

Riccardo Fanciullacci Susy Zanardo **DONNE, UOMINI**

FILOSOFIA MORALE

DONNE, UOMINI

Il significare della
differenza

a cura di
Riccardo Fanciullacci e Susy Zanardo



V&P

V&P

Riccardo Fanciullacci ha conseguito il dottorato di ricerca (con una tesi sulla struttura del giudizio e la pretesa di verità) all'Università Ca' Foscari di Venezia dove attualmente collabora con la Cattedra di Filosofia morale e con il Centro Interuniversitario per gli Studi sull'Etica (CISE). È anche segretario scientifico del Centro di Etica Generale e Applicata (CEGA) dell'Almo Collegio Borromeo di Pavia. Ha pubblicato un ampio saggio sulla Regola d'Oro nel volume a cura di C. Vigna e S. Zanardo, *La regola d'oro come etica universale* (Vita e Pensiero, Milano 2005).

Susy Zanardo è docente a contratto di Filosofia morale presso l'Università Ca' Foscari di Venezia. Collabora con il Centro Interuniversitario per gli Studi sull'Etica (CISE) della medesima università. Ha pubblicato, oltre a diversi saggi sul pensiero francese contemporaneo, il volume *Il legame del dono* (Vita e Pensiero, 2007); ha curato con C. Vigna, *La regola d'oro come etica universale* (Vita e Pensiero, 2005) e *Etica di frontiera. Nuove forme del bene e del male* (Vita e Pensiero, 2008).

In copertina:
La prudenza, xilografia
in Cesare Ripa, *Iconologia* (1603)

Progetto: studio grafico Andrea Musso

€ 40,00

ISBN 978-88-343-1924-6



Riccardo Fanciullacci Susy Zanardo **DONNE, UOMINI**

FILOSOFIA MORALE

DONNE, UOMINI

Il significare della
differenza

a cura di
Riccardo Fanciullacci e Susy Zanardo



«Maschio e femmina li creò» si dice in Genesi, offrendo così delle parole attraverso cui pensare un'esperienza fondamentale: il nostro essere nel mondo uomini e donne. Ma la differenza sessuale non è solo un'esperienza fondamentale; è anche un'esperienza tra le più difficili da praticare: la storia della sua comprensione è infatti scandita da stereotipi che hanno ostacolato il suo essere un luogo di libertà e di riconoscimento reciproco. Oggi gli stereotipi che legittimano relazioni di dominio non sono venuti del tutto meno, né in Occidente, né nel resto del mondo; tuttavia il nostro tempo è caratterizzato dalla 'libertà femminile', che obbliga a parlare di un nuovo scenario. In questo nuovo scenario è urgente il bisogno di una riflessione etica e, ancor prima, *antropologica* sul senso della differenza sessuale, come dimostra la conflittualità o la competizione tra i sessi, che spesso diventa violenza. Ora, però a compiere tale riflessione possiamo essere sia uomini sia donne, con le occasioni di ascolto reciproco e di scambio di punti di vista prima impossibili. Questo libro raccoglie contributi di filosofi e filosofe, psicoanalisti e psicoanaliste, teologi e teologhe, che riconoscono e restituiscono alla differenza sessuale la sua fundamentalità, cioè il suo essere una questione che un pensiero radicale dell'umano non può più aggirare.

V&P

V&P

INDICE

Presentazione <i>di Carmelo Vigna</i>	IX
Prefazione <i>di Riccardo Fanciullacci e Susy Zanardo</i>	XI
Ringraziamenti	XIX

PARTE PRIMA La differenza sessuale

RICCARDO FANCIULLACCI Il significare della differenza sessuale: per un'introduzione	3
PAOLA FRANCESCONI Femminile e maschile di fronte alla domanda d'essere	61
PAOLO GOMARASCA Il sesso è naturale? Butler con Lacan	75
SERGIO LABATE Antigone, o della maternità. Ai margini della «Tomba di Antigone» di Maria Zambrano	101
INA PRAETORIUS Ripensare tutto fin dall'inizio, a cominciare dal quotidiano	133
ANNAROSA BUTTARELLI Lavorare radicalmente	145
SUSY ZANARDO Irigaray: la passione della differenza	163

CARMELO VIGNA

Antropologia trascendentale e differenza sessuale 213

PARTE SECONDA

Seminari a Venezia sull'etica della differenza sessuale

Nota previa *di Riccardo Fanciullacci e Susy Zanardo* 237

Incontro con Umberto Galimberti 245

Incontro con Luisa Muraro 271

Incontro con Laura Boella 299

Incontro con Paolo Pagani 323

Incontro con PierAngelo Sequeri 353

Indice dei nomi 383



Alle nostre madri, Luisa e Dinora
«Vorrei che la parola e l'ascolto che qui si intrecciano fossero simili agli andirivieni di un bambino che sta giocando intorno a sua madre, che se ne allontana e che poi ritorna da lei per portarle un sassolino o un filo di lana, stabilendo così intorno ad un nucleo di pace e serenità tutta un'area di gioco, all'interno della quale il sassolino o il filo di lana hanno alla fine meno importanza del dono pieno di zelo che se ne fa».

*Roland Barthes*¹



¹ R. Barthes, *Lezione. Lezione inaugurale della cattedra di Semiologia letteraria del Collège de France pronunciata il 7 gennaio 1977*, tr. it. di R. Guidieri, Einaudi, Torino 1981, p. 33.





Presentazione

La prima forma di relazione multiculturale è la relazione tra maschio e femmina. Lo ha scritto anche Luce Irigaray: «La differenza fra le culture comincia con la differenza fra i sessi. [...] Si può dire che il multiculturalismo comincia qui» (*Oltre i propri confini*, Milano 2007). Osservazione profondamente vera. La differenza sessuale è, infatti, la massima differenza tra due esseri umani. Lo notava già Aristotele più di duemila anni fa (*Met.* X, 1058a, 28 e ss.). Non solo differenza di corpi (su cui Aristotele si soffermava), ma anche differenza di percezione simbolica del mondo e di cura del mondo. Quindi, differenza di linguaggio nel nominare le cose; quindi, differenza di cultura.

Per occuparsi di etica del multiculturalismo, come fa il gruppo di ricerca veneziano del CISE (Centro Interuniversitario per gli Studi sull'Etica), all'interno di un progetto di ricerca di interesse nazionale (PRIN 2007) su *Etica e pluralismo*, coordinato dal sottoscritto, bisognava dunque cominciare dall'occuparsi di etica della differenza sessuale. Questo libro, curato da due giovani studiosi d'eccezione, Riccardo Fanciullacci e Susy Zanardo, se ne occupa in molti modi e offre uno 'spaccato' del dibattito contemporaneo.

Sono voci di uomini e voci di donne che cercano di intendersi: gli uomini parlano alle donne con il proprio linguaggio, ma studiato per intercettare anche il mondo femminile; le donne parlano agli uomini a partire dal loro modo di vedere il mondo, ma con l'intenzione, esse pure, di coinvolgere l'altro sesso. Ne viene un'orchestrazione di prim'ordine, dove si mette realmente alla prova in maniera efficace la stagione nuova di questi studi, segnati, più che dai 'Gender Studies', dalla ricerca, tutta europea, di una buona complicità tra maschi e femmine: come a più riprese ha auspicato specialmente Luce Irigaray con l'autorità che si è conquistata dopo la pubblicazione di libri come *Speculum. De l'au-*

tre femme (1974) e *Ethique de la différence sexuelle* (1985), diventati oramai punto di riferimento obbligato del pensiero femminista, anche italiano.

La costruzione di una strategia di alleanza tra uomini e donne è forse uno dei compiti più promettenti e più difficili del nostro tempo. Spero che questo libro serva a dare una mano per propiziare i destini.

Carmelo Vigna

Venezia, Università Ca' Foscari
luglio 2010

Prefazione

La causa prossima di questo libro è data da un ciclo di seminari tenuto all'Università Ca' Foscari di Venezia sull'etica della differenza sessuale, o meglio, dai problemi che lì sono stati posti e dalle questioni che inaspettatamente si sono aperte. Il desiderio di tornare su quei problemi e lavorare su quelle questioni ha, tra le altre cose, guidato la preparazione e la curatela di questo volume.

Gli interventi e le discussioni che hanno costituito quei seminari sono stati trascritti e fanno parte di questo libro, ma non si trovano all'inizio, costituiscono invece la seconda parte di esso (*Seminari a Venezia sull'etica della differenza sessuale*). La ragione di questa scelta è illustrata con dettaglio nella nota previa che li introduce, ma in breve può essere così formulata: la ricerca di un'etica della differenza sessuale o per la differenza sessuale ha da essere preceduta da un'interrogazione e da una riflessione sulla differenza sessuale stessa, che non stabilisca in anticipo la propria metodologia o appartenenza disciplinare. Così il titolo generale sotto cui sono raccolti i saggi che formano la prima parte del volume è semplicemente: *La differenza sessuale*. Di questi saggi, tuttavia, la differenza sessuale non è solo il tema, l'oggetto.

L'esperienza dei seminari ha rivelato la difficoltà di trattare della differenza sessuale attraverso un inquadramento neutralizzante e oggettivante: questo inquadramento e prima ancora coloro che vi fanno o vi facevano affidamento, ad esempio noi stessi, si trovano spiazzati da una questione che non smette di rivelarsi profondamente intrecciata al modo in cui ciascuno e ciascuna si dispone verso il mondo, gli altri o se stesso/a. Questo spiazzamento, abbiamo cercato di renderlo un guadagno di sapere nel lavoro di curatela attraverso l'idea che la differenza sessuale sia qualcosa che attivamente produce e invoca significati, parole, idee.

Abbiamo inteso indagare la differenza sessuale non come una semplice caratteristica biologica, né come una mera caratteristi-

ca storico-sociale, bensì come una determinazione biologica, modellata e riconfigurata socialmente e storicamente che interroga ciascuno e ciascuna consentendo, *se valorizzata*, di produrre spostamenti teorici e pratici e dunque nuovi modi di tagliare antiche questioni o differenti impostazioni per affrontare sfere esperienziali la lettura delle quali è sclerotizzata. Questa possibilità di far leva sulla propria differenza sessuale per aggirare o fluidificare impostazioni irriflesse e pregiudicanti è stata per ora sfruttata di più dalle donne che dagli uomini (si pensi soltanto al rinnovamento della storiografia prodotto dal consolidarsi della cosiddetta 'storiografia delle donne' o all'invenzione concettuale portata dal femminismo filosofico nell'ambito della bioetica, dell'etica dell'ambiente o dell'epistemologia), ma è chiaro che questa possibilità che le donne hanno aperto e svelato, l'hanno aperta e svelata anche agli uomini.

L'idea di fondo attraverso cui abbiamo tentato di riprendere e rilanciare il lavoro svolto nei seminari veneziani del 2007/2008 consiste dunque nel rivolgersi alla differenza sessuale non solo come a un oggetto, ma prima ancora come a un operatore di cui avvalersi per ottenere uno sguardo diverso, e auspicabilmente più vero, sulle realtà più diverse che si offrono all'esperienza. (Questo significa anche pensare la differenza sessuale senza isolare questo pensiero dal sapere che ciascuno e ciascuna riceve dal suo quotidiano confronto con la propria e l'altrui differenza maschile o femminile). Tale idea l'abbiamo proposta a coloro che sono poi divenuti gli autori e le autrici dei saggi della prima parte del libro, sotto forma di domanda: vorresti provare a pensare al nostro 'comune' essere uomini e donne, donne o uomini, non innanzitutto come a qualcosa che ha già un significato, da svelare, da esporre, da inventariare, ma come a qualcosa che attivamente significa, che interroga o suggerisce idee? Vorresti contribuire a una riflessione sul significare della differenza sessuale che tutti ci attraversa, diversamente? La disponibilità e spesso l'entusiasmo con cui le autrici e gli autori hanno partecipato al nostro progetto e per cui siamo loro grati ha poi rinsaldato la nostra fiducia in esso.

Se nell'identità della domanda rivolta agli autori e alle autrici sta l'unità della prima parte del volume, la molteplicità viene invece dalla varietà delle risposte e dei tagli attraverso cui la questione è stata affrontata. Questa ricchezza è incrementata anche da due saggi, quello di Ina Praetorius e quello di Annarosa Butta-

relli, che, a differenza degli altri della prima parte, non sono stati scritti appositamente per questo volume, ma in cui abbiamo trovato due esempi di pensante messa all'opera della differenza sessuale, che meritavano di tornare accessibili attraverso questa ripubblicazione.

La pluralità di posizioni che il presente volume può vantare risulta ulteriormente potenziata se, oltre alla prima parte, si considera la seconda che, oltre alle relazioni presentate nei seminari dai cinque ospiti invitati a parteciparvi, accoglie, come anticipato, anche i dibattiti cui quelle hanno dato luogo. Questa molteplicità è un valore perché sulla differenza sessuale c'è ancora molto da indagare ed è certamente presto per tentare di chiudere delle questioni. Senza contare che la composizione delle diverse riflessioni in un unico discorso sarebbe contraria allo spirito stesso della differenza sessuale. Inoltre, la molteplicità di voci, di donne e di uomini – e di donne e uomini per le quali e per i quali il loro esser donne piuttosto che uomini o uomini piuttosto che donne non è o vorrebbe non essere una variante senza peso nel lavoro di pensiero qui intrapreso – e la pluralità di percorsi di ascolto che quella molteplicità consente hanno per noi anche un valore etico: lasciarsi coinvolgere in quella molteplicità e in questa pluralità significa impegnarsi in un'esplorazione pratica dell'etico.

Rinviando alla già citata presentazione dei seminari per una preliminare descrizione dei loro contenuti, offriamo qui di seguito una sintesi dei soli contributi della prima parte.

Nel primo saggio, Riccardo Fanciullacci illustra la sua elaborazione dell'idea che la differenza sessuale sia un propulsore di significati. In primo luogo, mostra che il femminismo e la connessa crisi dell'ordine patriarcale sono l'evento che ha fornito le condizioni di emergenza della differenza sessuale come un tema non più rimandabile da parte della riflessione teorica. In seguito, sviluppa un'argomentazione i cui punti essenziali sono i seguenti: anche la differenza sessuale, come ogni altro tratto dell'umano, ha da essere significata o interpretata giacché è interna a quell'esperienza che ciascuno e ciascuna è capace, ma anche necessitato, a rielaborare attraverso gli strumenti simbolici a disposizione e attraverso l'invenzione di altri. Nel richiedere tale significazione, però, la differenza sessuale gode di una fundamentalità da non intendere, in prima istanza, come essenzialità, bensì come *inaggrirabilità* della questione che essa pone all'autoelaborazione

esperienziale. Tale inaggrabilità si mostra nel fatto che non c'è figura dell'esperienza l'inquadramento simbolico della quale non comporti una certa presa di posizione sul senso per sé della propria e dell'altrui differenza sessuale. Infine, se è vero che la differenza maschile e quella femminile interrogano (differentemente) gli uomini e le donne nella loro singolarità, è vero altresì che non ogni risposta è creativa e occasione per un'effettiva singolarizzazione. Tuttavia, la crisi storica di quel sistema di risposte stereotipate che era il patriarcato impone una presa in carico creativa e pienamente singolare della questione della differenza sessuale.

Nel suo scritto, Paola Francesconi si incarica di esporre la difficile elaborazione lacaniana della differenza sessuale. Comincia col ricordare come ogni soggetto, uomo o donna che sia, non disponendo di un'identità predefinita, debba rispondere alla sua domanda di essere attraverso delle identificazioni e, però, come l'universo del simbolico su cui è aperto e in cui le cerca, sia afflitto da un limite che impedisce di trovare la soluzione garantita. Di fronte a questo 'buco' del simbolico, la posizione femminile e quella maschile si articolano differentemente. Il soggetto in posizione maschile trova più facilmente, nei *semblants* che il simbolico propone, ciò con cui far fronte alla sua domanda, ingannandola e coprendola: si definisce sulla base di ciò che ha. Il soggetto in posizione femminile no: tale posizione è quella di chi ha veramente preso atto dell'insufficienza dell'ordine simbolico (cioè dell'ordine fallico) rispetto al sapere che cosa è e che cosa vuole la donna; per questo, come scrive Lacan: «La Donna non esiste» e ciascuna donna ha da trovare la sua invenzione particolare per trattare la domanda che l'attraversa, per fare qualcosa della sua non predefinita identità. La logica di questa posizione spiega perché le donne generalmente siano meno inclini a credere alle 'insegne falliche' con cui invece gli uomini tendono a nascondere la loro mancanza; spiega anche perché le donne spesso, per restare fedeli alla loro mancanza, cerchino di scavarla anche nell'altro, cerchino cioè la risposta nell'amore dell'altro. La femminilità, però, è più che passare dal cercarsi nell'«avere» al cercarsi nell'«essere» per l'Altro: c'è ancora un «godimento Altro». Il saggio si chiude esaminando il posto, sempre particolare, di questo godimento e soffermandosi, infine, su «che cosa un sesso può insegnare all'altro» sebbene non vi sia complementarità tra la posizione femminile e quella maschile.

All'inizio del terzo contributo, Paolo Gomarasca mostra come il femminismo postmoderno spinga la celebre tesi di Simone de Beauvoir: «Donna non si nasce, lo si diventa» ben al di là dell'intenzione originale al fine di de-naturare anche il sesso, oltre che il genere. In questa cornice colloca anche il lavoro di Judith Butler, secondo cui la stessa distinzione tra sesso e genere è a sua volta un'istituzione sociale atta a rendere normativa sotto l'apparenza della naturalità l'eterosessualità del desiderio. A questo punto, Gomarasca comincia una vera e propria decostruzione della posizione di Butler evidenziando le tensioni irrisolte che l'attraversano: per esempio, la critica che Butler compie dell'Edipo si muove aporeticamente tra una preliminare affermazione che non esiste per nulla una condizione originaria del desiderio e una finale affermazione che l'istituzione dell'eterosessualità si compie attraverso delle proibizioni che non colpiscono l'incesto, secondo lo schema edipico, ma i più originari attaccamenti omosessuali. Butler, comunque, non fa discendere da questa seconda affermazione l'invito a 'tornare alle origini', insistendo piuttosto sulla necessità di parodiare la normalizzazione fondata sull'Edipo e questo al fine di contrastare gli effetti di esclusione e disumanizzazione che quella storia porta con sé: sennonché, osserva Gomarasca, per porre come negative quelle disumanizzazioni, occorre disporre di una nozione di 'umano' che gli assunti generali di Butler non sembrano consentire. Il saggio si conclude tornando sulle critiche di Butler a Lacan: critiche giudicate insufficienti perché per Lacan l'Edipo non è la struttura che istituisce una presunta condizione naturale del desiderio, bensì, attraverso il processo di castrazione, è il luogo di costituzione del soggetto di desiderio, la nozione del quale occorre introdurre per compiere quella critica dei rapporti di potere che anche a Butler sta a cuore.

Sergio Labate lascia che la sua ricerca sia orientata da una questione da cui mostra, con intensità, di essere interrogato anche esistenzialmente: come interpretare l'esser padri al di fuori dell'elaborazione patriarcale di questo ruolo, elaborazione oggi fortunatamente in disfacimento? Una traccia per questa interpretazione differente, Labate tenta di trovarla in un confronto serrato e partecipato con l'unico testo quasi-drammaturgico scritto da Maria Zambrano, *La tomba di Antigone* e, più in particolare, nella riflessione svolta in quest'opera sul senso della maternità e sul rapporto tra, da un lato, la capacità di dare alla luce e far comin-

ciare e, dall'altro, quella di chiudere e lasciare andare. Accostando il testo di Zambrano ad altre note riletture della tragedia sofoclea e mostrandone la ricchezza anche attraverso un confronto con i pensieri su questi temi di Lacan (in particolare per la sua riflessione sul rapporto tra Antigone e la legge del padre), Heidegger (in particolare per la sua elaborazione della finitezza come orfanità), Lévinas (in particolare per le sue osservazioni sulla donna nel suo rapporto alla dinamica del Medesimo) e Arendt (per le sue analisi della nascita), l'autore giunge infine a suggerire che proprio il riconoscimento della necessità del perenne congedarsi dai figli possa essere l'occasione per imparare a restituirsi una nuova pratica di paternità, oltre l'epoca violenta del patriarcato.

Nel suo scritto, Ina Praetorius incoraggia uomini e donne a mettersi alla ricerca di un nuovo modo di pensare e di nominare il mondo, oltre l'ordine simbolico dualistico costruito su dicotomie: sopra/sotto, fuori/dentro, creatività/quotidianità, maschile/femminile... Lei stessa intraprende questo lavoro di risignificazione a partire dal concetto di 'quotidiano'. Intende con ciò liberare questo concetto dalla logica della contrapposizione escludente: da una parte, le attività connotate da dinamicità e creatività, svolte in ambito extradomestico per lo più dagli uomini (attività produttive), e, dall'altra, l'elemento ripetitivo e funzionale dell'esperienza, riguardante la sfera corporea e tradizionalmente assegnato alle donne (attività riproduttive). Contro questa visione statica e gerarchicamente oppositiva, la Praetorius vuole portare a parola l'esistenza come un tutto unitario, legando ciò che le coppie binarie avevano scisso – il sapere dal fare, il simbolico (il fare filosofia) dal lavoro di cura (il cucinare, per esempio) –, perché tanto la creatività spirituale quanto i vissuti del corpo e degli affetti nutrono il tessuto relazionale del mondo e rappresentano ciò di cui vive ogni uomo e ogni donna.

Il saggio di Annarosa Buttarelli comincia registrando il fatto che oggi il lavoro salariato non è più il fattore capace di aggregare intorno a sé l'intera cultura offrendo un ordine ai legami sociali: all'interno del cosiddetto postfordismo, il ruolo simbolico del lavoro salariato è in crisi. Il postfordismo, però, è solitamente associato anche alla 'femminilizzazione del lavoro', espressione che indica sia l'aumento delle attività relazionali e comunicative, sia il maggiore ascolto delle donne nel mondo del lavoro: in questa femminilizzazione sta forse una risorsa contro quella crisi di sen-

so? La risposta non è scontata, infatti, se il linguaggio che entra nei luoghi del lavoro è inquadrato come una merce, allora il sapere relazionale di cui solitamente le donne dispongono più degli uomini non è in condizioni di esprimersi e dunque di tessere ordine. Le interazioni comunicative, invece, non devono svendere il loro legame con quel particolare scambio di parola che è accaduto nel rapporto di ciascuno e ciascuna con la propria madre. I nessi tra la crisi di senso del mondo del lavoro e la libertà femminile, comunque, sono indagati ulteriormente: le vecchie forme d'ordine sono messe in crisi anche dalla pratica e dalla teoria della differenza sessuale che fanno riconoscere alle donne il loro essere ir-rappresentabili come merci e le indirizzano verso una custodia del luogo del loro originale desiderio (chiamato da Buttarelli: il luogo dell'*agio*), che non corrisponde alla tanto sponsorizzata 'attività di cura', ma è e ha da essere una vera e propria impresa politica capace di stare all'altezza e di ricontrattare gli inquadramenti simbolici del lavoro e della vita a cui il lavoro appartiene.

Susy Zanardo affida al pensiero di Luce Irigaray la difesa appassionata della originarietà della differenza sessuale, nella convinzione che non possa darsi umanità comune che non sia originariamente attraversata dall'elaborazione simbolica di due corporeità diverse e irriducibili. Si vuole con ciò difendere la sessuazione dell'esperienza e del pensiero contro ogni tentativo di declassare la differenza ad accidentalità, messo in atto da una configurazione culturale tendente all'indifferenziazione. La differenza sessuale è, così, pensata come orizzonte di senso e principio autonomo di produzione simbolica, cioè poi come un dis-porsi al mondo radicato nel corpo, nel punto di intersezione, sempre singolarmente elaborato, fra biologico e simbolico, fra corpo vissuto e flusso intenzionale. Nella seconda parte dell'intervento, Zanardo intercetta due preoccupazioni della Irigaray: la chiarificazione del *differire* e la possibilità del *convenire*. In base alla prima, la differenza sessuale è pensata come differenza relazionale: non è la stessa cosa, afferma Irigaray, nascere donna da una donna o uomo da una donna; né è lo stesso generare in sé o fuori di sé o ancora fare l'amore in sé o fuori di sé. In base alla seconda preoccupazione, si inseguono le condizioni (simboliche e politiche) per la costruzione di un'etica della differenza sessuale come luogo comune a uomini e donne e fondamento di ogni altro rapporto etico-politico.

Il saggio di Carmelo Vigna, infine, intende offrire un contributo alla pratica di una relazione tra maschio e femmina improntata a un certo equilibrio riconoscente. Secondo l'autore, tale equilibrio si può coltivare, solo se si va in chiaro soprattutto intorno al differire, giacché il convenire dei due sessi in una struttura comune (la struttura della persona umana) ha avuto già nella storia del pensiero occidentale una coltivazione significativa. Si osserva poi che il tema del differire può trovare oggi una trattazione persuasiva, anche perché le nuove generazioni si interrogano sulla relazione tra maschio e femmina da un punto di vista più libero, cioè meno pregiudicato o per niente pregiudicato dai ruoli sociali tradizionali (patriarcali), tanto che si leggono sempre più indagini intorno alla complementarità tra uomo e donna. L'autore affronta prima il tema della differenza, usando soprattutto delle coppie continuo/discreto e interno/esterno, per tracciare le dinamiche di una possibile buona complicità tra i due sessi; poi riprende alcune linee di una antropologia trascendentale, per mostrare come maschi e femmine possono convenire in una stessa strategia di vita orientata alla sequela della verità e del bene.

