppure tutto ritagliato sulla sua misura»⁹³.

Era tempo, dunque, di rendersi consapevoli dei meccanismi della modernizzazione e di riconsiderare attentamente «quel patrimonio antropologico e culturale, che secondo l'espressione della scuola di Francoforte è il "carattere sociale femminile" e che un po' più riduttivamente Betty Friedan indica come "fattore beta"»⁹⁴. Occorreva evitare le semplificazioni etiche – quella del ricordo di società rurali, semplici strutturalmente ma prescrittive, e quella elaborata dal leninismo intorno all'asse classe-partito-stato –, affascinanti e bugiarde, che ormai rappresentavano il passato del movimento di promozione delle donne. Solo così la società complessa avrebbe potuto diventare, pro-

⁹¹ V. Preti, *Famiglia e Welfare State in cento anni di storia della donna*, cit., p. XXI.

⁹² Come scrive Ulrike Prokop, nella condizione femminile sono prevalenti un modo di produzione, forze produttive e rapporti di produzione specifici, sedimentati in un carattere sociale femminile; da questo modo di produzione, insieme più progredito (in quanto fondato su valore d'uso e orientato ai bisogni) e più arretrato (in quanto escluso dallo sviluppo della cooperazione e della tecnologia) del modo di produzione dominante, deriva l'ambivalenza della coscienza femminile. Privatizzata, subordinata alla divisione del lavoro e dai ruoli sessuali e al funzionamento complessivo del sistema sociale, la produzione femminile non ha potuto svilupparsi e affermare i suoi caratteri positivi, che sono potenzialmente anticapitalistici. Il malessere delle donne derivante dal lavoro domestico, così come dal lavoro professionale, appare come un'insoddisfazione che proviene dall'incatenamento delle forze produttive femminili e che si rassegna difficilmente all'isolamento nella casa (e altrettanto all'imprigionamento nel lavoro produttivo). Cfr. U. Prokop, *Realtà e desiderio: l'ambivalenza femminile*, Feltrinelli, Milano 1978.

⁹³ V. Preti, *Famiglia e Welfare State in cento anni di storia della donna*, cit., p. XXIII.

⁹⁴ *Ibid.*

prio in ragione della sua complessità, «l'area storica di maggior libertà ed autonomia personale dei soggetti umani in genere e di personalizzazione femminile in particolare»⁹⁵. La sfida, dunque, era quella di coniugare insieme sistemico e umano; era, altresì, quella di individuare i luoghi dove riaprire il conflitto in questo mutato contesto. Nella seconda fase del femminismo – che non alludeva ad un femminismo pentito, bensì a una nuova maturità storico-politica – la famiglia avrebbe rappresentato la nuova frontiera di esso, «come unico spazio dove si può sperare di controllare il proprio destino»; il sesso sarebbe stato «solo sesso e non strategia di liberazione totale»; anziché separatismo vi sarebbero state «ampie alleanze fra tutte le forze disponibili alle battaglie di parità per le donne, un imperativo imprescindibile»⁹⁶.

Lo abbiamo scritto all'inizio: Vilma Preti non era pessimista e, dopo aver sondato le profondità, il suo pensiero riemergeva alla ricerca di nuova luce:

La crisi della ragione – che in qualche modo chiude l'epoca moderna –, superate le tentazioni nichilistiche ed irrazionaliste, non potrà non sbocciare in una sorta di pluralismo della ragione: dove il femminile troverà spazio vergine di espressione e intatta possibilità di contributo, con tutto il peso della diversità e tutta la dignità della parità. [...] La complessità sociale, con *chance* di libertà aperta oltre i problemi del difficile governo, è il luogo dove innervare il sistema femminile come le sue domande le sue autonome capacità di risposta, perché cresca, si dialettizzi e possa partecipare all'elaborazione di un modello di decisionalità democratica [...]. E la politica si rilegittimerà, oltre la crisi, come l'esercizio più alto della razionalità umana e del servizio. La seconda fase, dunque, o sarà politica o non sarà⁹⁷.

Significavano, queste parole, «inserire nella vita e nella storia la dimensione del gratuito e della condivisione». Voleva dire «operare delle trasformazioni profonde dal di dentro dei rapporti»: trasformare «i rapporti di dominio in rapporti di comunione [...] la mentalità del calcolo e del possesso in mentalità del gratuito e della condivisione [...] la mentalità della vendetta e della diffidenza in mentalità del per-

⁹⁵ V. Preti, *Dalle semplificazioni del femminismo etico alla coscienza della società complessa*, cit., pp. XXVIII-XXIX.

⁹⁶ V. Preti, *Femminismo italiano: seconda fase?*, cit., p. XVIII.

⁹⁷ Ivi, pp. XXII-XXIII.

«dono e della fiducia»⁹⁸. Operare per un cambiamento presupponeva anche l'«abbandono della mentalità della subordinazione»⁹⁹ ed «evitare a ogni costo di contribuire a mettere in circolazione ulteriori tassi di passività»¹⁰⁰, anche all'interno della Chiesa, dove le donne «costituiscono la massa dei soggetti passivi e si lasciano considerare tali»¹⁰¹.

La felicità come domanda politica

«Parlare di felicità – ha scritto Raffaella Baritono –, soprattutto di felicità della politica, potrebbe sembrare piuttosto singolare in un contesto in cui, sia a livello nazionale sia a livello globale, la politica, così come l'abbiamo intesa fin dall'avvento della modernità con le due rivoluzioni – americana e francese – sembra arrivata alla sua fine, incapace di dare risposta alle istanze provenienti da processi di trasformazione epocali che stanno producendo sempre più infelicità, dolore e sofferenze: impoverimento collettivo, grandi disuguaglianze sociali ed economiche, ripresa di forme di autoritarismo, violazione dei diritti umani, senso pervasivo di insicurezza per l'impatto di un terrorismo nichilista, individualizzato, che appare privo di obiettivi politici concreti se non quello dell'annientamento del presunto nemico»¹⁰².

Raffaella Baritono scriveva queste cose nel 2016, introducendo un bel volume sulla ricostruzione del rapporto tra felicità e politica attraverso un'ottica di genere. Anche il contesto politico, sociale ed economico in cui si muoveva Vilma Preti – complessità, frantumazione del consenso, crisi di rappresentanza, crisi del politico, crisi del fordismo – incoraggiava atteggiamenti disincantati, di rifiuto della politica e di ripiegamento nel privato. Merita, allora, ancor più, ricordare la sua sol-

⁹⁸ V. Preti, *Dalle semplificazioni del femminismo etico alla coscienza della società complessa*, cit., p. XXX.

⁹⁹ Ibid.

¹⁰⁰ Ivi, p. XXXI.

¹⁰¹ Ibid.

¹⁰² R. Baritono, *Felicità della politica/Politica della felicità: un'introduzione al tema*, in E. Asquer, A. Scattigno, E. Vezzosi (a cura di), *Felicità della politica Politica della felicità. Cittadinanza, giustizia, benessere in una visione di genere*, EUT-Edizioni Università di Trieste, Trieste 2016, p. 14.

lecitazione, provocatoria e originale, espressa nella richiesta di felicità come domanda politica¹⁰³. Pur respingendo l'idea di uno Stato sociale pervasivo ed onnivoro, che si facesse anche carico del perseguimento della felicità dei singoli, sottolineava tuttavia come non potesse essere perseguita una presunta felicità privata senza farsi carico anche della felicità pubblica, e cioè dell'edificazione di una società libera e giusta: una buona politica e un buon governo erano la condizione necessaria affinché ciascuno, nella sua autonomia e responsabilità, potesse pienamente realizzare se stesso. Nasceva da qui l'incoraggiamento alla partecipazione attiva della donna alla vita pubblica, tema che rappresenta una costante delle sue riflessioni. Domanda di felicità intesa come contributo a costruire una politica a misura di essere umano, che ponesse quest'ultimo al centro della trasformazione in atto, implicando un apporto di solidarietà ampia e di coinvolgimento profondo. Di fronte al proliferare di legislazioni e di regolamentazioni che investivano in termini sempre più dettagliati il comportamento e la gestione da parte dello Stato delle risorse umane e naturali, si chiedeva Vilma Preti, che senso aveva che la politica continuasse a vedere nella felicità un privato da cui astenersi? La domanda di felicità era una questione politica; era, in un'ultima analisi, una questione cui la politica doveva occuparsi e che,