RINGRAZIAMENTI

Il nostro primo ringraziamento va con piacere al professor Carmelo Vigna che ha incoraggiato e sostenuto questo progetto fin dall'inizio e in tutte le sue fasi e che, prima ancora, ha organizzato quei seminari che hanno fatto sorgere in noi il desiderio di assumere e riprendere la questione che la differenza sessuale pone alla filosofia e anche a noi due nella nostra differente singolarità.

Ringraziamo anche gli amici e le amiche del Seminario di Filosofia della Pratica di Venezia che, in modi diversi, si sono appassionati al nostro lavoro e lo hanno reso più ricco e migliore.

Inoltre, ringraziamo tutti coloro che partecipano alla ricerca collettiva sul multiculturalismo perché ci hanno aiutato a capire quanto importante fosse riflettere sulla differenza sessuale anche per non offrire una risposta astratta alla questione posta dall'interculturalità delle nostre società.

Un ringraziamento speciale va agli autori e alle autrici dei saggi della prima parte e ai relatori dei seminari raccolti nella seconda. Annarosa Buttarelli, in particolare, la ringraziamo anche per averci concesso i diritti di pubblicazione del saggio di Ina Praetorius.

Riccardo Fanciullacci e Susy Zanardo

Ringrazio mia madre Dinora e mio padre Gildo che ancor oggi hanno cura di me nelle cose piccole e grandi della quotidianità. Senza di loro nessun pensiero avrebbe preso forma. Ringrazio anche mio marito Manuele e mio figlio Francesco che mi sostengono anche quando il pensare e lo scrivere mi trattengono lontano da loro. È attraverso le loro parole che le mie assumono senso.

Susy Zanardo

Ringrazio mia madre e mio per il loro affetto, mio fratello Simone e Antonietta per come sanno scherzare. Ringrazio Gian e Nadia, Marina e Massimo, Fernando e Antonella perché mi fanno sentire a casa. Un pensiero felice va a Laura, Gabriele, Manuela, Federico e Lara che sono ancora troppo piccoli per leggere que-

sto libro e al mio amico Luigi che, un poco più grande, ha ora altro da leggere.

Il tempo dedicato a questo libro è stato costellato da discussioni, conversazioni, incontri che, in modi diversi, sono stati fondamentali per il mio lavoro. Oltre a Francesco Callegaro e Alberto Masala, amici di sempre e di ogni mia ricerca filosofica, vorrei ricordare: Paolo Bettineschi, Piergiorgio Bianchi, Lia Cigarini, Vita Cosentino, Alessia Dal Bello, Ida Dominijanni, Luca Ferretti, Andrea Grillo, Elisabeth Jankowski, Clara Jourdan, Paolo Pagani, Santo Peli, Maddalena Pezzato, Liliana Rampello, Diana Sartori, Enzo Sisti, Wanda Tommasi, Alberto Turolla, Giusi Venuti, Chiara Zamboni. In questo elenco, un posto speciale spetta a Luisa Muraro.

Vorrei ringraziare anche le amiche della Biblioteca del Centro Donna di Mestre che mi hanno sempre offerto un'ospitalità cordiale e competente. Inoltre gli e le studenti che hanno seguito le mie lezioni sulla differenza sessuale all'interno del corso specialistico di filosofia morale del professor Vigna nell'autunno del 2008.

E, infine, ringrazio te Stefania.

Riccardo Fanciullacci

PARTE PRIMA

La differenza sessuale



RICCARDO FANCIULLACCI

Il significare della differenza sessuale: per un'introduzione*

«Se, dopo aver rinunciato alla nostra corporeità, potessimo, puri esseri pensanti, guardare con occhi nuovi le cose di questa terra, ad esempio da un altro pianeta, nulla colpirebbe forse maggiormente la nostra attenzione dell'esistenza, fra gli esseri umani, di due sessi».

S. Freud, *Teorie sessuali dei bambini*¹

«Il sesso biologico non c'entra niente con quella che chiamiamo politica, dicono. Non è vero, perché i sessi biologici, in situazione sociale, fabbricano politica».

G. Fraisse, *Quand gouverner n'est pas représenter*²

1. Per un'etica della differenza sessuale

Pubblicando questo libro in una collana dedicata alla filosofia morale, Susy Zanardo e io ci siamo chiesti se intitolarlo 'Etica della differenza sessuale' o, meglio ancora, 'Per un'etica della differenza sessuale' – espressione quest'ultima che, per lo meno, avrebbe avuto il merito di rivelare che a muoverci non è l'intenzione di

* Questo scritto può essere letto anche come un'articolazione della domanda che Susy Zanardo e io abbiamo rivolto alle autrici e agli autori dei testi raccolti nella prima parte di questo libro nel momento in cui li abbiamo invitati a partecipare al nostro progetto, oppure come un commento o una serie di glosse intorno al titolo di questo libro, oppure ancora come la specificazione di alcune questioni che appartengono o sono strettamente connesse alla questione della differenza sessuale e l'avanzamento in proposito di alcune tesi determinate (che, naturalmente, non pretendono di costituire il nucleo minimale di tesi su cui convergono tutti gli altri contributi di questo volume).

¹ S. Freud, *Teorie sessuali dei bambini* (1908), in E. Young-Bruehl, *Freud sul femminile* (1990), Bollati Boringhieri, Torino 1993, pp. 164-177; cit. pp. 164-165.

² G. Fraisse, *Quand gouverner n'est pas représenter*, «Esprit», 200 (1994), pp. 103-114; cit. p. 107.

chiudere un discorso, quanto piuttosto il desiderio di partecipare a una riflessione sulla differenza sessuale che è già aperta e viva.

Scegliere questo titolo e dunque farci orientare da esso nel lavoro di curatela ci avrebbe consentito di far emergere fin dall'inizio alcuni elementi che sono stati effettivamente importanti per noi: ne enumererò tre.

In primo luogo, sarebbe entrata in scena fin dall'inizio la locuzione che indica il soggetto di questo libro: 'differenza sessuale'. Certamente, a livello del dibattito, esiste una stimolante contesa ermeneutica sul significato di quest'espressione, tuttavia, è pur vero che la scelta di essa segna una divergenza rispetto a chi legge l'esser donne o uomini come una questione di *genere/gender* – sebbene anche quest'ultima sia una parola che non ricorre affatto, presso coloro che la impiegano, con un unico e preciso significato³.

Poiché oggi si assiste a una diffusione, a livello istituzionale prima ancora che teorico, della categorizzazione in termini di genere, costruita spesso ricalcando meccanicamente un'elaborazione nata nel contesto statunitense e legata alla storia culturale e politica di quel contesto, scegliere di parlare di differenza sessuale e non di *gender* segnala fin dall'inizio per lo meno questo: l'intercambiabilità tra le due locuzioni è un'opzione teorica e non un'ovvietà. Se poi noi, nel curare il volume, non abbiamo adottato l'elaborazione in termini di *gender*, ciò è dovuto a due ordini di ragioni che possono qui essere brevemente richiamati. Da un lato, intendevamo operare una presa di distanza dalla comprensione del rapporto tra la dimensione culturale e la dimensione naturale dell'essere donne o uomini, che *spesso* si accompagna a quella elaborazione: si tratta di una comprensione che liquefa l'elemento naturale o insistendo sulla potenza della biomedicina che consentirebbe a ciascuno di modificare il suo sesso (e dunque di scegliere il *gender* cui appartenere), oppure insistendo sia sul fatto

³ Uno dei possibili esempi di contesa su come intendere l'espressione 'differenza sessuale' è offerto dal libro di Angela Putino, *Amiche mie isteriche*, Cronopio, Napoli 1998, in cui sono tracciate le linee fondamentali per un'elaborazione della differenza sessuale diversa da (e presentata in opposizione a) quella sviluppata da Luisa Muraro nei suoi libri, ad esempio ne *L'ordine simbolico della madre* (1991), Editori Riuniti, Roma 2006². Per quanto riguarda, invece, il significato della parola 'gender', una sintetica, ma ordinata esplorazione dei più importanti dibattiti filosofici in cui è oggetto di contesa è offerta da C. Beasley, *Gender & Sexuality. Critical theories, critical thinkers*, Sage Publications, London 2005, pp. 11-27.

che ciò che più conta nell'essere uomo o donna è dato dai significati culturali di queste due determinazioni sia sul fatto che questi significati (che costituiscono appunto il *gender*) possono essere contesi e modificati senza che l'elemento biologico ponga alcun tipo di vincolo⁴. Dall'altro lato, intendevamo tenerci alla larga anche dall'altra concezione dell'essere donna o uomo che si esprime attraverso il linguaggio del 'genere' e della 'differenza di genere': la concezione identitaria per cui ciò che conta non è il libero agire e significare la propria differenza sessuale da parte di ciascuna e ciascuno, bensì quel che viene a tutti gli uomini e a tutte le donne, quasi in forma di destino, dal loro essere uomini o donne. Si tratta insomma di quella concezione secondo cui il compito del lavoro teorico è determinare i contenuti (siano essi di origine naturale o culturale) dei predicati 'essere donna' e 'essere uomo', o magari dei concetti 'Maschile' e 'Femminile' – ad esempio ponendo la disposizione alla cura da una parte e la tendenza alla costruzione di procedure astratte attraverso cui gestire i rapporti intersoggettivi, dall'altra⁵.

⁴ Su questa presa di distanza convergono posizioni che, per altri aspetti, sono molto differenti come ad esempio quella di Luisa Muraro e la riflessione cattolica sul binomio donna-uomo. In rapporto a quest'ultima posizione esiste un riferimento eccellente che può davvero essere citato come *pars pro toto*: *La lettera ai Vescovi della Chiesa Cattolica sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella Chiesa e nel mondo*, scritta nel 2004 (31 maggio) da Joseph Ratzinger, allora cardinale e capo della Congregazione per la Dottrina della Fede, in cui è criticato il 'femminismo di genere' perché lascerebbe libero spazio alla costruzione sociale dei ruoli sessuali. Le tesi esposte in questa lettera sono filosoficamente approfondite, ad esempio, da G. Salatiello, *Uomo-donna: «dal fenomeno al fondamento»*, «Studium», 2 (2005), pp. 253-264. Una trattazione ricca e articolata del rapporto amoroso tra donna e uomo, all'interno della tradizione cattolica è stata recentemente offerta da A. Scola, *Il mistero nuziale. 1. Uomo-Donna*, Marcianum Press, Venezia 2005. Quanto a Luisa Muraro, il distanziamento dalla *Gender Theory* non è mai da lei sviluppato nel dettaglio, ma se ne trova testimonianza in molti dei suoi scritti, ad esempio: L. Muraro, *Al mercato della felicità. La forza irrinunciabile del desiderio*, Mondadori, Milano 2009, p. 106; Id., *Intervento all'interno del forum: «Quale futuro per il pensiero femminile?»*, in P. Ricci Sindoni - C. Vigna (a cura di), *Di un altro genere: etica al femminile*, «Annuario di etica», 5 (2008), Vita e pensiero, Milano, pp. 216-223. In quello stesso volume, sul tema in questione è intervenuto pure Carmelo Vigna con il saggio: *Sul maschio e sulla femmina umani. Contro la 'liquefazione del gender': alcune costanti*, che si trova alle pagine 61-82.

⁵ Per una critica di questa deriva identitario-essenzialista del discorso sul *gender*, cfr. L. Melandri, *Lo strabismo della memoria*, La Tartaruga, Milano 1991, pp. 24-26. La stessa tendenza (a fare della questione della differenza l'occasione per costruire due identità di genere con le loro caratteristiche specifiche e fisse, il tutto a detrimento della riflessione sul nesso tra differenza sessuale e singolarità maschile o femminile) è criticamente esaminata nella sua applicazione alle problematiche epistemologiche

In secondo luogo, la scelta, nel titolo, della locuzione ‘etica della differenza sessuale’ avrebbe dato luogo a un’allusione e a un rinvio al pensiero di Luce Irigaray in virtù del suo libro del 1985 *Ethique de la différence sexuelle*, che ha creato quell’espressione o comunque l’ha resa una marca simbolica. Ebbene, quel libro inizia con un’affermazione divenuta celebre e che nel lavoro di curatela di questo volume, ma senz’altro anche da parte di molti degli autori e delle autrici dei saggi qui raccolti, è stato tenuto ben presente: «La differenza sessuale rappresenta uno dei problemi o il problema che la nostra epoca ha da pensare. Ogni epoca – secondo Heidegger – ha una cosa da pensare. Una soltanto. La differenza sessuale, probabilmente, è quella del nostro tempo»⁶. Le ragioni della inevitabilità di pensare la differenza sessuale, il nostro essere donne piuttosto che uomini, uomini piuttosto che donne, emergono in tutto questo libro, ma su alcune di esse tornerò anche nel presente scritto.

In terzo luogo, richiamando fin dal titolo il libro di Luce Irigaray attarverso la figura retorica dell’allusione, che qui avrebbe evidentemente significato il rinvio a una precedenza, Susy Zanardo e io ci saremmo obbligati ad affrontare apertamente e fin dall’inizio qualcosa che desideriamo affrontare e che riteniamo doveroso affrontare, ma che, va pur detto, è così spesso rimosso e cancellato da apparire qualcosa che non si sa *come* affrontare, per accostare il quale si manca di una pratica o, appunto, di un’etica: si tratta, ovviamente, della questione del debito nei confronti del pensiero femminile e, più specificatamente ancora, come chiarirò tra poco, nei confronti del pensiero femminista.

Proprio Luce Irigaray scrive ad esempio: «Per quanto riguarda il corpus della scrittura, le note a piè di pagina sono a volte il luogo meno accessibile alle donne. Infatti nelle note va citato il nome dell’autore, il titolo del libro o dell’articolo, e si devono fa-

e conoscitive (per cui l’uomo tenderebbe all’astrazione, mentre la donna avrebbe la capacità di porsi in sintonia con l’oggetto considerato) da P. Melchiori, *Criminali. Le zone oscure del femminismo*, La Tartaruga, Milano 1995, pp. 43-51.

⁶ L. Irigaray, *Etica della differenza sessuale* (1985), tr. it. di L. Muraro - A. Leoni, Feltrinelli, Milano 1985, p. 11. Su questo libro, considerato sia in rapporto alla riflessione sulla differenza sessuale, sia in rapporto alla traiettoria teorica di Luce Irigaray, si veda, ad esempio: Diotima, *Irigaray. Etica della differenza sessuale*, in F. Bimbi - L. Grasso et. al. (a cura di), *Il filo di Arianna. Letture della differenza sessuale*, Utopia, Roma 1987, pp. 71-133. Inoltre, nel presente volume, si veda anche il saggio di S. Zanardo.

re rimandi precisi al testo, almeno secondo la nostra cultura accademica. I contributi di alcune donne sono già entrati nel testo dei libri, ma spesso assimilati senza una precisa indicazione di coloro che li hanno prodotti. La cultura ci ha insegnato a consumare il corpo della madre – naturale e spirituale – senza dare niente in cambio e, per quanto riguarda il mondo maschile, a contrassegnare questa appropriazione col nostro nome»⁷. Qui è posto un problema, quello del ‘dare qualcosa in cambio alle ricerche femminili’ opponendosi così alla cultura che non ha insegnato a farlo (o che ha insegnato a non farlo), che trascende i confini della deontologia professionale del ricercatore o della ricercatrice ed è anche irriducibile alla questione dell’onestà intellettuale: tale irriducibilità, Luce Irigaray la segnala chiamando in causa il rapporto con il corpo della madre. L’espressione ‘corpo della madre’ è qui impiegata in un’accezione che sfonda il significato ordinario in un modo specifico per cogliere il quale occorre non separare le due seguenti direzioni di sfondamento: da una parte, il consumo non simbolizzato e riconosciuto del corpo materno arriva a indicare la generale difficoltà del pensiero occidentale a riconoscere ciò che lo precede (il tu che precede e parla all’io, il dato che precede l’invenzione dei sistemi teorici attraverso cui lo si elabora, il mondo sociale che precede e rende possibile l’elaborazione del proprio singolare progetto di vita, il mondo naturale che nutre e accoglie l’umana capacità di istituire orizzonti sociali)⁸. Dall’altra parte, però, il ‘corpo materno’ indica anche il corpo della propria madre in un senso più letterale di quello che l’accezione

⁷ L. Irigaray, *Io, tu, noi. Per una cultura della differenza* (1990), tr. it. di M.A. Schepisi, Bollati Boringhieri, Torino 1992, pp. 48-49. Si noti che nei confronti del pensiero femminile e del pensiero femminista non è rinvenibile solo una appropriazione di esso non segnalata come tale, ma anche una sua rappresentazione deformata nei contesti di discussione critica; Rosi Braidotti descrive ad esempio l’opera di deformazione del discorso femminista compiuta nel manifesto conservatore di Allan Bloom, del 1987, *The Closing of the American Mind. How higher education has failed democracy and impoverished the souls of today’s students* (tr. it. *La chiusura della mente americana. I misfatti dell’istruzione contemporanea*, Lindau, Torino 2009): cfr. R. Braidotti, *Dissonanze. Le donne e la filosofia contemporanea. Verso una lettura filosofica delle idee femministe* (1991), tr. it. di E. Roncalli, La Tartaruga, Milano 1994, p. 107.

⁸ Tra i vari possibili esempi, si leggano queste righe: «All’interno dell’ordine fallico [...] la madre-materia-natura deve ancora e sempre nutrire la speculazione. Ma questa risorsa viene poi ributtata come cascame della riflessione» (L. Irigaray, *Questo sesso che non è un sesso. Sulla condizione sessuale, sociale e culturale delle donne* [1977], tr. it. di L. Muraro, Feltrinelli, Milano 1978, p. 62).

ordinaria riesce a sorreggere: è il corpo che ci ha tenuto in grembo, il corpo che ci ha partorito, il corpo che ci ha allattato, è il corpo nel cui abbraccio abbiamo sentito le prime parole, è il corpo da cui, a un certo punto e per una necessità che non spiega da sola il miscuglio emotivo connesso a questo momento, ci siamo staccati. Per un capovolgimento che il pensiero femminile e quello psicoanalitico non hanno mancato di indagare, questo corpo diventa un oggetto che perturba l'immaginario del pensiero adulto: anche a questa rimozione pensa Irigaray mentre commenta la difficoltà del pensiero maschile a porsi in ascolto del pensiero femminile riconoscendo l'asimmetria che ogni ascolto autentico porta con sé⁹.

Ora, se la difficoltà di riconoscere il debito nei confronti del pensiero femminile si radica al livello delle strutture simboliche che danno forma al nostro agire, allora, per superare quella difficoltà occorre ricontrattare e mutare quelle strutture e ciò richiede un pensiero e a una pratica del mondo e delle relazioni con gli altri e le altre che siano appunto sufficientemente radicali. Un tale pensare e agire che si muove a livello dell'ordine simbolico che struttura il mondo sociale, per disarticolarlo e riarticolarlo affinché sia più giusto, non solo e non tanto nel senso della giustizia, che potrebbe essere un senso astratto, ma anche in quello della giustizia verso ciò che c'è (ad esempio, la differenza tra uomini e donne e la dipendenza di ciascuno, donna o uomo, dalla propria madre) e verso ciò che potrebbe esserci (ad esempio, uno scambio più libero e creativo tra uomini e donne), ecco, un tale pensare e agire meriterebbe il nome di 'etica' nell'accezione che ricorre nel titolo del libro di Luce Irigaray e che è un'accezione elaborata all'interno di un confronto con il pensiero di Hegel¹⁰.

La ragione per cui alla fine abbiamo accantonato il titolo 'Per un'etica della differenza sessuale' è data proprio dal fatto che l'accezione di 'etica' appena ricordata, nonostante la tradizione da cui può vantare di discendere, non è affatto l'accezione più comu-

⁹ Cfr. in particolare: L. Irigaray, *Il corpo a corpo con la madre* (1980), in Id., *Sessi e genealogie* (1987), tr. it. di L. Muraro, La Tartaruga, Milano 1989, pp. 17-32; Id., *Parlare non è mai neutro* (1985), tr. it. di G. Cuoghi - G. Lazzerini, Editori Riuniti, Roma 1991, pp. 268, 282; Id., *Speculum. Dell'altro in quanto donna* (1974), tr. it. di L. Muraro, Feltrinelli, Milano 2010², pp. 131-133.

¹⁰ Cfr. Irigaray, *Etica della differenza sessuale*, pp. 92-96; Id., *L'universale come mediazione* (1986), in Id., *Sessi e genealogie* (1987).

ne secondo cui è usata la parola. L'impiego ordinario del termine avrebbe legittimato una pre-comprensione del titolo e dunque del libro tale per cui ci si sarebbe aspettati di trovare l'invenzione di regole e prescrizioni, eventualmente molto generali, per gestire in maniera moralmente buona, la relazione con l'altro sesso, forse addirittura la relazione di coppia. Il senso secondo cui questo libro può effettivamente essere letto come l'offerta di materiali per un'etica della differenza sessuale non ha a che fare con l'interpretazione appena evocata. Per evitare la confusione, abbiamo scelto un altro titolo, per il libro e per dare ordine al lavoro che ci ha condotto a esso: *Donne, uomini. Il significare della differenza*. Nel presente capitolo intendo chiarire come interpreto questo titolo offrendo uno sviluppo di alcune delle problematiche che esso tenta di nominare, ma non prima di aver sostato su quanto accennato poc'anzi e cioè sul fatto che il debito da riconoscere e così facilmente misconosciuto non è solo nei confronti del pensiero femminile, ma in particolare nei confronti del pensiero femminista.

2. *Il nostro debito con il femminismo*

Il punto, in fin dei conti, è semplice: la questione della differenza sessuale, che cosa significhi essere uomini o donne, che cosa comporti che vi siano donne e uomini, che cosa sia cercare la felicità, la libertà o la verità essendo una donna oppure un uomo, tutto questo è divenuto urgente e anzi, è divenuto una realtà dell'esperienza e non solo un rompicapo teorico cui i filosofi potevano o meno dedicare una parte della loro vita contemplativa, grazie al femminismo e al pensiero femminista. Esistono tematizzazioni della differenza sessuale nella storia della filosofia, alcune di esse, molte anzi, sono più che altro significative come documenti storici (per lo più testimoniano i contributi di molti filosofi all'edificazione o al sostegno del discorso patriarcale e dell'ideologia sessista che lo ha accompagnato), qualcuna è invece discussa ancor oggi, ad esempio anche in questo libro: resta il fatto che ciò che oggi porta un uomo o una donna a rimeditare antichi pensieri sulla differenza sessuale, la congiuntura storico-esperienziale che dà necessità a questo ritorno e gli toglie la parvenza d'essere una mera pensata, un'esercitazione intellettuale, come non ne mancano

nel panorama della filosofia contemporanea, analitica e non, ecco, questa congiuntura è un dono del femminismo.

Non è un dono che proviene unicamente dal femminismo perché la trasformazione degli assetti pratico-culturali (simbolici) del nostro mondo, che il pensiero femminista legge come 'crisi dell'ordine patriarcale'¹¹ e che impone oggi il problema di ripensare i quadri attraverso cui sono stati concepiti e ordinati i rapporti tra gli uomini e le donne a tutti i livelli della vita sociale, è senz'altro connessa anche a trasformazioni come quella attraversata dal sistema capitalistico nella seconda metà del XX secolo, tuttavia, altrettanto certamente, è connessa pure a quell'intreccio di pratiche politiche e teoriche che si sono autoidentificate come 'femminismo'. Che la dimensione simbolica non sia *semplicemente* un riflesso di una qualche presunta struttura soggiacente, come l'economia o addirittura il sistema tecnico, è una verità che possiamo oggi dare per acquisita e che introduce immediatamente lo spazio logico in cui pensare il ruolo essenziale che in una trasformazione sociale radicale può avere avuto un'elaborazione politico-simbolica di ampio raggio quale appunto è stata il femminismo¹².

Poiché anche in quello spazio che comprende tutto ciò che chiama se stesso 'femminismo' esiste una contesa, teorica e politica, sul significato di questo termine, può sembrare azzardato o comunque bisognoso di un commento il mio uso della parola, al

¹¹ In proposito un documento teorico e politico fondamentale è il numero del gennaio 1996 della rivista aperiodica «Sottosopra», edita dalla Libreria delle Donne di Milano, che portava il titolo: *È accaduto non per caso* e che è più noto come 'Sottosopra rosso'. L'articolo di apertura, anonimo, secondo l'uso della rivista, e intitolato: *Il patriarcato è finito*, inizia così: «Il patriarcato è finito, non ha più il credito femminile ed è finito. È durato tanto quanto la sua capacità di significare qualcosa per la mente femminile. Adesso che l'ha perduta, ci accorgiamo che senza non può durare. [...] C'è oggi un essere al mondo – di donne, ma non esclusivamente – che fa vedere e dire, senza tanti giri o ragionamenti, che il patriarcato è arrivato alla fine [...]. Potremmo chiamarla [...] libertà femminile [...]. Il patriarcato che non fa più ordine nella mente femminile, deperisce principalmente come dominio datore di identità. Lei, ormai, non gli appartiene più; il resto seguirà, e già segue, a un ritmo che scombussola». Un interessante commento di questo testo si trova nel volume: L. Paolozzi - A. Leiss, *Un paese sottosopra*, Nuova Pratiche Editrice, Milano 1999, pp. 131-152.