anche quando si diluisce in semplice edonismo, rappresenta pur sempre una reazione alla morale produttivistica; quando poi si pone come ricerca di uno stato positivo profondo di benessere intimo [...] mette a nudo molte inadeguatezze del razionalismo vincente da quattro soldi; quando si postula come liberazione contesta l'immanenza delle strutture e la compatta barriera delle grandi organizzazioni che hanno dominato la politica, il lavoro e persino la ricerca scientifica¹⁰⁴.

¹⁰³ Questa domanda politica di felicità veniva esplicitamente tematizzata in occasione del III convegno organizzato dalle riviste «Madre» e «Progetto Donna», tenutosi a Brescia il 9-10 novembre 1985 e dedicato, appunto, a *La felicità come domanda politica*. Sul rapporto tra felicità e politica, cfr. A.O. Hirschman, *Felicità privata e felicità pubblica*, il Mulino, Bologna 1983. Cfr. anche R. Bodei, L.F. Pizzolato, *La politica e la felicità*, Edizioni Lavoro, Roma 1997. Sul rapporto tra felicità e politica nel pensiero politico femminile, cfr. E. Asquer, A. Scattigno, E. Vezzosi (a cura di), *Felicità della politica* *Politica della felicità*, cit., in particolare il saggio di Alessandra Pescarolo, *Pasione politica e felicità privata nell'Italia del secondo Novecento*, pp. 45-59.

¹⁰⁴ V. Preti, *Femminismo italiano: seconda fase?*, cit., p. XXVII.

Un'utopia?

Nessuno dimentichi che oggi il senso stesso di utopia non è più quello di ciò che non accade in nessun luogo, bensì di ciò il cui accadimento è impedito dalla forza delle società stabilite, da quando sappiamo che la fame del mondo è solo questione di diversa distribuzione del pane e che il protrarsi delle guerre è questione di interessi di mercanti di cannoni. Crediamo nel significato personalista della domanda di felicità che sale dal soggetto femminile e rifiuta l'assolutizzazione delle strutture, i dogmi dell'organizzazione, le reificazioni in un futuro ideologico; e crediamo nel suo significato politico [...]. La richiesta di coniugare l'attività politica per la realizzazione della felicità dei singoli è oggi provocazione a coloro che hanno sempre negato la possibilità della crescita individuale in nome di un realismo alienante e ipocrita¹⁰⁵.

Chiedere alla politica la felicità era legittimo nella misura in cui la si considerava non come conflittualità rivendicativa, ma come rapporto di solidarietà ampia e di coinvolgimento in cui costruire condizioni e strumenti di soddisfazione delle proprie stesse domande. Era legittimo perché significava «ricerca della propria piccola porzione di bellezza, di gratuità ed in qualche modo di assoluto» da perseguire non in una sfera separata di evasione e di consumo, «ma come istanza di bene comune, di bisogno umano e di affare politico»¹⁰⁶. Felicità che non si appaga del possesso e della disponibilità di beni e servizi, «ma è tensione e riposo in un progetto di sé finalizzato»¹⁰⁷.

Per le donne, poi, la domanda di felicità era quella della libertà e della realizzazione di sé e non doveva stupire, affermava Vilma Preti, che proprio da loro sorgesse questa richiesta che esprimeva il progetto di un individuo nuovo e di nuovi rapporti interpersonali. La domanda di felicità era alternativa antropologica «perché propone l'uomo come paradigma aperto: né l'economia, né la politica, né l'evasione, né il dominio tecnologico possono chiuderlo nell'autosufficienza di una novella *gnosi* che liberi dall'obbedienza; e come dato problematico in senso forte». Era alternativa antropologica perché parlava di

¹⁰⁵ Ibid.

¹⁰⁶ V. Preti, *La felicità come domanda politica*, cit., pp. 39-47. Il numero è dedicato agli Atti del convegno *La felicità come domanda politica*, Brescia 9-10 novembre 1985, p. 40.