¹² Cfr. L. Muraro, *Salti di gioia*, in A. Molto, *Femminismo*, vol. V, Stampa Alternativa, Roma 1996, pp. 3-59; cit. pp. 54-55. Marco Revelli sottolinea la centralità di quella che chiama 'rivoluzione femminile' nel passaggio d'epoca cui abbiamo alluso e che lui elabora e descrive come la trasformazione del capitalismo fordista in quello post-fordista, nel volume: M. Revelli, *Oltre il Novecento. La politica, le ideologie e le insidie del lavoro*, Einaudi, Torino 2001.

singolare e senza aggettivazioni o apposizioni specificanti. Questo commento si articola in tre osservazioni la cui definita congiunzione lascerà implicita.

In primo luogo, va osservato che qui il singolare è generico e inclusivo di qualunque pratica politica e di pensiero che si autodenomini femminista: di conseguenza, nessuna essenza comune è presupposta, nel rispetto della molteplicità che al movimento delle donne appartiene di fatto e, in un certo senso, di diritto¹³.

In secondo luogo, vale quanto fa osservare Tamar Pitch per giustificare la sua accezione, che qui assumo, della locuzione 'pensiero femminista'.

Se [...] scelgo la locuzione 'pensiero femminista' rispetto al più umile riferimento a elaborazioni che, nella loro eterogeneità, si autoidentificano come femministe, è per due ragioni. La prima è che queste eterogenee elaborazioni interagiscono tra loro, costruendo uno spazio discorsivo riconoscibile e riconosciuto, che non è (né vuole o può) essere una teoria. Questo spazio conferisce un orizzonte di senso attraverso cui non solo ci si parla, ma si parla con altri. E, come avviene sempre, si viene parlati e altri sono parlati. Con l'avvertenza, forse ovvia, che questo non è un orizzonte finito e definito. Il senso cambia continuamente a misura dei discorsi che lo producono e che esso stesso produce. Ma la seconda ragione è che ciò che mi sembra contraddistinguere il femminismo è la sua vocazione 'crossdisciplinare', ossia la vocazione a forzare i paradigmi disciplinari, insieme a non farsene contenere – eccederli continuamente – e a renderli confusi, incerti. Qualcosa di più della somma di tutte quelle elaborazioni che per una ragione o per l'altra si dicono femministe, qualcosa d'altro rispetto a teoria, disciplina, metodo: di qui, 'pensiero'. Se l'orizzonte di senso che connota il pensiero femminista, e da cui quest'ultimo è connotato, è indefinito, ossia infondato, non per questo non ha limiti: la sua riconoscibilità è funzione di pratiche, di politiche, sicché il pensiero femminista non è separabile dalle politiche che lo producono e che esso produce. Ciò non aiuta a individuare 'un' e nemmeno 'il' femminismo, vista l'eterogeneità delle pratiche politiche in cui è impli-

¹³ Scrive ad esempio Françoise Collin: «Il movimento delle donne non è un'ideologia che, convenientemente definita ed elaborata, formulerebbe una norma d'azione individuale e sociale, riposando su una concezione audace o nuova della donna, conducendo verso la società femminista [...]. Il movimento delle donne è innanzi tutto una resistenza all'Uno, a favore dell'improvvisa emersione polimorfa di desideri e parole delle donne nella loro diversità e nelle loro differenze imprevedibili» (F. Collin, *Au revoir*, «Cahiers du Grif», 23 [1979], citato in Braidotti, *Dissonanze. Le donne e la filosofia contemporanea. Verso una lettura filosofica delle idee femministe*, pp. 117-118).

cato, ma dice per l'appunto questo, che il pensiero femminista è (anche, o soprattutto) pratica politica autoriflessiva. E, in questo senso, costituiva di soggetti: mai definiti o definibili una volta per tutte¹⁴.

In terzo luogo, esiste una sorta di accezione minimale che ricorre nel mio impiego dell'espressione 'pensiero femminista' per cui il pensiero femminista è quel pensiero femminile che prende parola pubblicamente e in questa dimensione, lo spazio socio-politico, iscrive e significa la differenza sessuale in modo più libero e vero, sovvertendo, potenzialmente a tutti i livelli (non dunque solo su quello giuridico, ma anche su quello dei costumi, degli immaginari sociali dominanti, della lingua, degli schemi del sapere e della concezione della soggettività) il precedente inquadramento della differenza tra esser donna ed esser uomo¹⁵.

Quella appena indicata non pretende di essere una definizione che, astruendo dalle differenze, si applichi validamente tanto alle voci del femminismo nato nella seconda metà del XIX secolo quanto alle variegate e molteplici correnti del cosiddetto 'nuovo femminismo' (o 'femminismo della seconda ondata') diffuso, *in primis*, negli Stati Uniti e in Europa a partire dalla seconda metà degli anni '60 del XX secolo. Quella indicata è invece un'articolazione minimale del significato di 'femminismo' pensata innanzitutto in rapporto al 'nuovo femminismo'. Questo, tuttavia, non comporta un'indifferenza o una cancellazione del femminismo emancipazionista ed egualitarista ottocentesco. La ragione è che il problema di come collegare il nuovo femminismo al femminismo classico non è risolvibile con una constatazione o una ricostruzione storica compiuta da uno sguardo esterno, bensì è una questione teorica e *pratica* (politica) che appartiene, e va dunque

¹⁴ T. Pitch, *Un diritto per due. La costruzione giuridica di genere, sesso e sessualità*, Il Saggiatore, Milano 1998, pp. 12-13.

¹⁵ Significativa è in proposito la seconda proposizione del celebre libro di Carla Lonzi, *Sputiamo su Hegel* (1970), in Id., *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, et al., Milano 2010: «Il problema femminile mette in questione *tutto* l'operato e il pensato dell'uomo assoluto, dell'uomo che non aveva coscienza della donna come di un essere umano alla sua stessa stregua»; cui segue, poco dopo, quest'altra proposizione: «Questa è la posizione del differente che vuole operare un mutamento *globale* della civiltà che l'ha recluso»; ed infine: «Dalla cultura all'ideologia ai codici alle istituzioni ai riti al costume c'è una circolarità di superstizioni maschili sulla donna» – in queste citazioni, il corsivo è mio. Su Carla Lonzi è appena stato ripubblicato il libro di M.L. Boccia, *L'io in rivolta. Vissuto e pensiero di Carla Lonzi* (1990), Baldini Castoldi Dalai, Milano 2010.

restituita, allo stesso nuovo femminismo e all'orizzonte che esso ha aperto. Per comprendere meglio quanto appena osservato si consideri, come esempio, la questione, che ha impegnato alcuni dei movimenti femministi italiani degli anni '70, di come rapportarsi al (= come concepire e praticare il rapporto col) femminismo classico di tradizione socialista (non dunque innanzitutto preoccupato per il riconoscimento dei diritti civili e politici alle donne, come il femminismo classico liberale, bensì impegnato affinché la liberazione delle donne dal dominio sessista non fosse solo giuridico-formale, ma reale e concreta). Ebbene, nonostante che il nuovo femminismo si distanziasse e scartasse rispetto all'impostazione del femminismo socialista, operava tale scarto attraverso una contrattazione sul significato di una critica materialistica (intesa come critica non astratta) della condizione non libera in cui le donne vivono. La messa in questione dei paradigmi simbolici attraverso cui sono 'posti in ordine' la sessualità, la corporeità, il desiderio femminili (e maschili), che è uno degli elementi più importanti e originali del nuovo femminismo, era ed è spesso rivendicata come una coerente *radicalizzazione* di quella critica materialistica che nei partiti di sinistra e nei movimenti marxisti sarebbe invece stata dogmaticamente interrotta anzitempo¹⁶.

¹⁶ Si veda ad esempio: L. Cigarini, *La politica del desiderio*, Pratiche editrice, Parma 1995 (che comprende saggi che risalgono anche al 1974), sul cui 'materialismo' scrive Ida Dominijanni nella introduzione al volume: «Corpo, desiderio, sessualità, fantasie, paure, processi inconsci: ecco il rimosso del legame sociale che va rimesso in circolo in una politica che voglia davvero essere 'materiale', cioè legata alla materialità dell'esperienza umana, senza di che la volontà di trasformazione si rivela alla lunga inefficace e, paradossalmente, ricade in un immaginario tanto poco elaborato quanto attivo e potente» (p. 10). Cfr. pure L. Melandri, *L'infamia originaria. Facciamo la finita col cuore e la politica* (1977), Manifestolibri, Roma 1997. Anche nel già citato scritto del 1970 di Carla Lonzi che è tra i testi inaugurali del femminismo italiano del '900, *Sputiamo su Hegel*, sono tracciate le linee fondamentali sia per una critica del femminismo egualitarista, sia per una critica della critica marxista del sessismo. Più in generale, uno sguardo sintetico sui rapporti tra il femminismo classico (sia liberale, sia socialista e marxista) e il nuovo femminismo è offerto da Franco Restaino nel capitolo da lui curato del volume: A. Cavarero - F. Restaino, *Le filosofie femministe. Due secoli di battaglie teoriche e pratiche*, Mondadori, Milano 2002. Alle riappropriazioni del femminismo classico rinvenibili sia nel panorama del nuovo femminismo francese sia in quello del nuovo femminismo americano è dedicato il quinto capitolo del libro di Braidotti, *Dissonanze. Le donne e la filosofia contemporanea. Verso una lettura filosofica delle idee femministe*. Infine, sulle vicende del femminismo italiano, una ricostruzione dall'interno si trova in un testo che è infatti anche un classico del movimento femminile: Libreria delle Donne di Milano, *Non credere di avere diritti. La generazione della libertà femminile nell'idea e nelle vicende di un gruppo di donne* (1987), Rosenberg &

Il pensiero femminista così compreso è quello di cui dobbiamo riconoscere fin dall'inizio che è *condizione di emergenza* dello stesso soggetto di questo libro. Anthony Giddens scrive: «Almeno nella cultura occidentale, quello presente è il primo periodo in cui i maschi scoprono di essere tali, cioè di possedere una 'mascolinità' conflittuale. Nei secoli precedenti i maschi davano per scontato che le loro azioni costituissero la 'Storia', mentre le donne esistevano quasi fuori del tempo, comportandosi come avevano sempre fatto»¹⁷. Questa 'scoperta' va appunto intesa innanzitutto come un divenire effettuale, nell'orizzonte d'esperienza del mondo della vita, di una verità che, per quanto antica sia, per quanto sempre sia stata lì innanzi agli occhi, non emergeva come una con cui il pensiero (e l'agire) non può non misurarsi per non coprir-la e disconoscerla, ma anche per renderla propulsore di una vita più ricca. Questa 'scoperta' è il punto di innesco di ogni attuale pensare la differenza sessuale ed è appunto un dono del femminismo: da qui il debito di ogni attuale pensare la differenza sessuale con il pensiero femminista. In una formula: è la presa di parola delle donne sul loro esser donne che ha imposto agli uomini la necessità (cioè che ha offerto agli uomini la possibilità) di riconoscere, non solo nel pensiero privato, bensì in quello che diventa effettuale nella realtà sociale, di essere uomini in un mondo di uomini e donne; è quella presa di parola che consente ai filosofi e alle filosofe, ma ovviamente non solo a loro, anche ai giuristi e alle giuriste, alle sociologhe e ai sociologi, ai teologi e alle teologhe, alle storiche e agli storici, agli psicoanalisti e alle psicoanaliste ecc., di riattraversare le questioni che danno loro da pensare senza accantonare il loro essere donne o uomini in un mondo di donne e uomini.

Ovviamente, che si sia aperta, sia divenuta davvero percorribile nel mondo della vita, questa possibilità di pensare a partire dal proprio essere uomini o donne, ecco, tutto ciò non significa che questa possibilità sia sempre o per lo più sfruttata, né da parte delle donne, né soprattutto, è un fatto, da parte degli uomini. Que-

Sellier, Torino 2005. In particolare per il contesto milanese, è poi utile, anche perché ricco di documenti, il volume: A.R. Calabrò - L. Grasso, *Dal movimento femminista al femminismo diffuso. Storie e percorsi a Milano dagli anni '60 agli anni '80* (1985), Franco Angeli, Milano 2004.

¹⁷ A. Giddens, *La trasformazione dell'intimità. Sessualità, amore ed erotismo nelle società moderne* (1992), Il Mulino, Bologna 1992, p. 69.

st'ultima asimmetria è ben testimoniata dal sociologo Victor Seidler, autore del celebre *Riscoprire la mascolinità: sessualità, ragione, linguaggio*, che scrive:

Ci sono voluti molti anni perché gli uomini incominciassero ad accorgersi delle sfide che il femminismo ha lanciato alle forme tradizionali della mascolinità. Spesso ci siamo sentiti più tranquilli facendo nostra l'ipotesi che il femminismo riguardasse solo le donne e che si dovesse lasciarle per conto loro a elaborare le loro visioni di uguaglianza tra i sessi, pensando che, se gli uomini dovevano fare qualcosa, era di lasciare spazio alle donne in modo che esse potessero acquisire diritti all'interno del pubblico, diritti che gli uomini da molto tempo davano per scontati. Ma il passaggio da un movimento impegnato sul piano dei diritti a uno che voleva mettere in luce il carattere dell'oppressione sulle donne ha imposto agli uomini di riscoprire e ridefinire una mascolinità, anch'essa per troppo tempo data per scontata¹⁸.

Pensare a partire dalla propria differenza sessuale significa innanzitutto pensare senza applicare irriflessivamente procedure che, presentandosi come neutralizzanti, promettono di garantire l'oggettività dello sguardo e invece, semplicemente, bloccano anzitempo la radicalità dell'interrogazione appunto dichiarando la non necessità per essa di prendere in carico la differenza sessuale. Se è vero che non è scontato approfittare della possibilità di pensare con la radicalità appena evocata, è vero altrettanto che coloro che vogliono approfittare di questa possibilità e farlo proprio

¹⁸ V.J. Seidler, *Uomini, sessi, potere*, «Via Dogana», 21/22 (1995), pp. 13-15; cit. p. 13. Cfr. anche Id., *Riscoprire la mascolinità: sessualità, ragione, linguaggio* (1989), tr. it. di D. Sartori, Editori Riuniti, Roma 1992. Grazie alla citata annotazione di Seidler si può vedere un'importante conseguenza di quell'asimmetria data dal fatto che sono state le donne a mettere in questione per prime e con più impegno la presunta neutralità dell'inquadramento patriarcale della differenza sessuale: mentre la differenza sessuale pone alle donne innanzitutto un problema di verità (cioè: trovare elaborazioni teoriche e pratiche attraverso cui pensare e agire il loro esser donne, che siano più rispondenti al loro desiderio di libertà e felicità), agli uomini pone innanzitutto un problema specificamente etico. Tale problema è quello di rinunciare alle rassicurazioni pacificanti degli inquadramenti patriarcali non solo perché, in ultima analisi, essi sono falsi anche in rapporto al desiderio maschile di libertà e felicità (che non può trovare reale appagamento nel rapporto di potere o nella competizione), ma anche perché essi sono appunto oppressivi nei confronti del desiderio femminile. Capovolgendo noti pregiudizi, potremmo dire: l'*etica* della differenza sessuale è qualcosa che riguarda prima di tutto gli uomini – diversamente dal *pensiero* della differenza sessuale che, diversamente e asimmetricamente, chiama in causa sia le donne, sia gli uomini, come vedremo più avanti.

per riflettere tematicamente sulla differenza sessuale, per questo stesso fatto si trovano, ci troviamo, rinviati all'evento del femminismo e alla sua eredità. Tale rinvio, però, non si configura soltanto come un debito di riconoscenza, ma anche come un monito: se la questione filosofica della differenza sessuale si impone a noi tutti e tutte grazie alla presa di parola compiuta dalle donne per trovare e inventare la loro libertà, allora, nel dedicarci a quella questione non possiamo dimenticare lo squilibrio che nel campo dei puri pensieri è portato dal dominio cui quella presa di parola ha risposto e risponde. Non siamo su di un terreno neutro e pacificato: prima ancora di scoprire un'eventuale asimmetria strutturale tra l'essere donne e l'essere uomini, dobbiamo prendere atto dell'asimmetria storica connessa al dominio maschile nel campo stesso dell'elaborazione concettuale. Questa presa d'atto, come d'altronde il riconoscimento del debito nei confronti del femminismo, dovrebbe significarsi, e dovrebbe farlo diversamente, nei pensieri dedicati oggi alla differenza sessuale da parte degli uomini e delle donne.

Il nostro essere rinviati alla faglia che il femminismo ha prodotto nella riflessione filosofica sull'essere umano e dunque anche sul mondo in quanto incontrato ed esperito da esseri umani ha anche un terzo significato oltre i due più importanti appena indicati: riconoscere questa faglia non è importante solo a onore del vero e del giusto, ma anche per cogliere l'orizzonte di senso e di intellegibilità di alcuni dei discorsi, ad esempio quelli di Luce Irigaray, con cui chi pensa la differenza sessuale ha da confrontarsi. La presenza di questo orizzonte non invalida quei discorsi, al contrario, considerare la sua presenza è condizione per ascoltarli e comprenderli¹⁹.

¹⁹ Ad esempio, l'ampia critica che Luce Irigaray oppone al concetto di somiglianza/similarità tra donne (concetto accusato di essere parassitario della logica maschile del 'medesimo' in quanto la 'somiglianza' delle donne è innanzitutto affermata dallo sguardo dell'uomo) nei suoi scritti degli anni '70 va esaminata tenendo a mente quanto quel concetto fosse di uso comune in quegli anni all'interno del movimento delle donne; cfr. Irigaray, *Questo sesso che non è un sesso. Sulla condizione sessuale, sociale e culturale delle donne*, pp. 97, 172-174; Id., *Speculum. Dell'altro in quanto donna*, pp. 210-221. Per una riflessione critica su questo tema e altri a esso vicini, si veda: C. Zamboni, *Una, due, alcune, le donne. Sul pensiero di Luce Irigaray*, in Ipazia (a cura di), *Quattro giovedì e un venerdì per la filosofia*, Collana «Via Dogana» della Libreria delle donne, Milano 1988, pp. 21-28.

3. *La differenza sessuale e la questione della significazione dell'esperienza*

Ho affermato che l'attuale crisi del sistema patriarcale e il femminismo, che è sia con-causa di quella crisi, sia principale centro di elaborazione e riflessione su di essa, sono le condizioni di emergenza della questione della differenza sessuale come questione di primo piano da un punto di vista storico-sociale. Tale questione emerge dapprima con queste fattezze: diviene evidente il fatto che la tradizione ci ha consegnato le più importanti figure dell'esperienza umana quali la libertà, i vari tipi di legami e rapporti, la fede religiosa, l'impegno politico, la distinzione tra pubblico e privato, il lavoro, le pratiche di sapere ecc. all'interno di inquadramenti su cui pesa il dominio di un sesso sull'altro, in cui il libero esprimersi della differenza sessuale non trova il suo spazio giusto – ciò, ovviamente, vale in particolare per la differenza femminile, ma, in un certo senso, anche per quella maschile che, nella misura in cui si esprime esercitando un dominio, è catturata essa stessa da quel modo fossilizzato di significarsi che è il dominare²⁰. Il divenire evidente di questa dominanza, cioè il divenire evidente che l'ordine simbolico patriarcale è piuttosto un dis-ordine, è il divenire irrimandabile del compito di elaborare nuove articolazioni e interpretazioni, pratiche oltre che teoriche, di quelle figure esperienziali: articolazioni e interpretazioni che non portino il segno di una violenta cancellazione della verità della differenza sessuale, ma che invece rivelino come l'umanità sia fatta di uomini e donne, innanzitutto essendo espressione di ragionamenti ed elaborazioni compiuti, insieme e no, da uomini e da donne.

La questione della differenza sessuale si presenta, dunque, come il compito per gli uomini e per le donne di significare e risignificare le loro esperienze e le figure intorno a cui queste si coa-

²⁰ Che la relazione di dominio non sia una di cui si dispone, ma una che invece dispone di coloro che vi partecipano è uno dei temi su cui più ha pensato Simone Weil, che elabora tale relazione come un tipo di rapporto centrato sulla forza: cfr. S. Weil, *L'Iliade poema della forza*, in Id., *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Borla, Torino 1967, pp. 9-41; cit. p. 31. Va notato che l'articolazione weiliana del rapporto di dominio non è assimilabile a quella già roussoniana e poi ripresa da Hegel, secondo cui «chi si crede padrone degli altri, è nondimeno più schiavo di loro» in quanto dipende dal loro riconoscimento deferente e dai loro servizi (la citazione costituisce la seconda frase del primo capitolo de *Il contratto sociale*; cfr. J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, tr. it. di M. Garin, Laterza, Bari 1997, p. 5.)

gulano, in modo libero. Si tratta di un lavoro, già cominciato, che si muove all'interno di un doppio vincolo: da un lato si misura e orienta sulla verità delle esperienze, che si tratta di dire e di rendere dicibili, dall'altro è preso dall'esigenza di restare fedele a quell'evento dato dal porsi della libertà femminile e dal conseguente rivelarsi parziale e violento del precedente ordine di significazione dell'esperienza.

Sebbene tornerò in seguito sul doppio vincolo appena evocato, conviene dedicare a esso alcuni chiarimenti. Le svariate situazioni in cui ciascuno o ciascuna si trova, di volta in volta, coinvolto/a richiedono a costui o a costei una risposta, ma tale risposta dipende da come la situazione esperita è elaborata, inquadrata, significata. L'elaborazione esperienziale è, in una certa accezione di 'esperienza', qualcosa di *esterno* all'esperienza – si tratta del senso per cui l'esperienza è ciò che l'elaborazione elabora –, ma, in un'accezione più profonda, è un momento dell'esperienza stessa, concretamente intesa. È possibile non esaminare nel dettaglio ora questo rapporto di inclusione/esclusione²¹.

Nonostante che esista un livello di descrizione in cui è corretto dire che l'elaborazione della propria esperienza appartiene sempre al soggetto di quell'esperienza, cioè è qualcosa di cui lui o lei può aver da rispondere, è vera anche la descrizione che dice che l'elaborazione esperienziale è qualcosa in cui il soggetto dell'esperienza non è colui o colei che parla, bensì chi è parlato. La verità colta da questa seconda descrizione può essere espressa anche co-

²¹ La concezione, che ho appena richiamato, dell'esperienza come immediatezza e, insieme, come movimento di mediazione di quell'immediatezza mi pare simile a quella che ritrovo in particolare nel primo capitolo del volume, appena pubblicato mentre scrivo, di F. Botturi, *La generazione del bene. Gratuità ed esperienza morale*, Vita e Pensiero, Milano 2009. Su questo implesso, si vedano anche: G. Giannini, *La nozione di esperienza. Implicazioni filosofiche ed esistenziali*, Città Nuova, Roma 1987; A. Grillo, *Teologia fondamentale e Liturgia. Il rapporto tra immediatezza e mediazione nella riflessione teologica*, Edizioni Messaggero, Padova 1995. In attesa di ritornare tematicamente, in un futuro lavoro cui mi sto dedicando, su quanto ora ho solo accennato, posso per lo meno elencare i nomi di coloro il cui lavoro sulla nozione di esperienza è stato decisivo per me e per la concezione che in questo scritto faccio valere: Hegel, Adorno, Barth, Sartre, Gadamer, Bontadini e Muraro. Va inoltre osservato che il concetto di esperienza è tra quelli su cui si gioca una delle sfide teoriche più importanti per il femminismo della 'seconda ondata' e prima ancora per il pensiero femminile: si veda in proposito il volume di A. Buttarelli - F. Giardini (a cura di), *Il pensiero dell'esperienza*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2008 e, inoltre, T. De Laurentis, *Sui generis. Scritti di teoria femminista*, Feltrinelli, Milano 1996, pp. 99-130.

sì: il complesso degli strumenti simbolici, parole e concetti, che ricorrono in un'elaborazione e le regole sintattico-grammaticali secondo cui gli elementi di quel complesso possono essere connessi per formare quell'elaborazione sono cose presupposte e non dipendenti dal concreto lavoro che colui o colei che ha da rispondere dell'elaborazione della sua esperienza può compiere singolarmente. Questa osservazione non esclude l'esistenza di quel margine di creatività grazie a cui un soggetto può plasmare nuovi concetti o nuovi principi di connessione: questa creatività è, anzi, proprio quella invocata oggi dalla questione della differenza sessuale e dalla crisi del patriarcato. D'altro canto, il riconoscimento di questo margine non arriva a negare che, quale che sia la creatività di cui qualcuna o qualcuno è capace, essa comunque opera su e a partire da un linguaggio ricevuto. Alla luce dei chiarimenti offerti si può vedere in che senso il soggetto dell'esperienza è e non è il soggetto dell'elaborazione della sua esperienza: lo è innanzitutto in quanto non può che essere lui o lei a rispondere di tale elaborazione (e anche in quanto costui o costei può aver investito in essa la sua creatività e la sua capacità di invenzione simbolica), ma non lo è in quanto ciò di cui risponde non dipende interamente da lui o da lei, ma è, almeno in parte, ricevuto.

Ora, un'elaborazione esperienziale misura se stessa sull'esperienza che elabora: ha da cogliere la verità di quest'esperienza. La norma del vero è dunque operante e costituisce il primo dei due vincoli più sopra evocati con l'espressione 'doppio vincolo'. (Che la norma del vero non operi qui in maniera semplice lo si può intuire anche solo non cedendo a esemplificazioni troppo banali: elaborare la propria esperienza non significa solo, né innanzitutto, riconoscere che piove quando piove, ma significa anche comprendere, o almeno non fraintendere, la situazione in cui si è coinvolti, riconoscere le linee di forza secondo cui si dispongono e ordinano gli elementi di essa).

Per cogliere il sorgere del secondo vincolo, occorre tener presente che la soggettività non è solo un'apertura esperienziale, uno sguardo sul mondo, ma è anche libertà: può disporsi variamente in relazione a ciò che le si fa incontro e se alcuni modi di disporsi contraddicono e deturpano la verità di quanto esperito, ciò non significa che vi sia un solo modo di non operare tale violenza. Insomma, il rispetto della norma del vero lascia ancora ampi margini all'invenzione soggettiva ed è in questi margini che sorge o può

sorgere il secondo vincolo. A differenza della norma del vero che è riaffermata anche da chi tenta di negarne il valore, il secondo vincolo non è strutturalmente operativo, ma lo diventa quando si dà l'evento a cui è riferito: il secondo vincolo, infatti, è quello che chiede che la risposta di ciascuno/a all'evento in cui è coinvolto/a sia all'altezza dell'evento stesso. Chi è coinvolto da un evento, chi liberamente riconosce in un accadimento un crinale, cioè qualcosa di cui non può più non tener conto nell'elaborare la sua esperienza e nel rispondere alle situazioni che attraversa, costei o costui per ciò stesso si riconosce legato a un nuovo vincolo: delle sue elaborazioni esperienziali e delle sue risposte pratiche si potrà misurare la fedeltà all'evento.

Nel presente discorso, l'evento è la presa di parola da parte delle donne e la conseguente emersione della differenza sessuale, cioè del fatto che la soggettività (l'agire e il pensare libero) è esercitata sia da uomini, sia da donne, è questione sia di uomini sia di donne: è attraversata dalla differenza sessuale²². Come vedremo, la fedeltà a questo evento e dunque il legarsi al doppio vincolo non sono atteggiamenti dal significato generale e astrattamente enucleabile, ma vanno interpretati da ciascuno e ciascuna. Riconoscersi legati al doppio vincolo non significa dunque misurarsi sulla verità, attivando nel contempo un astratto rispetto per la libertà delle donne: con la consapevolezza che si sta solo variando una formula il cui significato è come una freccia che indirizza verso le singolarità e dunque ciascuno o ciascuna verso la sua propria esperienza, potremmo piuttosto dire che riconoscere il dop-

²² Il rapporto tra l'evento e la verità è complesso: da un lato, prendendo la parola, le donne assumono la posizione di soggetti di enunciazioni e questa, il loro esser soggetti, diventa una verità constatabile, dall'altro lato, questa verità non diventa un fatto del passato in quanto le donne continuano a esercitare la loro soggettività e dunque prolungano l'evento – in questo senso, quella verità chiede più che una mera constatazione. Questa prima tensione andrebbe approfondita considerando che anche quegli uomini che ora prendono la parola riconoscendo che la soggettività è attraversata dalla differenza sessuale testimoniano una *loro fedeltà all'evento del femminismo*. Il rapporto tra verità ed evento, comunque, è attraversato anche da una seconda tensione: da un lato, prendendo la parola, le donne rivelano che la soggettività (il pensiero, la libertà) è *da sempre* una questione sia di uomini sia di donne, dall'altro, questa verità, proprio mentre rivela come ideologiche le antiche limitazioni alla libertà femminile, indica pure la necessità di comprendere più a fondo il rapporto tra essere una soggettività ed esercitare concretamente la propria soggettività, nonché tra essere una soggettività e avere intorno delle condizioni socio-simboliche che ostacolano o favoriscono l'esercizio di essa.

pio vincolo significa rispondere alla verità della situazione esperita in un modo che consenta anche un esercizio e un incremento della propria singolare libertà di uomo o donna che vive in un mondo di donne e uomini.

Ebbene, se la questione della differenza sessuale si presenta dapprima come una questione che invoca un'impresa di significazione e, soprattutto oggi, di risignificazione dell'esperienza (cioè di invenzione di nuovi strumenti per elaborare situazioni talvolta anche antiche), allora la differenza sessuale, l'essere donne oppure uomini, non può che avere qualcosa a che fare con l'umana capacità di significazione, con l'umana capacità di elaborare e portare a parola l'esperienza, di mediare l'immediato per proteggerlo, per elaborarlo o per modificarlo. Qual è dunque esattamente il modo in cui la differenza sessuale, il proprio essere una donna oppure un uomo, ha a che fare con la propria capacità di pensare e dire la verità, sia essa la verità su ciò che non può venir meno, oppure la verità su ciò che avrebbe potuto non accadere, ma che di fatto accade sempre, oppure la verità su ciò che è nuovo e che per questo innesca il pensare (la sua novità, infatti, lo rende inafferrabile attraverso la semplice applicazione degli strumenti di pensiero già a disposizione), oppure infine, la verità sull'umana capacità di far accadere qualcosa di nuovo?

Se è possibile leggere i saggi scritti per questo volume come tentativi di affrontare, direttamente o indirettamente, tale domanda, qui vorrei invece dedicarmi a difendere una tesi preliminare: nella capacità che la propria differenza sessuale possiede di innescare, risvegliare, dare nuovo impulso al proprio pensare, capacità evocata nel titolo del volume con la locuzione 'il significare della differenza' che indica appunto nella differenza sessuale un *significante*, un propulsore di significazione, ecco, in questa capacità sta la *fondamentalità* della differenza sessuale, la ragione più importante per dire che l'essere donna e l'essere uomo sono determinazioni fondamentali. Naturalmente, le modalità secondo cui opera questa capacità, propria della differenza sessuale, di ridestare e riattivare il pensiero pensante non sono le stesse se la differenza è quella femminile o quella maschile, ma questo, nello scritto presente, può essere solo detto in astratto. Ciò che invece può e deve essere ora chiarito è il senso secondo cui, nella tesi appena avanzata, ricorre la nozione di fondamentalità in relazione ai

predicati ‘essere donna’, ‘essere uomo’ – questo mi darà, tra l’altro, l’occasione per offrire ulteriori chiarimenti sulla comprensione della differenza sessuale come un significante²³.

4. *La fundamentalità della differenza sessuale tra necessità e libertà*

Un amico ha posto a Susy Zanardo e a me una domanda importante, questa: «Una riflessione, etica o meno che sia, su quella relazione intersoggettiva che è la coppia, sarebbe senz’altro una riflessione posta innanzi alla necessità di offrire un pensiero sulla differenza sessuale, anche qualora non volesse concentrarsi sulla coppia eterosessuale; se voi non intendete concentrarvi specificatamente e prioritariamente sulla coppia, perché ritenete che, così facendo, non restituireste alla questione della differenza sessuale la sua fundamentalità e priorità, allora dovete mostrare che quella questione ha effettivamente tale superiore fundamentalità. Insomma, e più direttamente: l’essere uomo o donna ha davvero una priorità o fundamentalità sulle altre determinazioni che caratterizzano o possono caratterizzare qualcuno o qualcuna nel suo rapportarsi al mondo e agli altri?». Questa domanda ha costituito da subito una sfida per noi; è possibile affrontarla, però, solo dopo aver compreso che non si deve dare per scontato il significato della parola ‘fundamentalità’, nonostante la sua ricorrenza nei discorsi filosofici.

Tra le determinazioni che caratterizzano qualcosa, sono ‘fon-

²³ La parola ‘significante’ è un termine tecnico della linguistica: è stato introdotto da Ferdinand de Saussure (*signifiant*) nella sua analisi del segno linguistico e opposto, in tale analisi, al significato (*signifié*). Qui non lo impieghiamo in questa accezione, per cui il significante è l’immagine acustica (*image acoustique*) di una parola, ma nell’accezione che si è liberata nella storia degli effetti del lavoro di Saussure: il significante è la parola considerata in modo da riconoscere che la questione del suo attivo significare o della sua *signification* non può essere risolta in astratto né, interamente, consultando un vocabolario. Ovviamente, poi, nel dire che la differenza sessuale è un significante opera una metafora: non si intende sostenere che la differenza sessuale è una parola, bensì che anch’essa attivamente significa e che non ha un significato definibile in astratto. La differenza sessuale come le parole in mano a un poeta è qualcosa che può produrre e veicolare significazioni inaudite. La distinzione saussuriana si trova all’inizio del primo capitolo della prima parte del *Cours de linguistique générale*: F. de Saussure, *Corso di linguistica generale*, tr. it. di T. De Mauro, Laterza, Bari 1970, pp. 83-85.

damentali', per lo meno in una diffusa accezione del termine, quelle che appartengono a quella cosa *necessariamente* o addirittura *essenzialmente*²⁴. Così, se le teorie chimiche sull'acqua sono corrette, dovremo dire che all'acqua appartiene necessariamente la proprietà di essere costituita da molecole formate da due atomi di idrogeno e da uno di ossigeno. Lo stesso si può anche formulare così: non c'è mondo possibile in cui l'acqua non sia costituita da molecole formate da due atomi di idrogeno e da uno di ossigeno; che vi sia dell'acqua e che, però, questa non sia costituita da quelle molecole è impossibile. Tale impossibilità, tuttavia, non è quella che emerge attraverso l'analisi dei concetti che ricorrono nella descrizione dell'apparente scenario che è dichiarato impossibile – questa impossibilità analitica si verifica invece quando si afferma che è impossibile che ciò che è materiale non occupi uno spazio. Possiamo dire dunque che vi sono sia determinazioni che appartengono necessariamente a cose, sebbene tale appartenenza non sia iscritta nel contenuto dei concetti ordinari di quelle cose, sia determinazioni che appartengono necessariamente a cose e la cui appartenenza a esse è iscritta nel contenuto dei concetti ordinari di quelle cose. In questo secondo caso, la necessità del nesso di appartenenza emerge nell'analisi concettuale – dove la negazione di quel nesso appare come autocontraddizione; nel primo caso, invece, la necessità del nesso emerge in quella particolare indagine della cosa che è la ricerca della sua struttura essenziale²⁵.

Ebbene, sfruttando queste distinzioni, potrei interpretare la sfida che devo affrontare nel modo seguente: chiedersi se l'esser

²⁴ Nella concezione classico-scolastica, non tutte le determinazioni necessarie di una cosa appartengono alla sua essenza: potrebbero anche appartenere al (o essere il) *proprium* di quella cosa. Nel concentrarmi sulla necessità della determinazione prescindendo da questa differenza. (Mi riservo anche la possibilità di impiegare, talvolta, la parola 'essenziali' per indicare semplicemente le determinazioni necessarie, secondo l'uso comune nel contesto dell'ontologia analitica).

²⁵ La negazione del nesso che è affermato sulla base della ricerca dell'essenza della cosa è anch'essa un'autocontraddizione, sebbene non sia sufficiente un'analisi concettuale (nel senso ordinario del termine) per individuarla? Nel presente contesto possiamo limitarci a dire che la risposta è sì *solo se* l'esposizione dell'essenza della cosa si pone come l'esposizione del vero contenuto del concetto della cosa, quale che sia il significato ordinario del nome che denota quella cosa. Insomma, se la chimica dell'acqua non solo definisce la natura dell'acqua, ma anche elabora il concetto rigoroso di acqua, allora, l'affermare di una sostanza che è acqua, ma che le sue molecole non sono quelle formate da due atomi di idrogeno e da uno di ossigeno si risolve in un'autocontraddizione.

donna o l'esser uomo è una determinazione fondamentale per l'essere umano significa chiedersi se c'è un mondo possibile in cui un dato essere umano preso a caso non abbia la determinazione sessuale che ha nel mondo attuale. Questa domanda può essere formulata da ciascuna e ciascuno rispettivamente così: sarebbe potuto accadere (e non importa quanto altro avrebbe dovuto essere diverso rispetto al mondo presente) che io non fossi una donna? Sarebbe potuto accadere che io non fossi un uomo? C'è un mondo possibile in cui vi sono io, che nel mondo presente sono una donna, ma in cui non sono una donna? C'è un mondo possibile in cui vi sono io, che nel mondo presente sono un uomo, ma in cui non sono un uomo? Stando a questa interpretazione della sfida prima citata, per sostenere che la differenza sessuale è una determinazione fondamentale si dovrebbe rispondere negativamente a queste domande: io, ad esempio, dovrei dire che, sebbene vi siano mondi possibili in cui non ho incontrato Susy Zanardo (l'incontro che qui è avvenuto, infatti, avrebbe potuto non avvenire – o così pare) o in cui non esisto, non c'è invece un mondo possibile in cui vi sono, ma in cui non sono un essere umano, né un mondo in cui vi sono, ma con un sesso diverso da quello attuale.

La sfida sopra citata chiede di giustificare la tesi, sottesa nella curatela di questo volume, che la propria differenza sessuale è per ciascuno o ciascuna una determinazione fondamentale. Poiché per tentare di giustificare o anche solo per discutere questa tesi bisogna determinarne il significato complessivo e questo dipende anche dai significati dei termini che in essa ricorrono, ho cominciato con l'applicare una nota accezione di 'fondamentale'. La tesi è risultata così riformulabile: dato un essere umano, la sua determinazione sessuale (cioè l'essere uomo o donna) non è una sua caratteristica contingente, cioè una che costui o costei avrebbe potuto non avere pur continuando a esistere. La determinazione sessuale è 'fondamentale' nel senso che non è contingente. Tornare ora alla sfida significa chiedersi se la tesi così interpretata è vera e qual è la sua giustificazione, ma, per rispondere, occorrerebbe definire ciò che in questi ultimi capoversi abbiamo chiamato 'determinazione sessuale' o 'sesso': se, ad esempio, con queste locuzioni ci si riferisce alla configurazione cromosomica, all'essere il ventitreesimo paio di cromosomi formato da due identici cromosomi X oppure da un cromosoma X e da un cromosoma Y, se è a questo che ci si riferisce con i predicati 'essere donna', 'esse-

re uomo', allora si può trovare nella biologia un sostegno per difendere la tesi or ora prospettata; diversamente, se l'essere donna o l'essere uomo è definito da quelle caratteristiche biologiche che possono essere manipolate e modificate dalla tecnica chirurgica, allora la tesi in questione risulta falsa; se poi l'esser donna o uomo è definito sulla base di tratti che sono evidentemente di natura storico-sociale o culturale, nuovamente la tesi risulta falsa dal momento che le configurazioni sociali sono realtà contingenti.

Se la sfida formulata in precedenza chiede di provare la fondatezza della differenza sessuale, la strategia di risposta appena delineata, innanzitutto, interpreta l'espressione 'determinazione fondamentale' sulla base del concetto di determinazione necessaria di qualcosa e poi si divide al suo interno sul modo di definire i predicati 'essere uomo', 'essere donna' oscillando, ad esempio, tra l'assunzione di una definizione puramente biologica e l'assunzione di una determinazione culturalista. Ora, sebbene questa strategia abbia una sua legittimità teorica, non è attraverso di essa che intendo affrontare la sfida citata: la ragione è data dal modo in cui, all'interno di quella strategia, è trattato o, forse meglio, *evitato* il punto di vista dei singoli, donne e uomini.

Il tentativo, non importa se riuscito o fallito, di assicurare che l'esser donna (o l'esser uomo) è per una donna (o un uomo) una sua determinazione necessaria getta facilmente in ombra il fatto che una propria determinazione, necessaria o no che sia, è per una donna o un uomo innanzitutto qualcosa a cui lui o lei *ha da dare un senso in rapporto alla propria vita*: l'esser necessaria di una determinazione umana non fa sì che essa abbia già un senso per colui o colei che ne è caratterizzato, il compito di riappropriarsene, di cucirne il legame con il resto della propria vita, di interpretarla praticamente e concettualmente resta un compito da assolvere per ciascuno e ciascuna. Soffermiamoci su questo punto.

Assicurare in terza persona lo statuto ontologico, cioè l'esser contingente o necessaria, di una determinazione che caratterizza di fatto una soggettività umana non solleva questa soggettività dal compito di elaborare un'interpretazione esistenziale di quella come delle altre determinazioni che la caratterizzano²⁶. Si no-

²⁶ Con 'interpretazione esistenziale' di qualcosa intendo quel rapportarsi a questa cosa, da parte della soggettività concretamente esistente, in cui si realizza (cioè si inventa e trova) il senso che quella cosa ha *per* la soggettività stessa. Questo senso è

ti: osservare quanto appena osservato *non* rende illegittimo il discorso che distingue o tenta di distinguere quello statuto ontologico, ma aiuta a capire come quel discorso assuma il suo significato concreto quando è incluso nel discorso che riconosce agli esseri umani, donne e uomini, l'inevitabilità del citato compito di elaborazione esistenziale, cioè poi l'originarietà della loro libertà. Che la soggettività sia libera non comporta che null'altro possa essere necessariamente vero di essa, che null'altro le appartenga essenzialmente o strutturalmente; d'altronde, però, mentre in generale le determinazioni essenziali di qualcosa sono indipendenti e non toccate da ciò che può accadere o non accadere a quella cosa (cioè dalle sue determinazioni contingenti), questo non vale se ciò che può accadere o non accadere sono le libere risoluzioni che la soggettività prende riguardo a se stessa: queste, infatti, possono fare sì che le determinazioni essenziali acquistino questo o quel valore o significato. Le altre determinazioni essenziali di una soggettività non stanno semplicemente alle spalle della sua libertà, perché quella libertà non ha spalle: stanno invece innanzi a essa come tutto ciò cui la libera soggettività ha da rispondere; l'essenzialità e necessità loro si rivela piuttosto nel modo in cui interrogano la libertà. Lungi dall'essere risolta dal loro essere necessarie, la questione del senso esistenziale di quelle determinazioni, cioè del senso che hanno per colui o colei che è caratterizzato da esse, si pone innanzi alla sua libertà e capacità di interpretazione esistenziale. Anche qui, come sempre, vi sono delle opzioni alternative; la specificità del caso è che qui tali opzioni riguardano il modo di aver a che fare con qualcosa cui, in virtù del suo statuto ontologico, *non si può smettere di avere a che fare*. (Ecco dunque come la determinazione necessaria non sta solo innanzi alla libertà, ma anche entra a costituirne lo spazio: non cessando di interrogarla e provocarla).

Ecco dunque richiamata la ragione della priorità del discorso intorno alla libertà sul discorso intorno alle altre determinazioni necessarie o intorno alla discriminazione tra le determinazioni

dispiegato e articolato non solo sul piano dei discorsi, ma anche dell'agire: vive e può vivere tanto in parole, quanto in modalità d'agire. Per questo, la parola 'interpretazione' va qui associata innanzitutto al significato che ha quando si dice di un attore che interpreta una certa parte: la fa vivere nelle sue parole e nelle sue azioni – anche se, certamente, l'attore lo fa al modo del recitare e questo non vale nell'interpretazione esistenziale.

necessarie e quelle contingenti. Ora, questa priorità, che vale in generale, vale a maggior ragione se la determinazione in questione, o perché necessaria o perché molto radicata anche se contingente, è una l'aver a che fare con la quale, l'interpretarla esistenzialmente, richiede l'impiego e dunque, direttamente o indirettamente, l'invenzione di un gran numero di mediazioni, inquadramenti, elaborazioni pratiche e simboliche. Ebbene, la differenza sessuale è certamente una determinazione che richiede un tale impiego-invenzione di strumenti come si può vedere dando uno sguardo a quanto dell'ordine simbolico che ha dominato l'occidente fosse dedicato alla messa in forma di quella determinazione e della sua pratica, dall'invenzione mitopoietica, a quella linguistica, giuridica e, in generale, culturale.

La differenza sessuale appare immediatamente una determinazione molto radicata, una, potremmo dire, che sta nelle zone profonde della propria fatticità; è uno dei tratti più profondi della situazione in cui ciascuno o ciascuna si trova a esercitare la sua libertà o da cui prende le mosse il suo desiderio. Questo vuol essere solo un rilievo fenomenologico. Su tale rilievo si può lavorare chiedendosi se quella determinazione sia così radicata perché necessaria oppure per qualche altra ragione, ma tale indagine va già riconosciuta come un esempio concreto di libera interpretazione esistenziale della questione che quella determinazione radicata pone a ciascuno o ciascuna. Tale riconoscimento, ripetiamo, non inficia la possibile validità dei risultati di quell'indagine ontologica, semplicemente ci ricorda che l'eventuale (e ben probabile) naturalità/necessità della differenza sessuale non toglie l'intrascendibile questione della sua elaborazione esistenziale. Questo lo dice pure Luce Irigaray intervenendo idealmente nel dibattito tra Simone de Beauvoir e i suoi avversari. Tra il sostenere che donna si nasce e non si diventa, quasi che nella determinazione sessuale con cui si nasce fosse inscritta la sua interpretazione simbolica, per cui a ciascuna donna non resta che o aderire a essa o destinarsi alla ripetizione di tentativi di violazione destinati strutturalmente alla difettività e all'inefficacia e il sostenere, come appunto faceva Simone de Beauvoir, che donna non si nasce, ma si diventa, rischiando di riprodurre in relazione alla differenza sessuale le stesse aporie in cui la concezione sartriana dell'originarietà della libertà si avvia in generale (e che sono connesse appunto col ritenere incompatibili l'attribuzione alla soggettività sia della

libertà sia di altre determinazioni necessarie), Luce Irigaray afferma: «Ciò che io ho scoperto di più necessario per sostenere il progresso spirituale nella mia vita di donna può riassumersi in questi punti: l'idea che *io sono nata donna, ma che devo diventare lo spirito o l'anima di questo corpo che io sono*. Devo fare sbocciare il mio corpo femminile, dargli delle forme, delle parole, la conoscenza di sé, un equilibrio, cosmico e sociale, nei rapporti con l'ambiente, mezzi di scambio con gli altri, e non solo artifici seduttivi che non sono conformi alla sua identità»²⁷.

Come emerge da questa stessa citazione e da quanto detto poco prima, la propria differenza sessuale chiede di essere elaborata e interpretata, sia da un punto di vista pratico che teorico, non solo in quanto è una delle tante determinazioni che caratterizzano una soggettività, ma in un modo specifico e esemplare: potremmo dire che non c'è datità che ci riguardi, sia essa necessaria o solo contingente ma *molto* radicata, che richieda per avervi a che fare un'elaborazione simbolica tanto ricca e complessa quanto lo è quella che è richiesta dalla propria differenza sessuale. Non solo: se questo bisogno di una mediazione simbolica per praticare la differenza sessuale appartiene a ogni società umana di ogni tempo, oggi più che mai questo bisogno torna a farsi sentire, visto che le mediazioni ricevute (quelle che costituiscono la cultura di una società) hanno rivelato la loro insufficienza. Detto altrimenti: non solo la differenza sessuale richiede massimamente un'elaborazione culturale, ma, oggi in particolare, esige la partecipazione singolare all'invenzione di nuove forme e mediazioni. Questa circostanza, che più sopra abbiamo opportunamente chiamato 'evento', rende ancor più importante disporre nel giusto ordine la questione dello statuto ontologico della determinazione sessuale e la questione dell'interpretazione esistenziale di essa.

Si potrebbe voler ribattere che proprio a causa dell'attuale crisi delle elaborazioni e mediazioni simboliche ricevute è necessario chiarire preliminarmente lo statuto ontologico della differenza sessuale, affinché il lavoro di interpretazione esistenziale non sia viziato da una credenza erronea a proposito di tale statuto, ad esempio, la credenza che la differenza sessuale sia una determinazione contingente e manipolabile, nell'ipotesi che appartenga invece al novero delle determinazioni necessarie.

²⁷ Irigaray, *Io, tu, noi. Per una cultura della differenza*, p. 97 (corsivo mio).

Ora, questa obiezione, che sembra tener conto e anzi far leva sull'attuale crisi simbolica, non mi pare capace di stare davvero all'altezza di questa crisi: presuppone, infatti, che colui o colei che è stretto o stretta nella difficoltà per quanto riguarda il compito di inquadrare e rapportarsi alla differenza sessuale sia invece perfettamente a suo agio con il concetto di determinazione necessaria e con la specificità che assume il lavoro di elaborazione esperienziale e di interpretazione esistenziale quando ha a che fare con determinazioni necessarie. Tutt'al contrario, le difficoltà in cui oggi ci avvolgiamo coinvolgono anche l'idea stessa di determinazione necessaria, l'idea stessa di qualcosa che interroga sì la nostra capacità elaborativa, ma appunto come qualcosa a cui non smettiamo di essere rinviati. Luisa Muraro sottolinea questo fatto con lucidità.