¹⁰⁷ Ibid.

un «uomo come coscienza senza dimora ideologica, né politica, né tecnologica; e tuttavia non narcisisticamente errabonda, ma in ricerca politica cioè di bene comune»¹⁰⁸. Nella società complessa, inoltre, la felicità come domanda politica era istanza di integrazione, poiché, come sosteneva Agnes Heller, ogni nuovo soggetto sociale, se pure apriva spazi di conflitto, il suo fine era, tuttavia, giungere a conquistarsi spazi di integrazione non subalterna¹⁰⁹. La donna, in particolare, «assorbita fino all'annullamento di sé tradizionalmente nella socialità del familismo diffuso e dell'archetipo materno e condotta a fare massa d'urto nel movimento di rottura»¹¹⁰, aspirava all'integrazione «in un tessuto di solidarietà allargate, multiple ed estese»¹¹¹ e chiedeva integrazione sociale a tutti i livelli, «tradendo l'ansia della solitudine nella nuova libertà acquisita»¹¹².

Il valore della felicità, se voleva porsi come alternativa antropologica, doveva «aderire alla soggettività esistenziale e al suo progetto», andava testimoniata o, altrimenti, avvertiva Vilma Preti, citando un saggio di Carl Schmitt, sarebbe stato avvertito «come una delle tante forme ottocentesche di tirannia dei valori»:

una pura predicazione o proclamazione di valore oggi assume il sapore di inganno e di violenza. Nell'estrema secolarizzazione del nostro mondo [...] le filosofie dei valori si assumono il ruolo di conferire dall'esterno un senso alle cose. In tal modo riescono forse solo a codificare la consumata perdita di senso, e contribuiscono forse anche a renderla irreversibile. Assumiamo dunque la domanda di felicità e viviamola nel suo spessore di testimonianza di valore-bisogno e apriamo il conflitto nelle politiche culturali¹¹³.

Alla richiesta di questo tipo di felicità, che è «stato positivo profondo» e che ci «interroga in modo sempre più insistente circa il benessere intimo»¹¹⁴ e di cui era recuperata la definizione aristotelica (la felicità del singolo è parte della felicità di tutti), la visione che sottende al capita-

¹⁰⁸ Ivi, p. 41.

¹⁰⁹ A. Heller, *La teoria la prassi e i bisogni umani*, Savelli, Roma 1978.

¹¹⁰ V. Preti, *Dal femminismo etico alla società complessa*, cit., p. 40.

¹¹¹ Ibid.

¹¹² *La società degli uomini è anche la società delle donne?*, cit., p. 9.

¹¹³ V. Preti, *La felicità come domanda politica*, cit., p. 43.

¹¹⁴ Ivi, p. 45.

lismo e il pensiero marxista apparivano inadeguati a fornire risposte. In particolare, sottolineava Vilma Preti:

l'ideologia, di per sé, è tesa a promettere un regno futuro di perfezione totale, mentre la domanda di felicità attende un bene a misura personale, aderente allo scorrere dei giorni. Per questo i sistemi capitalistici come quelli socialisti hanno sempre ritenuto la felicità dei singoli un non problema: ciò che conta è l'indirizzare gli individui a finalità totali, estranee agli interessi umani dei singoli. Le ideologie stesse sono presentate come cornici necessarie per dare senso alla vita individuale, la quale pertanto è ritenuta incapace di trarre da sé le proprie motivazioni¹¹⁵.

Tematizzare la felicità significava, allora, anche una presa di coscienza e una riappropriazione del proprio destino. Presa di coscienza e riappropriazione del proprio destino che potevano avvenire solo se l'essere umano si fosse collocato nella dimensione dell'utopia, «permettendo così che alla pura "logica delle conseguenze" subentri quella che Husserl aveva chiamato "logica della verità" in grado di interpretare le esigenze più profonde e per questo più vere che animano le speranze e le aspettative degli uomini»¹¹⁶. Il sapere moderno, invece, si rammaricava Preti,

si iscrive tutto nella "logica delle conseguenze" e perciò dentro un metodo quale strumento con cui un soggetto concepito come estraneo al suo oggetto si assicura la possibilità di disporre di esso. Il dominio è perciò la sua categoria espressiva peculiare. La domanda di felicità è "logica della verità" perché testimonia esperienze del sapere extrametodiche nell'accezione di metodo sopra chiarita: e costituendosi su un assioma di senso supera il soggettivismo delle filosofie dell'autocoscienza. È un sapere dove soggetto e oggetto non si relazionano nel segno del dominio ma in quello del senso. È un sapere che attende di farsi mondo e civilizzazione. E perciò *ratio* di azione politica¹¹⁷.