Che tutto diventi oggetto di scelta sembra che sia il traguardo cui tende il progresso così come oggi viene inteso e promosso, dalle inezie alle cose maggiori. [...] Detto in breve, il progresso che si pratica in questa civiltà lavora a discapito e in concorrenza con tutti i pensieri e tutte le pratiche che ci aiuterebbero ad accettare il molto che nonostante tutto continuiamo a essere e a vivere senza averlo scelto. Per tante strade che non sto a ricostruire, alla nostra mentalità si sta imponendo fondamentalmente un unico senso di quello che siamo senza averlo scelto, ed è la prospettiva che, prima o poi, su questo molto si potrà esercitare una scelta²⁸.

Se questa è la nostra circostanza, allora l'eventuale affermazione del carattere necessario della propria differenza sessuale deve essere preceduta (che, ovviamente, non significa: sostituita) dalla delucidazione e dall'elaborazione dello spazio simbolico in cui quell'affermazione sarà ricevuta e della domanda implicita cui quell'affermazione, senza saperlo, sta già cercando di rispondere. Detto altrimenti: perché l'eventuale scoperta o riscoperta della strutturalità, per una singolarità, del suo essere donna o uomo sia una scoperta rilevante nel luogo ultimo in cui qualcosa può essere rilevante e cioè nel luogo dell'elaborazione esperienziale e dell'interpretazione esistenziale (il luogo in cui pensiero e libertà sfumano l'uno nell'altro), è ovviamente necessario che tale luogo sia attivo e abbia una complessità e vitalità interna tali per cui l'idea

²⁸ Muraro, *Al mercato della felicità. La forza irrinunciabile del desiderio*, p. 42.

stessa di strutturalità abbia senso per la singolarità. Se tale singolarità non maneggia questo concetto e quelli a esso legati, se non ha più l'uso di inventare nuove elaborazioni del dato o di vivificare quelle ricevute, invece di piegarsi a esse tentando di farle bastare quando non bastano più, se manca della capacità di nominare ciò che davvero la inquieta o l'attrae, se tutto questo è vero e caratterizza la nostra circostanza, allora, alla discriminazione filosofica tra necessario e contingente deve essere anteposta una ricerca che peschi nello stesso luogo in cui i singoli, le donne e gli uomini (e dunque anche le filosofe e i filosofi) si trovano effettivamente, una ricerca che muova dall'esperienza come luogo in cui ciò che è dato e incontrato interroga la capacità umana di elaborarlo e risignificarlo, cioè la libertà e il pensare. È in questo luogo, in questo orizzonte, che va affrontata la sfida citata più sopra: è qui che va mostrata la 'fondamentalità' della differenza sessuale.

Affrontare la sfida lanciata all'inizio di questo paragrafo, a partire dalla posizione della libertà, significa intendere la domanda sulla fondamentalità o non fondamentalità della differenza sessuale come una domanda che non riguarda lo statuto ontologico di tale differenza, bensì qualcos'altro. Prima di chiarire questo altro ripetiamo ancora ciò che è così facile non cogliere: muovere dalla posizione della libertà non significa dichiarare illegittima l'indagine sul necessario e il contingente, significa solo posporla, avendo così la possibilità di praticarla poi nel suo significato concreto. È chiaro, infatti, che così posposta essa si trova a poter esplicitare il senso esistenziale e concreto della distinzione tra necessità e contingenza e a non limitarsi alla determinazione puramente logica²⁹.

²⁹ Qual è, nell'orizzonte della vita pratica, il senso del gesto consistente nel dire a una soggettività che il suo esser donna o il suo esser uomo è una sua determinazione necessaria? Che cos'è per una soggettività concretamente intesa, cioè intesa come *esistenza*, avere innanzi una determinazione *saputa come necessaria*? Questa domanda, che è la domanda *sul senso esistenziale della necessità*, è una domanda sistematicamente saltata in quelle prospettive che operano solo con il concetto puro di necessità (ad esempio intendendo la determinazione necessaria di una cosa come quella che inerisce a quella cosa in tutti i mondi possibili in cui quella cosa è presente). Questo concetto, che in sé è autoconsistente, è praticabile solo in quanto si presuppone istituito il gioco della ricerca e della riflessione logica, cioè in quanto si presuppone che le soggettività concrete non interrogino se stesse e il mondo in modi diversi da quelli che sono ammessi e che definiscono il gioco della ricerca logico-ontologica. Detto altrimenti: solo in quanto sono entrato o entrata nel gioco della ricerca logica, so che cosa farmene del concetto di necessità, ma non appena fuoriesco da quel gioco, le

Nel presente paragrafo ho esposto la sfida che chiede che sia giustificata la tesi per cui la differenza sessuale è una determinazione fondamentale dell'essere umano e dunque merita che si dedichino a essa il tipo di indagini che questo libro raccoglie. Dal momento che per affrontare questa sfida è evidentemente necessario aver prima chiarito la nozione di fundamentalità, ho cominciato con l'interpretare la distinzione tra fondamentale e non fondamentale riconducendola alla distinzione tra necessario e contingente. A questo punto la sfida ha acquisito un significato definito, ma è emerso anche che, così definita, essa non gode più della preliminarità che pareva appartenerele nella sua prima formulazione. Nella nuova formulazione, l'alternativa tra l'essere la differenza sessuale una determinazione fondamentale o meno ha acquisito un significato preciso, ma appunto uno che non è definito sul piano in cui la singolarità concreta si interroga sul senso per sé della sua esperienza ed è questo piano quello da attraversare preliminarmente, quello da cui muovere, infatti, esso è quello in cui ciascuno e ciascuna di noi già sempre e dapprima si trova. Poiché il punto è delicato, conviene offrirne un'altra esposizione.

Nell'orizzonte d'esperienza entra sia ciò che è costante, sia ciò che, secondo varie temporalità, è variabile, ciò che è necessario e ciò che è contingente: questa distinzione è dunque subordinata al riconoscere che sia quel che è esperito ed è necessario sia quel che è esperito ed è contingente sono entrambi esperiti, appartengono entrambi all'insieme dei dati. Il, preliminare, piano dei dati è lo stesso piano di ciò che il soggetto dell'esperire ha da elaborare e a cui ha da rispondere: quel soggetto, sia esso un uomo o una donna, deve dare un senso per sé a ciò che gli o le si fa incontro e così poi rispondere a esso. Come abbiamo visto nel precedente paragrafo, questo interpretare esistenzialmente non è afferabile né semplicemente come un cercare un senso che sarebbe già lì, né semplicemente come un inventare un senso da imporre a una materia amorfa e caotica: l'interpretazione ha da misurarsi sulla norma del vero e tuttavia il modo di usare della libertà per disporsi in relazione al dato non è interamente dettato da quel-

nozioni che lì utilizzavo diventano estranee. Tutto questo perché non è interrogata la soglia che delimita quel gioco e consente che vi si entri o esca: interrogare tale soglia è esporre gli *ulteriori* significati di cui i concetti logici si arricchiscono *quando sono introdotti al livello del mondo della vita*, ossia, più esattamente, a livello del pensare della *soggettività concreta*.

la norma. Questo comporta, tra l'altro, che il senso esistenziale di una situazione per un soggetto non possa essere stabilito da un altro soggetto: per quanto quest'ultimo possa sapere o supporre di sapere, nel proporre la sua elaborazione non si limita ad attestare quel che è dato nella situazione, ma sta anche suggerendo un modo di disporsi in rapporto a esso, che il primo soggetto potrebbe non fare suo invalidando così l'elaborazione proposta; allo stesso modo, se anche il primo soggetto accettasse il suggerimento implicito, sarebbe solo in virtù di questa accettazione che l'elaborazione proposta sarebbe valida; insomma, non è possibile interpretare esistenzialmente una situazione 'dall'esterno', cioè non occupando la posizione di chi, uomo o donna, ha da rispondere a essa. Ora, come abbiamo visto, dire di una determinazione data-esperita che è ontologicamente necessaria non è di per sé rispondere al problema del suo senso esistenziale per il soggetto che la esperisce: questo non perché la necessità ontologica di una determinazione non ponga alcun vincolo sulle possibili interpretazioni esistenziali di essa (sebbene, tale necessità non arrivi a imporre una sola interpretazione esistenziale), bensì perché sarebbe ingenuo dare per scontata la capacità di individuare questi vincoli.

Non c'è uomo o donna che non abbia il problema dell'interpretazione esistenziale della sua esperienza, per cui, muovere da qui è muovere dal luogo in cui tutti ci troviamo. Ben pochi, però, conoscono i vincoli che l'interpretare esistenziale riceve dal riconoscere che uno dei dati che vanno elaborati è una determinazione necessaria, ben pochi padroneggiano le conseguenze sul piano dell'interpretazione esistenziale dei concetti di necessità e contingenza, ben pochi sanno che cosa farsene, quando hanno da elaborare esistenzialmente la loro esperienza, dell'informazione riguardante gli statuti ontologici di ciò che li caratterizza³⁰: allora, dare per scontato ciò che solo questi pochi conoscono non è muovere dal luogo in cui ciascuno e ciascuna di noi senz'altro si trova,

³⁰ Ipotizziamo che qualcuno voglia ribattere che le determinazioni necessarie, a livello dell'interpretare esistenziale, non possono che essere o rispettate/onorate oppure fatte oggetto di un tentativo di negarle che è il prototipo dell'atto violento, sebbene sia destinato al fallimento. Ecco, questa ribattuta potrebbe arrivare davvero a dire in positivo qualcosa di significativo se chiarisse, da un lato, che cosa significa 'rispettare' o 'onorare', quali vincoli queste due nozioni pongono agli atteggiamenti che si potrebbero dichiarare loro esemplificazioni e, dall'altro, che cosa significhi operare una negazione attraverso un atteggiamento pratico e come si configura nella prassi il fallimento, inteso come autonegarsi della negazione della determinazione necessaria.

né è compiere quell'interrogazione radicale che si dichiara di voler compiere. Un'interrogazione radicale esporrebbe ciò che solo quei pochi sanno e così riattualizzerebbe quel sapere invece di darlo per scontato. In attesa che questa esposizione e riattualizzazione venga compiuta, ho proposto di prendere le mosse da quel terreno o piano da cui anch'essa dovrà partire e che è il terreno o piano in cui tutti e tutte ci troviamo: in questo modo, ciò che scopriremo non sarà comunque inutile³¹. Inoltre, non va dimenticato che è in questo piano che oggi si solleva con più drammaticità la domanda sul senso della differenza sessuale, dopo che le risposte tradizionali hanno rivelato la loro insufficienza³². Ebbene,

³¹ Affermando che anche l'indagine ontologica sullo statuto di necessità o contingenza di una determinazione dell'essere umano, ad esempio la differenza sessuale, dovrà partire dal luogo in cui l'esperienza è praticamente elaborata, posso attrarre queste obiezioni: forse che l'indagine ontologica non muove già da lì? Forse che non è già uno sviluppo dell'elaborazione dell'esperienza? Forse che non è già un prolungamento, certo raffinato e metodologicamente avvertito, di quell'elaborare? Queste domande si presentano come domande retoriche cui non si può che rispondere affermativamente, ma a cui io dovrei non poter rispondere così dato ciò che ho affermato. In realtà la questione è più complessa: tutte le indagini metodologicamente ordinate, non dunque solo quella ontologica o quella trascendentale, ma persino quelle scientifico-sperimentali, sono realizzate esercitando quella capacità elaborativa che opera anche nell'interpretazione esistenziale della propria esperienza, tuttavia, esse operano un disciplinamento (fissato nella loro metodologia) di quell'elaborare l'esperienza; ad esempio, delimitano il campo oggettuale oppure definiscono il vocabolario attraverso cui analizzare i fenomeni indagati, oppure selezionano un certo tipo di evidenze o un certo tipo di forme argomentative come le uniche accettabili. Questo disciplinamento non ha di per sé nulla di illegittimo, ma va riconosciuto: riconoscerlo significa riconoscere il concreto rapporto che una certa indagine ha con l'elaborazione esperienziale, quanto quel rapporto è mediato dalla sequenza di operazioni che portano il soggetto concreto a identificarsi con lo specifico sguardo che dovrà compiere quella specifica ricerca, ad esempio lo sguardo del fenomenologo trascendentale o lo sguardo dello psicologo empirico. Quel che nel testo dico di attendere è l'esecuzione del percorso inverso: la ricostruzione delle operazioni che hanno istituito lo sguardo che discrimina tra il necessario e il contingente, affinché siano criticamente introducibili gli ulteriori significati di cui quelle due nozioni si caricano quando dalla prospettiva dell'ontologo sono ricondotte alla prospettiva della donna o dell'uomo concreti che all'ontologia dedicano una parte della loro vita.

³² Oggi, anche la pratica filosofica attraversa una crisi di senso che non è solo esplicitamente interrogata e dunque testimoniata da alcuni filosofi e da molte filosofe, ma è anche sintomaticamente segnalata dalla difficoltà, propria di tutti coloro che a essa si dedicano, di opporre un pensiero e una critica efficace a quello che si rivela sempre più un vero e proprio piano di smantellamento e riconversione di alcuni dei principali luoghi istituzionali in cui essa è realizzata, ad esempio, l'università. Questa crisi si radica non già nella difficoltà di collegare i problemi filosofici alle questioni che stringono e bloccano l'esperienza, bensì alla difficoltà di interrogare filosoficamente queste questioni, di far nascere da una riflessione sull'esperienza e i suoi nodi

è su questo piano che affermo che la differenza sessuale è per ciascuno o ciascuna una determinazione fondamentale: ciò significa, per lo meno, che ciascuno o ciascuna avverte tale fundamentalità, anche se non la chiama così o non la elabora esplicitamente. Questa indicazione, però, è ancora troppo vaga: devo chiarire che cosa sia questa fundamentalità che può essere avvertita e che è avvertita quando, come sempre accade, ci si muove nel mondo della vita. Le tesi che avanzo e che andrò a chiarire e difendere sono allora queste: 1) all'interno dell'orizzonte in cui operano ed elaborano la loro esperienza le soggettività concrete, gli uomini e le donne, fondamentale è l'inaggirabile e 2) *la differenza sessuale è un inaggirabile*.

5. *La differenza sessuale è un inaggirabile*

L'inaggirabile non è l'innegabile, cioè quello che non può essere negato perché la negazione che tentasse di investirlo si troverebbe per ciò stesso a investire almeno una delle proprie condizioni di possibilità e di riuscita. Si consideri l'atteggiamento intellettuale del negare: esso non smette di aver a che fare con ciò che nega, tale averci a che fare può essere semplicemente il negarlo, quando la negazione riesce, oppure può essere il negarlo e insieme il presupporlo, e allora la negazione non riesce perché appunto ha tentato di investire l'innegabile. Questo 'avere a che fare con qualcosa', questo prendere posizione su di esso, ad esempio negandolo, è ciò che ora ci interessa: quando su qualcosa si prende una qualche posizione, dirò che non lo si sta *aggirando*. In generale, l'inaggirabile è ciò che non si lascia aggirare da nessun atteggiamento, non solo da quelli che esplicitamente progettano

qualcosa che meriterà poi di esser chiamato 'problema filosofico'. Guardandosi intorno si ha l'impressione che esistano tre modi di praticare la filosofia: a) dedicarsi a un problema disinteressandosi del tutto o quasi dell'esperienza propria e altrui del mondo e degli altri; b) dedicarsi a un problema o magari a un astruso rompicapo cercando di persuadere se stessi e gli altri della sua vicinanza all'esperienza magari attraverso l'invenzione di storielle che dovrebbero indurre i loro lettori che certi puzzle dell'ontologia o della logica sono effettivamente delle questioni ordinarie; c) cercare nell'ordine delle urgenze costruito a livello massmediatico una scusa per potersi dedicare agli antichi problemi che appassionano, avendo però la certezza soggettiva di non essere disperso in un gioco autoreferenziale. Ecco, queste tre possibilità non sono davvero le uniche.

di toglierlo, ma anche da quelli che sembrerebbero del tutto indipendenti e indifferenti a esso: quale che sia il modo in cui ci si dispone praticamente e intellettualmente in una data situazione, si è comunque presa posizione e ci si è disposti, non importa se con consapevolezza o meno, in relazione a quel che è inaggirabile. Così, inaggirabile è ad esempio la questione della propria morte: in tutto ciò che facciamo emerge, più o meno esplicitamente, il modo o i modi in cui ci disponiamo in rapporto a essa. Consideriamo un altro esempio: la questione della trascendenza, ossia, la questione religiosa.

C'è stato un tempo, e forse questo tempo dura ancora, in cui la questione della trascendenza era esperienzialmente reale e interrogante per tutti e tutte: sia che si rispondesse con la fede, oppure con un'attiva incredulità, oppure ancora con l'agnostica sospensione del giudizio, comunque si prendeva una posizione in rapporto all'interrogare di quella questione. E questa presa di posizione pesava su e condizionava, sebbene non necessariamente in maniera lineare e prevedibile, il resto degli atteggiamenti nei confronti degli altri e del mondo. In questo senso, quella questione era un inaggirabile. Forse il tempo di quell'inaggirabilità dura ancora o forse oggi si è profilato nell'orizzonte d'esperienza un nuovo possibile atteggiamento che, a differenza di quegli altri, che certo ancora esistono e non sono marginali, davvero non si lascia interpretare come una presa di posizione in relazione alla questione della trascendenza: è quell'indifferenza radicale ma spontanea che proprio non avverte l'interrogare di quella questione. Anche questo atteggiamento, se esiste, può essere letto, dall'esterno, come un disporsi nei confronti della possibilità della trascendenza, ma, e questo è il punto, non come un disporsi nei confronti della *questione* della possibilità della trascendenza: è chiaro infatti che perché vi sia un disporsi nei confronti di una questione è necessario che la questione sia avvertita dal soggetto stesso del disporsi. Comunque sia, al di là del problema se si sia o no formato, in società come la nostra, in cui la religione ha sempre avuto un peso importante, un tale atteggiamento di indifferenza e sordità spontanee, resta che per affermare che la questione religiosa è un inaggirabile occorre capire se non possano esistere società in cui la questione religiosa non è formulata per nulla. Ora, piuttosto che esaminare quest'ultimo problema, osserviamo che esso non si individua in rapporto alla domanda sull'inaggirabilità del-

la differenza sessuale: è chiaro infatti che lo stesso darsi di due sessi e delle diverse caratteristiche dei due, soprattutto in rapporto al generare, è sufficiente a innescare l'interrogazione sul senso della differenza sessuale. Detto altrimenti: la base che innesca e sorregge l'interrogare proprio della differenza sessuale è già un dato dell'esperienza – l'esperienza dei corpi sessuati.

Da questa succinta delucidazione del concetto di inaggirabile, emerge che inaggirabili possono essere solo delle *questioni*, questioni che appunto interrogano la vita umana in un modo che non si lascia accantonare senza che tale eventuale tentativo di accantonamento sia già un certo rispondere. Affermando che la differenza sessuale è un inaggirabile non sto affermando che essa non è nient'altro che una questione, piuttosto, affermo che il sesso con cui uno o una nasce sostiene e porta una questione che non smette di interrogare costui o costei. Quanto detto, aggiungo, vale in generale, ma *non* allo stesso modo per gli uomini e le donne: che non vi sia atteggiamento, maschile o femminile, che non sia segnato da un certo disporsi nei confronti della differenza sessuale, propria e altrui, non significa né comporta che ogni atteggiamento, tanto degli uomini, quanto delle donne, nasca da un'esplicita presa in carico di quella interrogazione. La psicoanalisi e più semplicemente la storia stessa della riflessione filosofica sulla differenza sessuale, che abbiamo richiamato più sopra, testimoniano di come siano le donne a essere più facilmente portate a contro-interrogare attivamente l'interrogazione che viene loro dalla differenza sessuale (e dal rapporto di questa con i ruoli simbolico-culturali per essa apparecchiati); la cultura patriarcale, potremmo dire, costituisce nella sua interezza la risposta maschile a quella interrogazione – una risposta, però, che occulta il suo carattere di risposta e dunque l'originarietà della questione stessa. Ritroviamo qui un'asimmetria cui abbiamo già fatto cenno e di cui perdurano gli effetti anche dopo la crisi di legittimazione dell'ordine patriarcale.

Ma è poi vero che l'esser donne o uomini pone a ciascuno e a ciascuna una questione che è inaggirabile, sebbene, ripetiamo, possa non essere apertamente posta da ciascuno o ciascuna nella sua singolarità? Innanzitutto, abbiamo appena ribadito quanto è scritto nello stesso nome della differenza sessuale e cioè che essa non interroga allo stesso modo, bensì *differentemente*, quando è differenza maschile e quando è differenza femminile. Mentre

questo diverso interrogare è testimoniato, se non esplicitamente tematizzato, (anche) negli altri contributi a questo volume, qui è possibile avanzare alcuni rilievi generali che ciascuno e ciascuna potrà poi declinare autonomamente.

Ebbene, per trattare la domanda appena citata si può, almeno in prima battuta, ricorrere nuovamente al ragionamento controfattuale che abbiamo incontrato discutendo della necessità: ciascuno o ciascuna è ancora invitato a provare a immaginare scenari o 'mondi possibili' che si differenziano da quello attuale innanzitutto perché in essi lui o lei avrebbe un sesso diverso. Il punto è che ora non importa tentare di stabilire se questo ipotizzare perviene o no a un contenuto che in assoluto sia possibile, bensì constatare quanto l'immaginazione stessa si inceppi rapidamente nel tentare di prefigurare *articolatamente* quell'altra, presunta, nostra vita possibile: un uomo può immaginare, più o meno poveramente, la vita di una donna, una donna può fare lo stesso con la vita di un uomo, entrambi possono anche dichiarare di stare immaginando non la vita di un altro possibile, ma una propria altra vita possibile, ma, in realtà, non riescono davvero a identificarsi nella vita che producono con l'immaginazione. Non riescono davvero a riconoscersi nel personaggio che costruiscono come il loro io nello scenario controfattuale. Possono dire e dirsi: «Sarebbe potuto accadere che io fossi... un uomo invece che una donna/una donna invece che un uomo», ma, in realtà, non riescono a dare una rappresentazione ricca di questa presunta possibilità. Questa difficoltà non è la prova dell'impossibilità di questo ipotetico altro 'mondo possibile' – la questione della possibilità o impossibilità di esso non ci interessa più, a questo punto del discorso; quella difficoltà dell'immaginazione e dell'autoidentificazione prova invece quanto pervasivi siano gli effetti del nostro sesso sulla nostra vita attuale: non riusciamo a produrre una variazione immaginativa sufficientemente ricca e persuasiva perché non riusciamo a censire quanto della nostra vita dovremmo variare per essere coerenti con la variazione in ipotesi (cioè quella del sesso). Ebbene, questi effetti pervasivi sono la risposta di ciascuno e ciascuna alla questione che la sua differenza sessuale gli o le pone. Con questo esperimento dell'immaginazione non intendevamo dimostrare la necessità, per ciascuno e ciascuna, della risposta che ha dato e dà alla sua differenza sessuale, bensì mostrare quanto questa risposta viva e si dispieghi in tutte le dimensioni della sua esistenza.

In questo senso, non c'è dimensione della propria esistenza in cui la differenza sessuale, propria e dunque altrui, divenga una questione aggirabile³³.

Se ora lasciamo gli esperimenti immaginativi e i ragionamenti controfattuali a loro stessi³⁴ e consideriamo la nostra esperienza effettiva o le testimonianze delle esperienze effettive di altri e altre, ritroviamo la pervasività, in rapporto alla sua vita, della risposta che ciascuno/a, consapevolmente o meno, dà alla sua differenza sessuale. Si potrebbero considerare, ad esempio, le testimonianze di coloro che si sono sottoposti alla riassegnazione chirurgica del sesso: si potrebbe osservare così l'enorme questione di rielaborazione esperienziale e di interpretazione esistenziale che si accompagna e anche precede quella stessa operazione. La riconfigurazione di *tutto* emerge come la posta in gioco³⁵.

Quanto il proprio disporsi in relazione alla differenza sessuale condizioni e permei gli atteggiamenti più vari di cui è fatta la nostra vita, si può vedere anche prestando attenzione agli effetti che la crisi del patriarcato, cioè di un certo tipo di risposta a quella questione, ha avuto e ha sull'esistenza e l'esperienza delle donne e degli uomini: per quanto riguarda le donne, si possono leg-

³³ Ipotizziamo per un momento che una brava scrittrice o un bravo scrittore riuscisse, dopo un lungo lavoro, a offrirci una rappresentazione ricca di un'immaginaria altra sua vita possibile caratterizzata dal fatto che in essa lei o lui avrebbe un altro sesso. Questa ipotesi non crea alcuna difficoltà: la quantità di variazioni che la scrittrice o lo scrittore dovrà immaginare prova la pervasività degli effetti del suo attuale rapportarsi alla sua differenza sessuale.

³⁴ Un'obiezione importante all'esperimento mentale-immaginativo appena citato è considerata sotto nella nota 43. Di seguito, nel testo, sono invece presentate altre argomentazioni, di vari generi, a favore dell'affermazione dell'inaggirabilità della differenza sessuale.