Realismo utopico

Quella di Vilma Preti è stata una proposta politica che chiamava in causa la necessità di un ripensamento del concetto di autonomia,

¹¹⁵ Ibid.

¹¹⁶ Ibid.

¹¹⁷ Ibid.

sottraendone l'interpretazione alla tentazione di una declinazione in termini di autosufficienza e sostenendo invece lo sforzo necessario a riformularlo in modi che siano maggiormente appropriati alla realtà della corporeità e dell'esposizione al bisogno che ci caratterizza in quanto soggetti ex-centrici, “estatici” e relazionali, in mutevole equilibrio con l'ambiente e mai integralmente bastanti a noi stessi¹¹⁸.

Un progetto che invitava a ripensare la democrazia sulla base di un percorso di «riposizionamento della scala delle priorità che apra alla possibilità di rivalorizzare i tempi lunghi che sono necessari all'apertura al dialogo, alla deliberazione politica, alla presa in carico e al soddisfacimento dei bisogni di cura»¹¹⁹; che ridiscuteva la nozione di potere, da non identificare solo e necessariamente con la dimensione dello scontro, con la prevaricazione e il privilegio, con la sopraffazione, col dominio, con lo sfruttamento. Le donne, in particolare, proprio perché espressioni di una ingiustizia storica, coglievano del potere un aspetto fondamentale: il sistema dei rapporti umani.

Come altre donne cattoliche, quelle almeno più sensibili, Vilma Preti ha tessuto le sue riflessioni attraverso il dialogo costante tra fede e storia:

Noi dobbiamo ripensare, ricostruire dal livello teoretico al livello pratico, il nostro rapporto con la storia, affermare che abbiamo un rapporto con la storia, che non accettiamo un femminile collocato nella natura, nella fissità dei ruoli atemporali, astorici [...]. Poi in positivo dobbiamo sapere cosa è la storia e che il nostro rapporto con essa non è il rapporto con un elemento di schema ideologico, è un rapporto con un filo di razionalità difficile da far emergere, difficile da costruire – perché la storia ha dei referenti che ogni tanto si spezzano, si avvitano su se stessi, che ogni tanto sembrano contraddirsi, e allora la fatica del capire la storia e del rapportarsi con la storia è una fatica di razionalità – [...] quando questo filo si spezza, è necessario tornare a tesserlo, a legarlo, a ricostruire senza declamazioni di protagonismo, che non ci hanno aiutato, che non ci hanno portato oltre [...] questo però è un giudizio mio [...]. Il rapporto con la storia, però, è severo, non basta il rifiuto del ruolo naturalistico, non basta la rabbia per l'emarginazione e la sconfitta storica, ci vuole questo lavoro di pazienza, di intelligenza, di militanza e di mediazione¹²⁰.

¹¹⁸ M.P. Paternò, *Cura, politica, democrazia*, cit., p. 39.

¹¹⁹ Ivi, pp. 53-54.

¹²⁰ Archivio Vilma Preti, Intervento di Vilma Preti al convegno *Rosa Luxemburg ieri e le donne oggi: due diverse utopie*, a cura dell'UDI e del Centro Documenta-

La domanda di felicità serviva anche a rinsaldare l'alleanza tra storia e utopia, di cui la politica, intesa come progettualità e partecipazione alla cosa pubblica, avrebbe *in primis* beneficiato. Sarebbe servita per recuperare la categoria aristotelica della *philia politike*¹²¹, della felicità che deriva dal fare politica insieme¹²²; temi che nel Novecento erano stati ripresi in particolar modo da Hannah Arendt¹²³. Alla classificazione che Norberto Bobbio fece del realismo – conservatore, rivoluzionario e riformatore – possiamo aggiungere anche una quarta tipologia, quella del realismo utopico proposto dalle donne e dagli uomini nelle varie epoche¹²⁴.