³⁵ D'altro canto l'operazione chirurgica riguardante i genitali è solo una parte del vero e proprio processo di *transizione* che include, oltre che altre procedure mediche come le cure ormonali, anche varie procedure legali e burocratiche volte a realizzare il cambio anagrafico. Tutto questo, per certi versi incornicia e per altri è incluso nel lavoro di ritessitura del senso della propria vita, che tocca a chi si sottopone a questo processo: questa ritessitura è evidentemente un certo praticare l'interpretazione esistenziale della propria differenza sessuale. Cfr. V. Ruggieri - A.R. Ravenna et al., *Transessualismo e identità di genere. Indagine clinica e sperimentale*, Edizioni Universitarie Romane, Roma 1999; P. Marcasciano, *Tra le rose e le viole. La storia e le storie di transessuali e travestiti*, Manifestolibri, Roma 2002. In questo secondo testo, che raccoglie alcune testimonianze si può notare come il lavoro di ritessitura ed elaborazione esperienziale non sia inquadrabile come una pura questione personale e privata giacché esso applica oppure ricontra e modifica gli strumenti simbolici che costituiscono la cultura della società.

gere le testimonianze di coloro che hanno attivamente contribuito a quella crisi mettendo al centro della loro vita l'affermazione: «Io sono una donna» e che in seguito a questo hanno visto aprirsi nella loro esperienza sia nuovi e inaspettati spazi di libertà, sia compiti, talvolta drammatici, di rielaborazione e invenzione concettuale e pratica di situazioni e contesti³⁶. Per quanto riguarda gli uomini, la prova dell'inaggirabilità della questione posta dalla differenza sessuale è visibile nello spaesamento vissuto dagli uomini stessi e innescato dal compito, che oggi si para loro di fronte, di elaborare una nuova pratica e una nuova etica dei rapporti con le donne e quindi poi anche tra loro: la cosiddetta 'crisi del maschio' di cui non si smette di sentir parlare nei giornali e in televisione e che, ovviamente, non riguarda solo i contesti amorosi, è un nome di questo spaesamento³⁷.

Stiamo affermando l'inaggirabilità della differenza sessuale in-

³⁶ La bibliografia è qui talmente ampia che qualunque elenco ristretto è poco significativo. Ciò nonostante, oltre al volume, già citato, di Calabrò - Grasso, *Dal movimento femminista al femminismo diffuso* e i numeri della rivista, anch'essa già citata, «Via Dogana», si possono vedere i documenti raccolti nel volume antologico: L. Kreyder et al. (a cura di), *Lapis: sezione aurea di una rivista*, Manifestolibri, Roma 1998. Inoltre: A. Del Bo Boffino (a cura di), *Percorsi del femminismo milanese. Fra privato e pubblico i legami da scoprire, nessi da reinventare*, Guerini, Milano 1996; L. Melandri (a cura di), *Una viscerosità indicibile. La pratica dell'inconscio nel movimento delle donne degli anni Settanta*, Franco Angeli, Milano 2000; L. Passerini, *Storie di donne e femministe*, Rosenberg & Sellier, Torino 1991.

³⁷ Su quello che abbiamo chiamato l'attuale spaesamento degli uomini, anche le riflessioni maschili cominciano a essere numerose; senza pretesa di completezza, si possono citare almeno: S. Bellassai, *La mascolinità contemporanea*, Carocci, Milano 2004; S. Ciccone, *Essere maschi. Tra potere e libertà*, Rosenberg & Sellier, Torino 2009; R.W. Connell, *Maschilità. Identità e trasformazione del maschio occidentale*, tr. it. di D. Mezzacapa, Feltrinelli, Milano 1996; V. Melchiorre, *Quasi una postfazione. La transizione fra invarianti e nuove figure*, in S. Spinsanti (a cura di), *Maschio-femmina: dall'uguaglianza alla reciprocità*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1990; L. Paolozzi - A. Leiss, *La paura degli uomini. Maschi e femmine nella crisi della politica*, Il Saggiatore, Milano 2009; E. Ruspini (a cura di), *Donne e uomini che cambiano. Relazioni di genere, identità sessuali e mutamento sociale*, Guerini, Milano 2005; Seidler, *Riscoprire la mascolinità: sessualità, ragione, linguaggio*. Inoltre, i seguenti numeri di «Via Dogana», dove si alternano sia contributi maschili, sia femminili: *La questione maschile* (21/22-1995), *E gli uomini?* (56/57-2001), *Parla con lui* (79-2006), *Lo svantaggio maschile* (81-2007). E, infine: I. Dominijanni, *Quello che gli uomini non dicono. Invito ad un gesto di libertà*, «Golem. L'indispensabile», 1 Novembre 2006, leggibile sul web all'indirizzo: http://www.golemindispensabile.it/index.php?_idnodo=8605&page=1&_idfrm=61. Lo spaesamento maschile è elaborato come qualcosa che può stimolare negli uomini la ricerca di nuovi tipi di relazioni (non competitive o ordinate da una gerarchia di potere) con le donne e tra loro, nella politica come nel lavoro, da Alberto Leiss, *Uomini in debito*, «Via Dogana», 54 (2001), pp. 3-4. Si veda anche quanto ho osservato sopra nella nota 18.

tesa come la questione su come elaborare esperienzialmente e interpretare esistenzialmente il proprio essere uomini o donne e il proprio desiderio in quanto è il desiderio di un essere che è interrogato dal suo essere uomo o donna. Tale inaggrabilità può essere riconosciuta anche seguendo vie argomentative ulteriori rispetto all'esperimento con l'immaginazione o all'esame di alcune testimonianze di donne e uomini: si sperimenta l'inaggrabilità della questione della differenza sessuale quando tale questione ci si para innanzi sebbene noi stessimo dedicandoci all'esame di qualcun altro dei tratti che caratterizzano nel profondo quello che siamo. Ad esempio, che il desiderio amoroso attraversi la questione posta dalla differenza sessuale, quando è omoerotico altrettanto di quando non lo è, è fuori di dubbio, ma anche l'interpretazione esistenziale dell'esser figli, che è una condizione comune, comporta necessariamente un disporsi in relazione alla differenza sessuale, sia la propria di figlia o figlio, sia quella del genitore, madre o padre: sono contesti pratici speciali, circoscritti e spesso ideologicamente viziati, quelli in cui si richiede che le determinazioni 'padre' e 'madre' siano messe da parte a favore della nozione neutrale di genitore, nozione che nasconde non solo la distinzione tra esser madre ed esser padre, ma anche l'asimmetria delle due posizioni in rapporto o dal punto di vista dei figli³⁸. Quanto appena osservato prova d'altronde che neppure la condizione, non comune, di 'genitore' è interpretabile senza appoggiarsi a una qualche interpretazione esistenziale della differenza sessuale: ad esempio, una donna che è madre può vivere e agire il suo esser madre in modi diversi e tale diversità in parte dipende da come vive, agisce ed elabora il suo esser donna.

³⁸ «Nel linguaggio del diritto, della giurisprudenza, delle scienze psicologiche e pedagogiche, nel linguaggio burocratico dei servizi per l'infanzia, nelle politiche di sostegno alle famiglie e ai minori, si parla di genitori e di famiglia, al neutro, cancellando la differenza sessuale, mentre il riferimento alle madri (e più di recente ai padri, ai quali è stato esteso il congedo parentale) è esplicito solo quando si tratta di provvedimenti di tutela. Si tratta di un modo fuorviante e misero di nominare la realtà, perché non dà conto del fatto che è la differenza sessuale che fa genitori, e la differenza sessuale fa genitori *differentemente*. Le relazioni madre-figli sono differenti da quelle padre-figli, come ben sanno molto precocemente, fin dai primi mesi di vita, bambine e bambini, e dunque esse non sono riducibili a un prendersi cura (*caretaking*) neutro ed egualmente fungibile da figure adulte, in base ad una presunta equivalenza funzionale» (A.M. Piussi, *La differenza di essere padri*, in A. Buttarelli - L. Muraro - L. Rampello [a cura di], *Duemilaeuna. Donne che cambiano l'Italia*, Nuova Pratiche Editrice, Milano 2000, pp. 97-102; cit. pp. 97-98).

Se le condizioni di madre e di padre evidentemente non sono comuni come quelle di figlia o figlio, si potrebbe chiedere se non sia inaggirabile la questione della possibile paternità o maternità: non è forse una questione che interroga tutti, anche coloro che non hanno generato o, addirittura, il cui corpo è infecundo? Forse la risposta è affermativa, ma è certo che questa questione e dunque la sua eventuale inaggirabilità non è districabile dalla questione della differenza sessuale – anzi, proprio la posizione di questa seconda questione consente di non formulare la prima a un astratto livello di neutralità, quasi che la possibilità di generare e poi il generare stesso interrogassero con la stessa intensità e allo stesso modo gli uomini come le donne. La formulazione astrattamente neutrale sembra davvero uno stratagemma maschile per rimandare ancora sia un'approfondita riflessione sul rapporto tra esser uomo ed esser padre, sia una revisione fondamentale della concettualizzazione del rapporto tra l'esser uomo e la capacità generativa delle donne³⁹.

Vorrei citare ancora un'altra determinazione che è o, per lo meno, è stata spesso considerata radice di una questione inaggirabile. Tale questione, tuttavia, se osservata attentamente, rivela di essere attraversata dalla questione della differenza sessuale per cui o presuppone l'inaggirabilità di questa o va a costituire con essa un complesso inaggirabile. La determinazione in oggetto è la posizione di soggezione all'oppressione sociale, che innesca, sorregge o motiva un interesse o un desiderio di trasformare lo stato di cose presente per abolire quella stessa oppressione. Le diverse teorie del cosiddetto 'soggetto rivoluzionario' hanno variamente caratterizzato quella posizione, ad esempio come la posizione

³⁹ Uno studio che si avvale di un'ampia documentazione antropologica e che è filosoficamente avvertito sul rapporto tra 'esser uomo' e 'esser padre' è quello di G. Lo Russo, *Uomini e padri. L'oscura questione maschile*, Borla, Roma 1995. Un'indagine e una riflessione, condotta sia da donne, sia anche da uomini, sul diverso modo di essere interrogati e interrogate dall'esser madre e dall'esser padre si trova nei contributi del volume: V. Melchiorre (a cura di), *Maschio-femmina. Nuovi padri e nuove madri*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1992; su questo tema, si veda anche A. Scola, *Il mistero nuziale. 2. Matrimonio-famiglia*, Marcianum Press, Venezia 2007. Non avendo trovato un sobrio studio condotto da un uomo sulle rappresentazioni storiche maschili del corpo fecondo delle donne, rinvio alle profonde osservazioni che a queste rappresentazioni ha dedicato A. Rich, *Nato di donna* (1976, 1986²), tr. it. di M.T. Merenco, Garzanti, Milano 1977, 2000². Si veda pure: B. Duden, *I geni in testa e il feto nel grembo. Sguardo storico sul corpo delle donne* (2002), tr. it. di D. Gorreta - C. Spinoglio, Bollati Boringhieri, Torino 2006.

occupata dalla classe proletaria nel sistema capitalistico classico, oppure dai reietti, dagli emarginati e dai popoli del terzo mondo nel sistema del capitalismo monopolistico. L'idea generale è che chi si trova in queste condizioni avverte con intensità e pregnanza l'ingiustizia e la violenza della condizione sociale generale in quanto il suo desiderio di libertà e felicità è particolarmente frustrato – a differenza del desiderio degli altri che sarebbe confuso da parziali soddisfazioni sostitutive. La posizione in cui lo stato falso instaurato dal rapporto di dominio è subito con più durezza sarebbe, insomma, la posizione in cui si rivela l'inaggirabilità della questione dell'abolizione di quel rapporto. Ora, in che senso questa posizione è attraversata dalla questione della differenza sessuale e dunque si modula al suo interno a seconda che sia occupata da uomini o da donne?

La prima risposta, che ha caratterizzato sia il femminismo classico del XIX secolo, sia il femminismo della seconda ondata, quello degli ultimi decenni del XX secolo, è che nel rapporto tradizionale tra i sessi si presenta una specifica forma di dominio e di oppressione che richiede, per essere combattuta, una complicazione sia dell'analisi critica sia dell'autocomprensione della soggettività che agisce contro il dominio stesso⁴⁰. La seconda risposta, più fondamentale, non è, però, incompatibile con la prima: essa insiste sul fatto che la differenza sessuale non incrocia solo la condizione di oppressione, il che accade perché tale condizione informa e deforma anche i rapporti tra i sessi, ma incrocia pure il de-

⁴⁰ Oltre ai testi citati sopra nella nota 16, in particolare quello di Carla Lonzi e quello di Lea Melandri, si possono consultare anche i documenti raccolti da Rosalva Spagnoletti nel volume *I movimenti femministi in Italia*, ad esempio quelli relativi a uno dei gruppi femministi più antichi, il gruppo trentino noto come *Cerchio spezzato*. Nello scritto *Non c'è rivoluzione senza liberazione della donna* (1971), ad esempio, è scritto: «Ci siamo illuse che automaticamente la presa di coscienza generale dell'oppressione di classe ci ponesse di fronte ai problemi allo stesso modo dei compagni. Questa illusione è stata smentita dalla pratica politica e dall'esperienza. Non c'è uguaglianza tra disuguali [...]. I gruppi di lavoro politici hanno riverificato la nostra sistemica subordinazione: noi siamo "la donna del tal compagno", quelle di cui non si conoscerà mai la voce» (R. Spagnoletti [a cura di], *I movimenti femministi in Italia*, Savelli, Roma 1978, p. 170). Questo testo afferma l'insufficienza dell'articolazione della questione della soggezione all'oppressione nei termini di una questione di classe: questa seconda questione deve essere fatta attraversare dalla questione della differenza sessuale affinché la prima questione trovi il giusto respiro; una tesi analoga era stata difesa anche da S. Firestone, *La dialettica dei sessi. Autoritarismo maschile e società tardo capitalistica*, Guaraldi, Firenze 1971.

siderio di portarsi al di là dell'oppressione e di vivere in una condizione diversa. A questo proposito, si immagini di dover rispondere a qualcuno che afferma: «Qui la posta in gioco è l'abolizione dell'oppressione che deforma tutto lo stato di cose presente, di conseguenza il predicato fondamentale è quello che dice la nostra comune oppressione; se distinguessimo tra donne e uomini opereremmo una divisione che, in rapporto a quella posta in gioco, è subordinata all'altra e quindi otterremmo solo di indebolirci». In prima battuta si può osservare che, proprio in quanto l'oppressione deforma *in toto* lo stato di cose presente, non è possibile decidere a priori quali, tra le determinazioni che *di fatto ci caratterizzano* in quello stato di cose, siano determinazioni accantonabili o subordinate: non è possibile stabilire, al di fuori dell'attività stessa volta a togliere il dominio che blocca il desiderio di felicità e libertà, quali determinazioni possano non essere messe al centro nella ricerca di quella libertà e felicità. In secondo luogo, però, ciò che va rimarcato è che l'essere uomini o donne non è solo un dato che, come tutto ciò che è dato, si trova deformato dallo stato d'oppressione e per questo merita di non essere accantonato, ma è un dato peculiare, decisivo: come vedremo tra poco, ma come tutti già sanno per esperienza, esiste una connessione profonda tra il desiderio umano (e dunque anche il desiderio di libertà e felicità) e la questione della differenza sessuale (cioè l'interrogazione portata dall'essere donne o uomini in un mondo di donne e uomini). In parole semplici, questo significa: o l'idea di felicità e libertà che persegua sa ricomprendere il mio essere donna o uomo, articolandosi differentemente, oppure è un'astrazione che promette di accogliermi solo a patto che io sorvoli su qualcosa di essenziale per me, qualcosa che mi si presenta come inaggirabile. E questo suo carattere astratto fa sì che, presto o tardi, si riveli un'idea incapace di attrarmi e di muovere il mio desiderio o di continuare a farlo e questo non solo nel caso in cui il desiderio in questione appartenga a una donna – caso ampiamente testimoniato da parte di donne, non necessariamente legate al femminismo – ma anche nel caso, reale, sebbene fatto oggetto di minor attenzione, in cui sia il desiderio che appartiene a un uomo⁴¹.

⁴¹ A questo proposito meriterebbe di essere approfondita la riflessione sul disimpegno e la mancata passione politica che caratterizzano le società occidentali immettendo nella considerazione anche il carattere indifferente alla differenza sessuale che

In questo paragrafo dedicato all'inaggirabilità della differenza sessuale, non intendevo dimostrare tale inaggirabilità, questa, vorrei dire, è infatti la posta in gioco dell'intero libro, intendevo, però, suggerirla, insegnare a vederla e riconoscerla. A questo riconoscimento e a questa percezione si oppone l'ostinata dichiarazione che vi sono molteplici contesti e situazioni in cui essere un uomo o una donna è indifferente. Per lo più, quando questa dichiarazione non è in malafede, è motivata dal concentrare lo sguardo solo sulle regole esplicite che ordinano quei contesti e quelle situazioni, di conseguenza, è sufficiente prendere in considerazioni anche le norme tacite, i sottotesti e le scene nascoste per cogliere la verità. Alcune celebri righe di Virginia Woolf possono qui dare un'idea sufficiente di ciò cui alludo, soprattutto se chiediamo apertamente che si immagini una stanza in cui erano presenti solo degli uomini: «La donna entra nella stanza [...] ma qui dovremmo esaurire tutte le risorse della lingua inglese, e lasciar svolazzare illegittimamente intere ghirlande di parole prima che una donna possa spiegare ciò che accade quando ella entra in una stanza»⁴².

appartiene agli ideali elaborati affinché diventino fini politici per uomini e donne, primo fra tutti quello dell'uguaglianza, il cui valore non è apertamente contestato da nessuno, ma la cui *forza attrattiva* è sempre meno avvertita, persino da coloro che sembrerebbero doverne avvertire di più la mancanza – almeno stando al punto di vista di chi evoca l'uguaglianza come l'ideale. Tra i gruppi sociali che 'sembrerebbero dover avvertire la mancanza di uguaglianza' vi sono, naturalmente, a) le classi popolari, che, però, è sotto gli occhi di tutti gli europei, hanno allontanato le loro preferenze elettorali dagli schieramenti politici che si richiamano, sempre più astrattamente, all'uguaglianza, e poi vi sono b) le donne che, all'interno di quello stesso punto di vista, appaiono invariabilmente come vittime di esclusioni e discriminazioni, senza che venga mai posta un'interrogazione sulle ragioni di una loro eventuale scelta di assenza da certi luoghi e certe competizioni. Che questa scelta, libera, esista e sia diffusa alla base di molti dei comportamenti delle donne è stato riconosciuto, ad esempio, da Alain Touraine (cfr. *infra*, nota 50), ma, naturalmente, è stato prima ampiamente ribadito dal pensiero femminista della seconda ondata: il punto non è dividere equamente la torta (del lavoro o della politica quali sono stati disegnati da uomini), dice Grace Paley, perché troppo spesso quella torta è avvelenata; cfr. G. Paley, *L'importanza di non capire tutto* (1999), Einaudi, Torino 2007. Per un commento dell'immagine di Paley in rapporto alle politiche paritariste europee si veda: L. Cigarini, *La fetta di torta*, «Via Dogana», 82 (2007), pp. 3-5 – questo intero numero di «Via Dogana», intitolato *50 e 50, sessi e potere*, è centrato sui limiti di quell'elaborazione della questione della differenza sessuale che è il discorso sull'uguaglianza-parità.

⁴² V. Woolf, *Una stanza tutta per sé* (1929), tr. it. di L.B. Wilcock - J.R. Wilcock, SE, Milano 1991, p. 105. La fondamentale, ma nota distinzione tra le norme esplicite (le regole) e le norme tacite che configurano e ordinano le varie situazioni pratiche è

Ho schizzato il concetto di inaggirabile per consentire un'altra interpretazione della tesi intorno alla fundamentalità della differenza sessuale rispetto all'interpretazione che intende questa fundamentalità come necessità o strutturalità: affermare o negare la tesi in questa seconda interpretazione lo abbiamo definito un problema successivo al problema di affermarla nella prima interpretazione ora citata. Qualcuno o qualcuna potrebbe però chiedere se, in fin dei conti, affermando la fundamentalità-inaggirabilità della differenza sessuale non abbiamo di fatto affermato la necessità o strutturalità dell'essere interrogati dalla differenza sessuale. Si tratta di una domanda importante che invita a un'altra, altrettanto importante: se è strutturale essere interrogati dalla differenza sessuale, allora è strutturale per ciascuno o ciascuna l'avere la determinazione sessuale che ha e che porta quell'interrogazione oppure no? Se non c'è mondo possibile in cui io non sia interrogato dalla differenza sessuale, ciò è perché non c'è mondo possibile in cui io non sia l'uomo o la donna che ora di fatto sono, oppure è semplicemente perché non c'è mondo possibile in cui io non sia o un uomo o una donna? Ecco, queste sono alcune delle domande che devo lasciare inevase e, sia chiaro, non solo e tanto per 'questioni di spazio', come recita la solita scusa, ma perché nella riflessione sulla differenza sessuale molto va ancora indagato e chiarito, per lo meno da parte mia se non anche in generale⁴³. Comunque sia, la posizione di quelle domande non deve restare ora un puro sentiero interrotto; a esse, possiamo opporre

esplorata e approfondita proprio in rapporto al gesto di mostrare il seno nudo da J.-C. Kaufmann, *Corpi di donna, sguardi d'uomo. Sociologia del seno nudo* (2004), tr. it. di F. Sossi, Raffaello Cortina, Milano 2007.

⁴³ Ed ecco un'altra domanda che resterà inevasa: se, a differenza di quanto ho fatto nel testo, operassimo *come unico test* di inaggirabilità, l'esperimento dell'immaginazione descritto più sopra, sono molte le determinazioni di ciascuno che sembrerebbero risultare inaggirabili (ad esempio, una persona che ha convissuto con una importante disabilità può faticare a immaginarsi concretamente nel mondo possibile in cui non è disabile, una persona che ha vissuto tanto a lungo con un'altra può faticare a immaginare concretamente la sua vita nel mondo possibile in cui non ha incontrato quella persona), come giustificare allora la particolarità dell'inaggirabilità della differenza sessuale? Forse, la risposta potrebbe essere trovata congiungendo l'affermazione dell'inaggirabilità della questione della differenza sessuale con l'affermazione della necessità di quella determinazione (il sesso) che fa appunto da sostegno a quell'interrogazione (nell'ipotesi che dall'indagine ontologica risultasse che il sesso è una determinazione necessaria): l'inaggirabilità della differenza sessuale è esperita per prima e così la particolarità di essa, ma poi, il fondamento di questa particolarità potrebbe dover essere rinvenuto nella strutturalità/necessità della differenza sessuale

questa osservazione: nell'affermazione dell'inaggirabilità di quella questione che denominiamo 'differenza sessuale', il punto non è affermare l'impossibilità di un 'mondo' in cui uno di noi non sia interrogato dalla differenza sessuale, bensì è affermare che, nel chiederci se tale 'mondo' sia effettivamente o no un mondo possibile, noi stiamo già rapportandoci a quell'interrogare e, riconoscendo questo, noi sperimentiamo concretamente l'inaggirabilità di quell'essere interrogati.

6. *Il significare della differenza sessuale e la sua norma*

Ho affermato che la differenza sessuale è fondamentale in quanto è inaggirabile e che è inaggirabile in quanto è una questione che interroga l'umana capacità e propensione a elaborare l'esperienza al fine di rispondervi intellettualmente e praticamente. Che tale interrogare sia inaggirabile significa che ogni nostro atteggiamento risente, più o meno direttamente e per vie più o meno dirette, della interpretazione esistenziale che ciascuno offre della differenza sessuale, la sua e quella altrui; anzi, è più esatto dire che in ogni atteggiamento di ciascuno o ciascuna si esemplifica e articola, in modo più o meno intenso, questa sua interpretazione. Questa interrogazione per lo più non è esplicita, ma una sua formulazione esplicita può essere questa: 'Che cosa significa, per me che sono una donna, essere una donna, qui e ora e in generale?', 'Che cosa significa, per me che sono un uomo, essere un uomo, qui e ora e in generale?' – dove la locuzione 'qui ed ora' può indicare la situazione più diversa, da quella in cui si ha di fronte una persona dell'altro sesso, a quella in cui ci si rivolge a Dio in preghiera.

Questa domanda non è solo una domanda di verità, ma come ogni interrogazione esistenziale si rivolge tanto alla verità, quanto alla libertà: il significato intorno a cui chiede è uno che va, insieme, trovato e inventato. Questo annodamento non può essere ricostruito e compreso se si muove dagli elementi di esso dopo averli preventivamente isolati: va, invece, riconosciuta a esso un'originarietà, l'originarietà dell'atto che è la risposta creativa (libera)

stessa. Comunque sia, questa strategia di risposta, evidentemente plausibile, resta qui solo il contenuto di un'ipotesi.

all'esperienza in cui si riconosce la propria verità. La differenza sessuale chiede un tale atto, chiede a ciascuno e a ciascuna di inventare un'elaborazione di ciò che trova in sé e intorno a sé e che si articoli sia in parole, sia in azioni e comportamenti, attraverso cui vivere il proprio essere donna o uomo. La differenza sessuale chiede un tale atto in un modo che non è quello in cui lo chiedono la maggior parte degli altri tratti che caratterizzano di fatto ciascuno e ciascuna: per quanto si abbia da interpretare esistenzialmente il proprio esser italiano/a piuttosto che francese, tale questione non ha la fundamentalità della questione della differenza sessuale. La ragione di questo squilibrio andrebbe indagata, ma innanzitutto occorre che questo squilibrio sia riconosciuto come un dato, un dato ovvio.

La differenza sessuale chiede di essere esistenzialmente interpretata e lo chiede in un modo, che abbiamo definito 'inaggirabile', per cui non c'è un nostro disporsi pratico o intellettuale, in rapporto agli altri o al mondo, che non risenta di questa interpretazione esistenziale. In questo senso, la differenza sessuale è un propulsore di significazioni (un significante), cioè di elaborazioni pratiche e intellettuali, innanzitutto dell'esperienza del proprio esser sessuati e, di conseguenza, di ogni altra esperienza in quanto è un'esperienza che coinvolge un essere sessuato, uomo o donna. Queste significazioni sono *da inventare*, giacché in esse si esercita la libertà degli uomini e delle donne, ma non sono arbitrarie. Queste significazioni sono *da scoprire*, giacché in esse deve trovare parola e articolazione ciò che nell'esperienza è dato (l'immediato), tuttavia non sono esse semplicemente un dato, cose a cui il pensare deve semplicemente fare spazio. A partire da questo anodamento, che più sopra abbiamo chiamato 'doppio vincolo', si apre forse la possibilità di pensare all'interpretazione esistenziale come a qualcosa che nel suo interno ospita una misura cui ha da corrispondere. Parlando di fedeltà alla verità e alla libertà prima ho alluso a questo tentativo di corrispondere a una misura; qualcuno potrebbe anche determinare questa misura come una qualche forma di coerenza. Certo è che aprire lo spazio a una tale misura comporta rendere pensabile l'eventualità di un'interpretazione esistenziale difettiva, smisurata – in qualche modo infedele, in qualche modo incoerente. Si riapre con ciò lo spazio per un disciplinamento, una regolamentazione delle significazioni innescate dall'interrogare della differenza sessuale?

La risposta sarebbe affermativa se e solo se non ci fosse altro modo di concepire la misura che non fosse il concepirla come una regola, cioè come una norma il rispetto o non rispetto della quale necessariamente non è discriminabile solo da chi compie l'atto che a essa è commisurato. Se c'è una regola, la sua pretesa applicazione non può essere valutabile come corretta o scorretta solo da parte di chi la realizza, «altrimenti credere di seguire la regola sarebbe la stessa cosa che seguire la regola»⁴⁴, cioè non si potrebbero distinguere le due cose e il concetto stesso di regola sarebbe inapplicabile. Ora, se ci fosse una regola che definisse quali interpretazioni esistenziali della differenza sessuale sono difettive (infedeli, incoerenti o altro ancora), allora esisterebbe lo spazio logico del giudice di quelle interpretazioni, esisterebbe cioè la possibilità che quelle interpretazioni fossero giudicate come misurate o difettive anche da qualcun altro oltre colui o colei che le ha compiute. Questa conseguenza, che, va notato, di per sé non dice che sarebbe un altro essere umano che potrebbe occupare il posto del giudice, cade se si mostra che quella misura interna non ha la natura di una regola e dunque se si elabora un'idea di normatività o di ordine diversa da quella che si realizza nelle regole. È possibile questo? Solo la regola pone un limite all'arbitrio, pone un limite alla capacità inventiva impedendole di farsi arbitrio?

Visto che il quadro tracciato consente e anzi invita a formularle, non volevo che queste domande restassero non formulate, sebbene ora non possa far altro che formularle. Il quadro che consente di formularle è quello che pone la differenza sessuale come un significante, come una questione che, da un lato, chiede significazioni che la elaborino e, dall'altro, non è indifferente alle altre elaborazioni che riguardano il resto che si fa incontro nell'esperienza, ma anzi rende legittimo chiedere come queste altre elaborazioni stiano in rapporto con quella prima, l'elaborazione del proprio essere donna o uomo ('Che cosa c'entra il mio esser donna con il mio comportarmi così e così in questa tal circostanza? Dove l'ho messo?', 'In che rapporto sta l'atteggiamento che assumo in quel tipo di situazioni con il mio essere uomo? Quanto pe-

⁴⁴ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche* (1953), tr. it. di R. Piovesan - M. Trinchero, Einaudi, Torino 1995, p. 109 (§202).

sano in esso le aspettative connesse all'essere uomo che ho fatto mie nell'interpretare esistenzialmente il mio esser uomo?')⁴⁵.

È nell'essere un inaggirabile propulsore di significazioni che ho posto la radice della fundamentalità che appartiene alla differenza sessuale rispetto alle altre determinazioni che ci caratterizzano. Questo significa che la differenza sessuale, l'essere donne, l'essere uomini, è fondamentale in quanto è *generativa*, ma è generativa, prima di tutto, in quanto è generativa di pensieri, cioè di parole e di comportamenti – ad *esempio*, quelle parole e quei comportamenti attraverso cui si risponde alla nascita di un figlio o di una figlia e la si rende così un effettivo 'venire al mondo'.

7. La differenza sessuale e la singolarità

Nella misura in cui l'interrogare della differenza sessuale è inaggirabile, allora nessuno può sfuggire a esso: riguarda ciascuno e ciascuna. È un interrogare che tocca ciascuno e ciascuna nella sua singolarità in quanto è nella sua propria singolarità che ciascuno e ciascuna ha da interpretare esistenzialmente il suo essere uomo o donna, nella sua vita in generale e in ogni data situazione. Quanto appena rilevato in maniera formale e dunque nella sua validità generale, sulla connessione che dalla questione della differenza sessuale porta alla singolarità della risposta e dunque al tema stesso della singolarità, richiede per lo meno due glosse per essere compreso adeguatamente.

La *prima glossa* intende bloccare una lettura neutralistica del rilievo precedente, una lettura che prefigurasse il campo come costituito, da un lato, dalla molteplicità delle singolarità e, dall'altro, dal monolite concettuale denominato 'differenza sessuale'. In realtà, 'differenza sessuale' è un nome di comodo per indicare sia la differenza femminile, sia la differenza maschile, o meglio, l'esser donna in un mondo di donne e uomini e l'esser uomo in un

⁴⁵ Wanda Tommasi lavora su una domanda simile alla prima citata applicandola al suo dedicarsi alla filosofia e al dedicarsi alla filosofia da parte di altre donne nel saggio: W. Tommasi, *La tentazione del neutro*, in Diotima (a cura di), *Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano 1987, pp. 81-103; cit. pp. 85-87. Per quanto riguarda l'assunzione maschile dell'ultima domanda citata, si veda ancora: Seidler, *Riscoprire la mascolinità: sessualità, ragione, linguaggio*.

mondo di donne e uomini – quest’ultima formulazione ostacola l’insorgere dell’altro errore, quello di intendere la differenza maschile e la differenza femminile come due monoliti teorici del tutto isolati. La molteplicità di singolarità è dunque una molteplicità di donne e uomini, ciascuna e ciascuno interrogato immediatamente dalla sua differenza sessuale e, attraverso di essa, da quella degli altri e delle altre.

In questo quadro più preciso diventa finalmente possibile porre due domande essenziali: la prima chiede se la differenza maschile interroghi gli uomini come la differenza femminile interroga le donne o se non esista invece un’asimmetria tra le due differenze. In questo secondo caso, l’interrogazione non sarebbe solo contenutisticamente diversa, ma formalmente identica, bensì sarebbe, almeno in parte, anche formalmente differente. Nel saggio presente, ho descritto quel tratto in cui, comunque, le due interrogazioni sarebbero formalmente identiche, ma non intendo escludere che quel tratto non sia il tutto della loro struttura formale e che dunque le due interrogazioni abbiano anche qualcosa della loro forma che le differenzia. Se, ad esempio, emergesse la centralità del rapporto alla propria madre nella formazione tanto delle donne, quanto degli uomini, si troverebbe qui il fondamento di un’asimmetria: quella formulabile come ‘essere o non essere dello stesso sesso della madre’⁴⁶. In un caso, l’interrogare della propria differenza si solleverebbe dal e articolerebbe nel rapporto con una singolarità dello stesso sesso, nell’altro in un rapporto con una singolarità dell’altro sesso: avremmo a che fare con un articolarsi dell’interrogazione, formalmente differente⁴⁷.

La seconda domanda che diventa formulabile nel quadro trac-

⁴⁶ Sebbene il presente capitolo lasci semplicemente aperto lo spazio all’ipotesi appena prospettata e non l’affermi come tesi, è opportuno osservare che non è formulabile un’ipotesi alternativa centrata sul padre. Ciò non solo e tanto perché la funzione materna sia più importante della funzione paterna, quanto piuttosto perché la funzione materna è legata al sesso femminile (ad esempio per la gravidanza e l’allattamento) più di quanto la funzione simbolica paterna, sia essa definita come la posizione di colui che dà la legge al desiderio o come la posizione di colui che semplicemente collabora con la madre nel prendersi cura del figlio o della figlia, sia legata al sesso maschile. Quanto poi al padre biologico, che, ovviamente, non può che essere un uomo, costui può essere qualcuno il cui rapporto col figlio o la figlia si riduce all’aver dato il seme.

⁴⁷ Sebbene non formulata in questi esatti termini, mi pare che l’ipotesi appena prospettata corrisponda a una delle tesi centrali del libro di L. Muraro, *L’ordine simbolico della madre*.

ciato all'inizio di questa prima glossa è questa: se la differenza sessuale, articolandosi in differenza femminile e differenza maschile (simmetriche o meno che siano tra loro), interroga le singolarità e dunque è esistenzialmente interpretata da ciascuna, che natura ha un discorso astratto sull'esser donna o uno altrettanto astratto sull'esser uomo? Chi afferma che la questione della differenza sessuale si gioca nella singolarità dell'interpretazione esistenziale, può poi avanzare tesi generali sull'essere uomo o l'essere donna?

Evidentemente, degli uomini si può per lo meno dire che sono coloro che, per il loro corpo, sono innanzitutto interrogati dalla differenza maschile e delle donne si può per lo meno dire che sono coloro che, per il loro corpo, sono innanzitutto interrogate dalla differenza femminile; gli uni sono coloro che interrogano il loro desiderio essendo interrogati innanzitutto dal loro esser uomini, le altre sono coloro che interrogano il loro desiderio essendo interrogate innanzitutto dal loro esser donne. Questa determinazione generalissima e formale (e, in *questo senso*, astratta) consegue dal discorso fatto fino a ora, non possiamo trattenerla: essa può esser complicata dall'introduzione dell'asimmetria ipotizzata poco fa, ma, in qualche modo, resta valida. Ebbene, tale determinazione formale è perfettamente compatibile con il riconoscimento della molteplicità di modi di interpretare il proprio esser donna da parte delle donne e il proprio esser uomo da parte degli uomini; anzi, porre quella determinazione non solo è compatibile con quel riconoscimento, ma è la condizione di possibilità di esso giacché, con quella determinazione, viene aperto il campo alla potenziale e reale molteplicità delle interpretazioni esistenziali offerte in risposta all'interrogare della differenza.

Si noti: la molteplicità delle interpretazioni dell'esser donna offerte dalle donne e la molteplicità delle interpretazioni dell'esser uomo date dagli uomini potranno essere raggruppate in tipi e si potranno far emergere delle comunanze: molte donne agiscono il loro esser donne così e così, per lo più gli uomini praticano ed elaborano la differenza maschile in questo o quest'altro modo ecc. Tutto ciò non è impossibile, anzi, il quadro tracciato rende concepibile il produrre siffatte ricerche e l'ottenere risultati consimili, ma, in più, evita che tutto questo sia inteso come la scoperta dei tratti che 'definiscono' l'esser uomo o l'esser donna. Nel quadro tracciato, ciò che di singolare ha la risposta di ciascuno e ciascuna non è pensato come qualcosa che si aggiunge,

dall'esterno, all'essere uomo o donna, a sua volta pensato come una determinazione fissa e dal contenuto definito: invece, la singolarità della risposta di ciascuno e ciascuna articola e singolarizza il suo esser uomo o donna⁴⁸. Con la terminologia della tradizione aristotelico-tomistica, potremmo dire che i predicati 'esser uomo' e 'esser donna' non si attribuiscono univocamente, come predicati di genere, bensì analogicamente, nel rispetto della singolarità dell'interpretazione esistenziale che a essi è offerta da ciascuno o ciascuna⁴⁹.

La *seconda glossa* da apporre alla sottolineatura del movimen-

⁴⁸ Il punto qui è insomma mostrare che pensando la differenza sessuale come un significante si lascia aperta la possibilità, che da un punto di vista teoretico è giustamente *subordinata*, di compiere, sulla base di ricerche empiriche, delle generalizzazioni (del tipo: «Per lo più gli uomini...», «Più per donne che per uomini irrinunciabile è...» ecc.), ma si evita di cadere nell'essentialismo di genere. Proprio difendendosi dall'accusa di produrre una concezione essentialista dell'esser donna, accusa di sapore postmoderno, Luisa Muraro compie alcune osservazioni sul significato della parola 'donna' che meritano di essere lette perché aiutano a comprendere che cosa sia o possa essere l'interpretazione esistenziale della propria differenza sessuale: «Il problema del significato di questa parola esiste, lo riconosco, ma noi (intendo: noi che siamo d'accordo sulla possibilità di un senso libero della differenza sessuale) lo affrontiamo praticamente; per noi l'essentialismo non è un errore, non è un peccato, ma una sfida e una lotta. [...] Nel senso di lottare contro la fissazione ad una determinata idea, contro la subordinazione a un modo di pensare, contro l'idealizzazione di una risposta, per quanto buona. In positivo si tratta di lottare perché ogni singola, dal concreto della sua esistenza, trovi le forze materiali e simboliche per significare quello che lei è, e comunicare quello che le capita di vivere o di desiderare, con parole che sente fedeli. Parole che si sente autorizzata a sostenere (e, in caso, a cambiare) sia che parli con sua madre, con la sua prof., con le donne del suo gruppo, con il suo fidanzato, con la sua o il suo capo... insomma, lì dove il suo desiderio e le necessità della vita l'hanno messa. Dando così un senso nuovo e libero alla differenza di essere donna» (L. Muraro, *Le donne pensano*, «Via Dogana», 61, Libertà senza emancipazione [2002], pp. 11-12; cit. p. 11).

⁴⁹ L'idea di concepire come analogico sia il predicarsi di 'esser donna', sia il predicarsi di 'esser uomo' – e non, si badi, il predicarsi, interamente astratto, di 'avere una differenza sessuale', la devo a Luisa Muraro che ha scritto: «Le differenze tra le donne sbarrano la strada a chi, in passato come oggi, fa appello alla natura femminile come ad una possibile spiegazione dei comportamenti e delle vicende deteriori riferibili a donne, confinando il meglio nell'eccezionalità. [...] Nel linguaggio del cosiddetto femminismo della differenza, diciamo che sì, si può parlare della differenza femminile come tale ed evitare, al tempo stesso, l'insorgere di un significato non libero di essa [cioè non liberamente interpretato, ma fissato dall'esterno, da fuori del luogo dell'elaborazione esperienziale di ciascuna, *ndc*], alla condizione che di essa si parli come di un significante, e delle donne al plurale o al singolare indeterminato, una donna, alcune donne, le donne, facendo sempre posto alle differenze tra loro. Mi chiedo se non sarebbe qui di aiuto la vecchia nozione di *analogia entis*» (Muraro, *Intervento all'interno del forum: 'Quale futuro per il pensiero femminile?'*, p. 218).

to concettuale che dalla differenza sessuale porta alla singolarità complessifica la prima secondo una meccanica che abbiamo già visto operare più volte nelle pagine precedenti: se la prima glossa forniva chiarimenti e delucidazioni sulla struttura eidetica del rinvio alla singolarità da parte della differenza sessuale, la seconda considera quella struttura a partire dalla situazione storica in cui oggi ci troviamo. Quest'ordinamento delle glosse non è l'unico possibile, né quello che rispecchia il movimento naturale dell'esperienza: è infatti nella sua configurazione storica che noi incontriamo la struttura ed è grazie a una certa configurazione storica che qualcosa di strutturale si fa incontrare in modo pregnante.

Ebbene, la singolarità delle risposte alla questione della differenza sessuale è un elemento strutturale che solo oggi, o oggi più di un tempo, diventa davvero visibile. È chiaro che le singolarità restano tali anche qualora offrano risposte stereotipate o perfettamente inquadrare nei reticoli predisposti dall'*ethos* dominante: due risposte assimilabili in quanto entrambe applicano mediazioni già a disposizione, o praticano ruoli definiti, restano pur sempre le risposte di due singolarità. Questo prova la validità di quanto osservato nella prima glossa e, insieme, mette in guardia dal credere che 'risposta singolare' significhi sempre 'risposta creativa e capace di introdurre qualcosa di nuovo, capace di rivelare spazi di possibilità dimenticati'. Una risposta singolare è, in quanto tale, una risposta che *potrebbe* essere creativa, ma non una che lo è necessariamente. D'altro canto, la singolarità della risposta diviene particolarmente evidente quando la risposta singolare è una risposta creativa. Ebbene, le risposte creative, singolarmente creative, sono ciò che oggi accade più spesso. O meglio, sono ciò a cui il presente chiama più di quanto non facesse il passato. La ragione l'abbiamo già indicata: il sistema delle risposte già a disposizione che si trattava solo di assumere e applicare è andato in crisi. Per quanto forte sia la tentazione di rinunciare al compito di far vivere una propria singolarità creativa, per ottenere in cambio il di più di sicurezza garantito dai modelli dati di interpretazione esistenziale e dalle identità immaginarie loro connesse, comunque oggi questa via non è praticabile come lo era in passato: la sua crisi è anch'essa un dato d'esperienza.

L'attuale crisi di un ordine più o meno unitario di possibili risposte alla questione della differenza innesca un moltiplicarsi di tali risposte: gli uomini e le donne si trovano così a esercitare più

libertà, per lo meno nella scelta tra le molteplici possibilità, se non nell'invenzione di una propria traiettoria a partire dall'elaborazione della propria situazione (incluso in essa non soltanto i dati evanescenti, ma anche ciò che caratterizza più profondamente). Questo significa che, nella circostanza attuale, la differenza sessuale, da un lato, rivela in maniera pregnante il suo essere un significante, dall'altro lo è in maniera più piena nella misura in cui l'attività di pensiero e di significazione che strutturalmente chiede ai singoli e alle singole non è innanzitutto presa in carico da una generica e anonima creatività sociale, ma da quella creatività sociale che è la stessa creatività della molteplicità degli uomini e delle donne.

Considerare la configurazione della circostanza storica attuale, comunque, consente di arricchire il discorso esposto nella prima glossa anche sotto altri rispetti: l'asimmetria nell'interrogazione della differenza femminile e della differenza maschile, che, nella delucidazione della struttura, abbiamo citato solo come un'ipotesi da verificare, è pienamente affermabile come un dato della circostanza presente. Che la sfida di inventare nuove mediazioni attraverso cui vivere la propria differenza sessuale nei contesti più diversi senza rinnegarla sia una sfida raccolta (e vinta) molto più spesso da donne che da uomini è un fatto attestato dalla sociologia, ma attestabile anche da parte di chiunque⁵⁰.

Infine, l'attenzione alle condizioni storiche che oggi favoriscono e rendono più probabile l'accadere di interpretazioni esistenziali della propria differenza sessuale creative e dunque singolari in un senso non solo formale-strutturale ci consente, se non di affrontare, per lo meno di porre un problema fondamentale che non va taciuto e cioè quello che si chiede se non sia possibile dire nulla sul piano della struttura a proposito delle condizioni di possibilità delle interpretazioni singolarmente creative. Insomma, vi sono o no specifiche condizioni che necessariamente caratterizzano le situazioni in cui accadono interpretazioni creative dell'esser donne o dell'esser uomini? Questa domanda, che pure lasceremo aperta, è importante in quanto invita a indagare il nesso tra

⁵⁰ In proposito, l'esempio paradigmatico è A. Touraine, *Il mondo è delle donne* (2006), tr. it. di M. Fiorini, Il Saggiatore, Milano 2009. Con particolare riferimento al contesto del lavoro, si veda pure: S. Bologna, *Ceti medi senza futuro? Scritti, appunti sul lavoro e altro*, DeriveApprodi, Roma 2007.

singularità/creatività e relazioni interpersonali. Un'interpretazione esistenziale creativa della propria differenza sessuale è, per lo meno, una che non si limita ad applicare un'elaborazione di quella differenza già messa a disposizione, o addirittura posta come destinazione, dalla cultura dominante: ebbene, si tratta ora di capire se l'invenzione (sia nel senso di ritrovamento, sia nel senso di creazione) di un'elaborazione nuova e giusta sia o no qualcosa che non può non accadere all'interno di una relazione e, nel caso, in quale tipo di relazione: si tratta di una relazione quale che sia, oppure ha da essere una relazione di reciproco riconoscimento, in cui ciascuno o ciascuna porta e può portare nello scambio tutto ciò che è (la sua unicità), oppure, ancora, si tratta di una forma specifica di reciproco riconoscimento in cui è messa in gioco un'attribuzione di autorità o un affidamento? E, infine, questa relazione come è tagliata dalla differenza sessuale, è forse necessario che l'altra singularità sia dello stesso sesso perché dalla relazione possa nascere un senso libero della propria differenza sessuale? Oppure è necessario che l'altra singularità sia dell'altro sesso? Oppure, ancora, dipende dalle circostanze storiche, per cui, dato il dominio patriarcale, alle donne è stato necessario trovare nelle relazioni tra loro la possibilità di un senso libero del loro esser donne, a partire da cui incontrare ora anche gli uomini, mentre gli uomini si trovano oggi a non poter rimandare un confronto tra loro, ma in uno scenario in cui non è pensabile non cercare nuove forme di relazionalità con le donne?⁵¹

⁵¹ C'è un livello di comprensione di quanto appena affermato che è legittimo e appropriato e che rivela immediatamente la verità della tesi: in una situazione in cui le elaborazioni e gli strumenti simbolici a disposizione erano viziati dal dominio maschile, è evidente che le donne non potessero che cercare nuove parole e la loro propria voce allontanandosi dai luoghi dove troppo forte era l'abitudine a prestarsi alle parole e alle modalità di pensiero e di relazione altrui; l'evidenza dell'opportunità di questa mossa, ovviamente, non cancella la sua dirompente novità e il coraggio di quelle che l'hanno compiuta. Davanti a quella situazione e al processo di dissoluzione in cui essa sta rapidamente consumandosi, la posizione maschile è, altrettanto evidentemente, *diverente*: semplificando solo un poco, potremmo dire che qui non si tratta di trovare parole che siano finalmente le proprie, ma di trovarne di nuove non vizzate dall'esercizio di un dominio; oppure, si tratta anche qui di trovare la propria voce, ma non in quanto voce finalmente non dominata, ma in quanto voce finalmente non esercitante un dominio (e dunque assoggettata sì dal meccanismo del dominio, si veda in proposito la nota 20, ma in quanto occupante in esso la posizione del *dominus*). Ora, data questa posizione differente rispetto a quella femminile, è chiaro che il primo compito simbolico per gli uomini, compreso ovviamente il sottoscritto, è di ascoltare la voce femminile anche per trovare in essa, nel suo essere *di donna*, la

Abbiamo tratteggiato il movimento teorico che da un'indagine sulla differenza sessuale porta a tematizzare la questione della singolarità. Vale anche il movimento contrario: non c'è, infatti, singolarizzazione che non attraversi apertamente quell'inaggrabile che è la differenza sessuale⁵².

La parola 'singolarità' è virtuosamente ambigua e questo va tenuto presente. Da una parte essa indica sì l'individuo, un uomo, una donna, lo fa, però, invitando ad attivare la riflessione affinché l'intero paradigma teorico connesso al concetto di indi-

misura attraverso cui scoprire il loro, il nostro, essere una parte, il fatto che la nostra voce di uomini sia la voce di una parte. Mi pare comunque irrimandabile anche un secondo compito per gli uomini, opposto ma simmetrico al compito femminile, dalla maggior parte delle donne già assunto, di giocare anche nella relazione con gli uomini la creatività e la forza guadagnate nelle e grazie alle relazioni tra donne (proprie o altrui): mi riferisco all'attivazione di confronti e scambi tra uomini, che, però, non siano informati da vecchie modalità relazionali (la combutta antifemminile, la competizione fallica, lo scambio sedicente neutrale alla differenza sessuale), ma in cui vi sia traccia di un *lavoro etico sulla differenza sessuale a partire da una presa in carico della propria differenza maschile*. Su questi temi, si veda: Ciccone, *Essere maschi. Tra potere e libertà*; V.J. Seidler (ed.), *Men, Sex and Relationships: Writings from Achilles Heel*, Routledge, London 1992; V.J. Seidler, *Transforming Masculinities: Men, Cultures, Bodies, Power, Sex and Love*, Routledge, London 2005.