Domanda di felicità e domanda di senso: questioni che più volte Vilma Preti ha chiamato in causa, invocando per esse il lavoro paziente della ragione, del capire, della maturazione individuale e collettiva, con la fede nella storia che è opera degli esseri umani, il cui mestiere si gioca nella difficile frontiera tra resistenza e resa. Difficile anche perché l'individuo della società complessa è un paradigma aperto che nessun potere-sapere di tipo politico, economico, nessun dominio di tipo tecnologico possono chiuderlo nell'autosufficienza di una novella *gnosi* che lo liberi dall'obbedienza; è un uomo, per usare le stesse parole di Vilma Preti, senza dimora ideologica, né politica

zione Donna dell'Emilia Romagna, tenutosi presso il Teatro comunale di Ferrara il 5 e 6 ottobre 1986. Al convegno erano presenti anche la comunista Giglia Tedesco, la socialista Anita Pasquali e la professoressa Gabriella Rossetti, dell'Università di Ferrara.

¹²¹ «È la *philia* a tenere insieme la città – scrive Aristotele nel Libro VIII della sua *Etica Nicomachea*, *Necessità dell'amicizia. Dottrine sull'amicizia* – e i legislatori devono tenere in maggiore considerazione questa che la giustizia».

¹²² Cfr. a questo riguardo, L. Muraro, *L'intricato nodo tra felicità e politica*, in *Le passioni della politica. Atti del primo ciclo di incontri*, Italianieuropei, <https://www.librieditelle donne.it/puntodivista/lintricato-nodo-tra-felicita-e-politica/>, 2011.

¹²³ F. Proietti, *Amicizia e politica in alcuni scritti di Hannah Arendt*, «Il Pensiero politico», 1/2013, pp. 100-106. Sul tema generale dell'amicizia, ci piace segnalare il volume di H. Arendt, *L'umanità in tempi bui*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2006.

¹²⁴ Una tradizione che troviamo, ad esempio, già nel pensiero del socialismo utopico maturato nella prima metà dell'Ottocento, ad opera di donne e uomini come Robert Owen, Saint-Simon, Charles Fourier, Louis Blanc, Zoé Gatti de Gamond, Cristina di Belgiojoso, Frances Wright.

e tuttavia non narcisisticamente errabondo, ma in ricerca politica di bene comune, una ricerca spesso condotta attraverso un doloso ma imprescindibile perdersi di molte referenze valoriali del passato. Con lo stesso realismo accompagnato da umiltà, ma non da rassegnazione, Vilma Preti ha condotto le sue riflessioni con coraggio, evitando di inquadrarle in una cornice precostituita¹²⁵, animata dal rifiuto di tutte le mode, colpevoli di generare conformismo e di ostacolare la libertà del pensiero.

¹²⁵ Tra le sue letture e i suoi riferimenti troviamo anche questa opera di K. Popper, *Il mito della cornice. Difesa della razionalità e della scienza*, il Mulino, Bologna 1995. Così scriveva Popper: «Il mito della cornice: una storia falsa ampiamente accettata, in particolare in Germania. Da qui ha invaso l’America, nella quale si è diffusa tra quasi tutti gli intellettuali, formando lo sfondo di alcune delle più fiorenti scuole filosofiche. È possibile formulare il mito della cornice in una sola frase nel modo seguente. Una discussione razionale e feconda è impossibile a meno che i partecipanti non condividano una cornice comune di assunzioni di base, o non concordino almeno su una tale cornice per il bene della discussione. È questo il mito che intendo criticare. [...] Per cornice “intendo” qui un insieme di assunzioni di base o di principi fondamentali – vale a dire, una cornice *intellettuale*», Ivi, pp. 58-59. E ancora: «Le teorie sono importanti e indispensabili poiché senza di esse non potremmo orientarci nel mondo... il nostro bisogno di teorie è immenso e altrettanto grande è il loro potere. La cosa più importante è perciò guardarsi dal diventare dipendenti [...] non dobbiamo lasciarci recludere in una prigione mentale», Ivi, pp. 81-82.