⁵² Prima ancora di chiarire più dettagliatamente il secondo, conviene precisare che questi due movimenti o passaggi dalla differenza sessuale alla singolarità e dalla singolarità alla differenza sessuale non vanno concepiti come una doppia implicazione tra il concetto di differenza sessuale e il concetto di singolarità. Da un punto di vista logico, potremmo dire che la valorizzazione (cioè l'interpretazione consapevole e attiva) della propria differenza sessuale è una condizione necessaria dell'accadere di un processo di singolarizzazione; una condizione necessaria, ma non sufficiente, sebbene sia altrettanto vero, come abbiamo appena mostrato, che quella valorizzazione invita e fiorisce pienamente in tale singolarizzazione. Che la differenza sessuale sia condizione necessaria della singolarizzazione è una tesi che sembra possibile attribuire anche a Luisa Muraro e che comunque risulta illuminata da quelle sue pagine in cui rielabora filosoficamente la sua esperienza del rapporto tra l'essere donna, che è suo, ma non solo suo, e l'essere colei che, unica, risponde al nome di Luisa Muraro: cfr. L. Muraro, *Partire da sé e non farsi trovare...* in Diotima, *La sapienza di partire da sé*, Liguori, Napoli 1996, pp. 5-21; cit. pp. 8-9. La tesi per cui anche una riappropriazione attiva della propria differenza sessuale non è ancora una garanzia sufficiente del divenire singolare di ciascuna (e, pur nella non simmetria, vorrei aggiungere: di ciascuno) è avanzata da Paola Melchiori in un testo che è una partecipata riflessione critica su alcune elaborazioni teoriche e pratiche del femminismo; scrive in proposito: «Tutto questo ci dice che la nascita di un genere, la scoperta di sé come appartenente ad un genere avente diritto ad un'esistenza autonoma non è, per una donna, anche nascita di sé come individuo, come soggetto singolo, autonomo e capace di relazione insieme. Anche se quella nascita di genere fonda ed è premessa di questa. Ci dice che il percorso tra quella e questa è lungo, tortuoso e doloroso» (Melchiori, *Crinali. Le zone oscure del femminismo*, p. 39).

viduo (si pensi all'opposizione individuo-società, all'intendimento della stessa relazionalità come una possibilità esterna alla costituzione degli individui ecc.) non sia ricevuto passivamente. Facendo leva su questa accezione, abbiamo detto che la differenza sessuale è una questione che strutturalmente tocca le singolarità, cioè che ciascuno e ciascuna ha da offrire la sua propria risposta a essa. D'altra parte, però, 'singolarità' indica anche qualcuno o qualcuna che è attraversato/a da un processo di singolarizzazione, un processo cioè che lo o la disloca, gli o le rivela di essere più di quel che credeva (nel pensiero e nel comportamento), dunque un processo che lo o la apre a nuove possibilità di vita (di pensiero e di azione). Il processo di singolarizzazione non è un movimento che oggettivamente apre delle possibilità pratiche lasciando, però, inevasa la questione se gli uomini e le donne abbiano o no preso coscienza di queste possibilità riconoscendole come possibilità loro proprie: se si ha processo di singolarizzazione, chi da esso è attraversato si trova rilanciato o rilanciata sulle nuove possibilità. In questa seconda accezione, la singolarità è creativa o comunque capace di dare avvio a qualcosa di realmente nuovo, qualcosa cioè di non sottoposto al regime della ripetizione; ad esempio, instaurare una relazione libera dai tratti che si ripetevano nelle relazioni precedenti in cui si era coinvolti, pensare, dire o scrivere qualcosa che non ha più i caratteri del dazio pagato alla propria interiore dinamica immaginaria affinché mantenga la sua omeostasi, compiere un atto capace davvero di riconfigurare la situazione interpersonale che lo accoglie affinché in essa circoli felicità e libertà e non solo le insegne del dominio e della subordinazione.

Ora, affinché il processo di singolarizzazione si mantenga, cioè non si riduca all'evento di rottura o di dislocazione, ma dia luogo a un concatenamento, ad esempio, affinché l'incontro desituante si faccia rapporto e legame, deve entrare in gioco l'interrogazione del proprio desiderio: questa interrogazione, infatti, sempre distrae il desiderio dalla dinamica ripetitiva che tende a catturarlo e in cui esso tende a lasciarsi catturare. Senza questa separazione, l'evento di rottura sarebbe subito riassorbito. Ebbene, questa interrogazione del desiderio, non è l'interrogazione di un desiderio qualunque, bensì la presa in carico, da parte di ciascuna o ciascuno, del proprio desiderio in ciò che esso ha di irriducibile alle attese e alle anticipazioni sociali a proposito di ciò che dovrebbe attrarlo. E poiché queste anticipazioni sono anche interioriz-

zate, l'interrogazione di quel desiderio è per ciascuno o ciascuna sia l'interrogazione di quello che lui stesso o lei stessa desidera, sia l'interrogazione di qualcosa la cui voce è irriducibile alle voci interiorizzate con cui ciascuno o ciascuna spesso confonde la sua propria singolare voce: in questo senso l'interrogazione è difficile, non perché si interroga un altro, bensì perché, pur interrogando se stessi o se stesse, lo si fa a partire da quel posto dell'altro in cui spesso ci si perde⁵³.

Il passaggio da tutto questo, il tema della singolarizzazione, alla questione della differenza sessuale si regge sul nesso che esiste tra il proprio singolare desiderio e la differenza sessuale da cui si è interrogati e interrogate. Il proprio singolare desiderio è il desiderio di qualcuno o qualcuna che è inaggirabilmente interrogato dal suo essere uomo o donna: per questo, non è possibile interrogare quel desiderio senza scavare fino al punto in cui lavora su di esso la differenza sessuale, il punto in cui pesa su di esso l'interpretazione esistenziale della propria differenza sessuale e del proprio corpo sessuato, o meglio, il punto in cui quell'interpre-

⁵³ Jacques Lacan ha, in proposito, coniato una formula divenuta famosa: «Il desiderio dell'uomo [*scil.* dell'essere umano] è il desiderio dell'Altro»; essa significa certamente che l'*oggetto* del desiderio umano è l'altro e, più profondamente, l'esser desiderati (riconosciuti, amati ecc.) dall'altro, ma significa anche che, in qualche modo, nel luogo del proprio desiderio c'è un desiderio che ha un altro come *soggetto*. La ragione di ciò è che il desiderio umano ha da articolarsi nel linguaggio, che non è semplicemente una somma di strumenti comunicativi neutri e innocenti, ma è l'ordine simbolico; il desiderio deve esser formulato e interpretato in un luogo che non è a disposizione del soggetto che compie l'interpretazione e la formulazione (in questo senso, è il luogo dell'Altro). È, insomma, nella struttura stessa del nostro desiderio il fatto che il suo discorso sia continuamente occupato dalle parole dell'Altro (dette dall'altro o attese dall'altro) e che dunque sia per noi sempre un compito aperto quello di distinguere il nostro irriducibile desiderio da quanto altri desiderano in noi: «Accettare pienamente questa incoerenza del nostro desiderio, accettare pienamente che sia il desiderio stesso a sabotare la propria liberazione è l'amara lezione di Lacan» (S. Žižek, *Leggere Lacan. Guida perversa al vivere contemporaneo* [2006], tr. it. di M. Nijhuis, Bollati Boringhieri, Torino 2009, p. 60). In questo testo, si vedano pure le pp. 61-66 dove Žižek evidenzia un ulteriore importante significato della formula lacaniana: il desiderio di ciascuno o ciascuna è per lui o lei stessa oscuro e da interpretare come lo è il desiderio di un altro. La formula lacaniana si trova, ad esempio, in: J. Lacan, *Scritti* (1966), tr. it. di G. Contri, Einaudi, Torino 1974, 2002², p. 624 (in *La direzione della cura e i principi del suo potere* – 1958) e p. 817 (in *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano* – 1960). Su queste tematiche, si veda anche: J. Lacan, *Il seminario. Libro VIII. Il transfert. 1960-1961* (2001), tr. it. di A.D. Ciaccia, Einaudi, Torino 2008. Inoltre: C. Dumoulié, *Il desiderio. Storia e analisi di un concetto* (1999), tr. it. di S. Arecco, Einaudi, Torino 2002; M. Fornaro, *Il desiderio dal punto di vista psicoanalitico*, in C. Ciancio, *Metafisica del desiderio*, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 53-76.

tazione stessa si articola in rapporto al desiderio. Stiamo parlando del luogo in cui il proprio desiderio si connette e si annoda al rapporto di ciascuno o ciascuna col genitore del suo stesso sesso e poi con gli altri o le altre di quel sesso e al rapporto di ciascuno o ciascuna col genitore dell'altro sesso e poi con quelli o quelle che condividono quell'altro sesso. Si possono mettere in discussione i modi in cui la psicoanalisi, o meglio, le varie scuole psicoanalitiche hanno elaborato ed elaborano tale connessione, ma, oggi, è davvero difficile disconoscere questa connessione in quanto tale.

Il fatto è che oggi è davvero difficile disconoscere l'inaggrabilità della questione della differenza sessuale.



PAOLA FRANCESCONI

Femminile e maschile di fronte alla domanda d'essere

L'impossibilità di definire il femminile riguarda non solo la sessualità femminile, ma, più ampiamente, è una questione per il sapere.

L'universo del simbolico, in cui il sapere si costituisce tramite l'uso dei significanti, dei termini linguistici atti a definire un qualche cosa, non è completo, non ha le risorse per poter nominare tutto. È in questo senso che Jacques Lacan parla di Altro simbolico barrato, afflitto da una mancanza, da un'insufficienza di designazione, da un limite della nominazione. Il sapere incontra sempre un limite quando tenta di circoscrivere, di cogliere, l'essere del soggetto, indipendentemente dal sesso. Il soggetto umano manca di essere, manca di un'identità fondata ontologicamente, è per questa ragione che si identifica. Proprio perché non ha già un'identità fondata su un'ontologia, ha la spinta a identificarsi, è un movimento, il suo, che parte da un non essere: dal momento che non si è, ci si identifica.

Potremmo dunque dire che ogni essere parlante, per il fatto di parlare, di usare il significante per esistere, esistere in quello che dice, in quello di cui si serve per essere nel linguaggio, è, radicalmente, mancante di essere. Lacan parla, in questo senso, di mancanza a essere del parlante: tra la parola e l'essere c'è uno iato insanabile. La divergenza tra identificazione e identità che affligge ogni essere parlante come tale, la ritroviamo nella questione della femminilità: è questo, contrariamente a quanto possa sembrare, uno degli aspetti più concreti del matema lacaniano che mette la barra su La Donna e che egli ha articolato come «La Donna non esiste». Per il fatto di parlare, ogni essere umano deve rinunciare a un'identità che la sua parola respinge continuamente nella divisione tra ciò cui si identifica e il buco della struttura, A barrato, che corrisponde alla sua mancanza a essere.

L'uomo riesce più facilmente a ingannare la sua mancanza a

essere attingendo ai *semblants*¹ che il simbolico propone a ogni soggetto, quale che sia il corpo che egli abita, maschile o femminile, *semblants* costruiti, per lui, attorno alla causa fallica. Infatti, quando Lacan elabora il fallo come significante e significazione, come veicolo del senso, l'universo fallicamente ordinato non è quello della supremazia dell'organo, ma della supremazia della significazione, nel senso di vettore del discorso: il fallo non è solo l'organo, ma è tutto un discorso, orientato, di valori, stili, che la posizione maschile trova più agio a fare propri, e che comprendono quello che il discorso corrente veicola di senso comune, come insegne del potere, come tutto ciò che possa definire il soggetto in base a ciò che ha, a un attributo. Così la posizione maschile, e in generale la posizione dei due sessi, secondo tale ottica, diventa una posizione che si avvicina sempre più a essere colta come una logica, come posizione logica, articolata diversamente per ogni sesso².

Nei *semblants* fallici, originati dal significante e non puramente simboli dell'organo, il soggetto in posizione maschile trova dunque di che coprire la sua mancanza a essere. Mentre la posizione femminile, che, in quanto posizione logica, non è a carico delle sole donne come esseri sessuati³, comporta un rapporto del soggetto all'Altro barrato, cioè alla mancanza a essere, alla mancanza del predicato che nomina una volta per tutte l'essere del soggetto, diverso, più difficilmente saturabile dai *semblants* offerti dal discorso. Questa differenza consiste nel fatto che, nel suo caso, non si dà un modello femminile statico, ma, semmai, *ex-statico*, in continuo spostamento, mobilitazione, a causa del vuoto di riferimen-

¹ Per *semblant* intendiamo, lacanianamente, una dimensione dell'apparire che comporta sia il simbolico che l'immaginario ed è nettamente da distinguere dal reale. Potrebbe anche tradursi con 'parvenza', che, però, sottolinea troppo la falsa apparenza, o con 'sembianza', inusuale in italiano. Lascio quindi il termine in francese.

² Sulla significazione in quanto fallica vedi J. Lacan, *D'un discours qui ne serait pas du semblant. Le Séminaire livre XVIII*, Seuil, Paris 2007, p. 148: «La significazione del fallo è, in realtà, un pleonasma. Non c'è nel linguaggio altra significazione che il fallo» [traduzione mia].

³ La sessualità è il risultato dell'incorporazione di una posizione logica in un corpo, indipendentemente dal sesso anatomico. Ciò non toglie che la maggiore libertà rispetto alla castrazione del corpo femminile renda più facile alle donne 'concretamente esistenti' l'assunzione della posizione logica che le contraddistingue. Ma non c'è assunzione del proprio sesso che non passi dal consenso, dalla decisione a occuparne la posizione nel discorso. Non basta nascere uomo o donna, bisogna sceglierlo incorporandone la posizione logica, ovvero nel discorso e nel godimento.

to che l'inesistenza de La Donna comporta. La femminilità è un certo rapporto con la mancanza a essere non così facilmente saturabile da un predicato. In tal senso, si può dire che la femminilità è un'identità senza predicato.

Non si può considerare, dunque, il femminile come una cosa in sé, un'essenza che si estrae, per esempio, a partire da una donna, da alcune, da una produzione femminile. La psicoanalisi, con Lacan, dice che, a partire dalle donne, non si può estrarre La Donna, «La Donna non esiste». Questa formulazione, indubbiamente provocatoria, suscitò lo scandalo tra le femministe degli anni '70, che cercavano l'essenza del femminile in una ontologia fondante, nella madre ad esempio.

Oggi, apparentemente, la teoria del *gender* potrebbe accordarsi con questa affermazione: il sesso, secondo quanto afferma tale teoria, è solo un fatto di identificazione, è solo un fatto di cultura, non di sesso anatomico. La posizione della psicoanalisi, con Lacan, è, invece, la seguente: non c'è essenza, ontologia, femminile, ma non per questo la sessuazione è un fatto esclusivamente culturale. Non è allo stesso titolo della *gender theory* che, per Lacan, «La Donna non esiste». Non esiste La, ma esiste nondimeno un luogo, non un'essenza, ma un luogo della donna, solo che tale luogo è disabitato dal concetto, è vuoto⁴. La *gender theory* non ammette un'ontologia, ma nemmeno un luogo vuoto, che si può chiamare anche un reale, qualcosa che resta, che permane sotto la girandola possibile delle identificazioni. La dimensione culturale del genere viene confutata dalla psicoanalisi nella misura in cui la psicoanalisi si occupa anche di come un sesso accede al godimento, e non solo di come accede a un'identificazione. Dunque il concetto, il luogo della femminilità è disabitato, è una sorta di deserto di essere, a fronte, invece, dell'esistenza delle donne, che, esse sì, esistono, con le loro sofferenze, le loro soddisfazioni, le strategie che mettono in atto; le donne hanno un loro modo di confrontarsi con questo vuoto del loro stesso essere, ed è proprio in questa modalità di fare con un certo niente che risiede la quintessenza, per così dire, della posizione femminile.

Nel Seminario *Ancora* Lacan dice, appunto, tutto questo scri-

⁴ Cfr. J.-A. Miller, *Des semblants dans la relation entre les sexes*, «La Cause Freudienne», 36 *Des femmes et des semblants*, (1997), p. 7. Mi sono ispirata a questo lavoro di Jacques-Alain Miller per più di un aspetto trattato in questo mio testo.

vendo il soggetto in posizione femminile con il La barrato⁵, ovvero in posizione di dotta ignoranza su ciò che essa è in quanto donna. La donna è barrata, non esiste, non ha attributo che si presti a darne il concetto, non solo, ma nel simbolico una donna non trova un sapere che la riguardi. Essere donna non è indossare abiti femminili, non è produrre nel proprio corpo estrogeni, non è localizzare il proprio godimento nel cosiddetto punto 'G'.

È dalla posizione in cui essa non sa, che il soggetto femminile interroga A barrato, il limite del simbolico a dirla, a dire il suo essere. La femminilità è, più che una questione di definizioni, un rapporto tra due negazioni, tra il non essere La e il non sapere che incontra nell'Altro (A barrato). Anche Freud, in fondo, ha abbandonato ben presto l'idea di trovare una definizione del femminile, preferendo mettere l'accento sul divenire, più che sull'essere, cioè su un processo, come quello del divenire, che prende in conto il passaggio attraverso il non, il non essere. Così la femminilità è, si potrebbe dire, radicalmente, per Lacan, un tipo particolare di rapporto, di presa in conto vera, conclusiva, di un impossibile, della barra sull'Altro. Ma sapere questo non basta, bisogna procedere fino a trovargli comunque un significante che, non potendo essere valido universalmente, sia singolare per ciascuna. È questo il senso del rapporto femminile tra due negazioni, di cui, altrimenti, non si capirebbe lo sviluppo in termini di guadagno di sapere, in termini di un'acquisizione simbolica che lo stare tra due 'non' potrebbe comportare. Invece, il maschile trova nel simbolico tutto ciò che gli serve per essere uomo, trova, come dicevo prima, nel simbolico di che ricoprire la sua mancanza a essere. Ad esempio, il suo godimento è regolato sul più e sul meno, tumescenza/detumescenza, alternanza tipica del simbolico, della discontinuità dei fenomeni del simbolico, e inoltre è un godimento centrato sull'organo. Il godimento femminile, invece, è più diffuso, meno sottomesso alla ricaduta, alla detumescenza, sfugge alla localizzazione, alla quantificazione significativa, non è tutto nel significante. A tal proposito, Lacan introduce la nozione di 'non tutto', su cui fonda qualcosa di nuovo sulla sessualità femminile. 'Non tutto' vuol dire che l'universo femminile è non tutto circoscritto dal simbolico, e che la conseguenza di ciò è che ogni donna, una per una, deve trovarsi il proprio nome, la pro-

⁵ J. Lacan, *Il Seminario. Libro XX. Ancora. 1972-1973*, Einaudi, Torino 1983, p. 77.

pria definizione che non è già lì, prevista nel simbolico, ma va inventata. Il suo nome è sempre particolare, non è mai il nome di un universale⁶.

1. *La donna lacaniana e quella freudiana*

La donna lacaniana come non tutta nel simbolico si distingue dalla donna freudiana, che invece è tutta inscrivibile nella batteria simbolica.

Per Freud, infatti, questa mancanza femminile, questo vuoto, questo niente dell'essere era reperibile sul corpo, circoscrivibile come castrazione, come assenza di organo fallico, come *déficit* iscritto in un insieme definito. La donna freudiana è centrata sulla privazione del fallo e sulla ricerca del risarcimento, è fissata all'insoddisfazione per la perdita generata dalla privazione del fallo e cerca l'oggetto che possa colmare la sua mancanza, il bambino *in primis*. Freud descriveva alcuni atteggiamenti tipici della femminilità, ad esempio il pudore, come risposte a questa mancanza corporea, sottolineando come nel pudore la donna veli non già la presenza di qualcosa, ma la sua assenza, la mancanza dell'organo genitale, e di questo faccia un uso seduttivo, trasformando un puro *déficit* in evocazione della mancanza fatta oggetto, trasformata, paradossalmente, in attrattiva, in qualcosa, pur se immateriale. Freud, dunque, si limita a questo, alla constatazione dolorosa di un meno da parte della donna, e della spinta a rimediarsi anziché farne un uso diverso dalla sua copertura, dal suo completamento. Del resto, la clinica ci mostra come, nel campo femminile, si trovino spesso sofferenze imputabili al vissuto di inadeguatezza, di inferiorità, di ingiustizia, di lesioni di un diritto che sfiora la lesione del diritto all'esistenza...

Freud, a tutto questo, offriva una soluzione sul piano dell'avere, di un risarcimento che riparasse una mancanza ad avere, soprattutto. È anche vero che, per questa strada, Freud ha ammesso di non avere risolto il problema di che cos'è una donna, di cosa vuole una donna, interrogativo che, si è reso conto nei suoi ultimi testi sulla femminilità, rimane senza risposta. Egli si è ferma-

⁶ Questo è anche il tema intorno a cui si raccolgono i saggi contenuti nel volume: P. Francesconi (a cura di), *Una per una. Il femminile e la psicoanalisi*, Borla, Roma 2007.

to sul bordo della questione della femminilità come modo di fare, fare fronte, al vuoto, al niente.

Lacan non si oppone a quel versante dell'insoddisfazione femminile centrato sulla ricerca di un palliativo, per così dire, a ciò che viene percepito come mancante, ma ritiene che non sia tutto. Come dicevo prima, il simbolico non dà a una donna ciò che potrebbe coprire completamente la sua mancanza a essere, come fa con l'uomo. C'è qualcosa di più, che eccede la possibilità di venire coperto dal simbolico; questo qualcosa non concerne un avere supplementare, ma un modo di rapportarsi a questo niente irriducibile. L'avere non basta, così come prendere atto del non essere, dell'inesistenza de La Donna, e del non sapere del simbolico sul femminile, non basta. Bisogna trasformare il niente, trasformare il rapporto tra le due negazioni in qualcosa, fare di questa mancanza qualcosa. Trasformarlo in qualcosa non ci restituisce La Donna, ma la soluzione, l'invenzione particolare di una donna. Una donna si ingegna, a modo suo, a trovare un significante, un nome, più che una definizione propriamente detta, che comporterebbe un concetto, al suo essere femminile. Qui ci viene in aiuto Lacan (vedo difficile trovare tale soluzione senza il ricorso a quell'esperienza radicale di linguaggio che è la psicoanalisi), il quale ci propone una soluzione non dal lato dell'avere, ma dell'essere, tramite un certo uso del significante. Soluzione dal lato dell'essere vuol dire non chiudere il buco, ma lavorarci attorno, farne qualcosa, fabbricarsi un essere, essere 'una' donna, usando il niente. Poiché l'attributo che direbbe la femminilità non esiste, checché ne dica l'endocrinologia o la genetica, ogni donna trova un significante con cui circoscrive, fa bordo, con cui cerca espressione in un dire che, però, appunto, è non tutto. È un dire accompagnato da qualcosa, da una mancanza, da qualcosa che resta nell'ombra, che essa evoca e non concettualizza appieno. La mancanza del suo essere è altro da lei, le è talmente sconosciuto che la divide rispetto a se stessa. È qualcosa in lei più di lei, che la trascende.

Per capire ancora meglio quello che implica, come attività, la posizione femminile, cosa vuol dire fare con il niente, ricorrere al significante, trovare lì un po' di essere e un po' di sapere, senza che siano 'un' essere e 'un' sapere come tali, occorre prendere le distanze rispetto alla *vulgata* che vorrebbe, invece, collocare la posizione femminile dal lato della passività. Lacan dice che, nel fem-

minile, il desiderio, che è mancanza di qualcosa, subisce una trasformazione narcisistica. Il desiderio, come tensione desiderante, in presa sull'alterità, dal momento che si desidera sempre altra cosa, viene trasformato in narcisismo del desiderio⁷. Cosa vuol dire Lacan con questo? Non si riferisce a una sorta di masochismo, anch'esso attribuibile spesso, in una certa *vulgata*, anche psicoanalitica, alla donna, e nemmeno dice di una particolarità del narcisismo femminile, come lo descriveva Freud, ripiegato su se stesso, una forma di autoerotismo. No, vuol dire realizzare qualcosa tramite il non avere, tenersi nel non avere, nella fedeltà alla mancanza, è amore della mancanza *tout court*, perché questo le consente di aprirsi all'Altro, al desiderio dell'Altro. E qui cogliamo un altro aspetto fondamentale della femminilità: per il fatto di non essere, essa cerca un aggancio al desiderio dell'Altro. È questa la ragione per cui è così importante per una donna l'amore, l'amore è costituirsi in una mancanza e cercare di scavarla anche nell'Altro. Realizzarsi nel non avere, per 'essere' ciò che manca all'Altro, e legarlo a sé, trovare nell'alterità un modo per supplire al suo non essere, trovare tramite l'Altro un modo di essere. Lacan dunque, rispetto a Freud, prevede anche un fallicismo dell'essere, non intende il fallicismo esclusivamente in termini di avere: una donna, pur di 'essere' per un uomo, ad esempio, è disposta a spogliarsi di ogni avere, può spingersi molto in là nelle concessioni che fa a un uomo⁸. Non a caso, Lacan dice che un uomo può costituire per una donna una vera e propria devastazione!

Questo narcisismo della perdita, che è amore del desiderio, della mancanza *tout court* e della sua spinta trasformativa, ha, ovviamente, anche tutta una clinica e una psicopatologia come clinica della privazione; tuttavia, esso fa sì che le donne abbiano spesso un rapporto più libero dell'uomo, più disincantato, con l'avere, con i simboli dell'avere. La maggiore vicinanza che una donna ha con il niente la rende meno credulona alle insegne falliche con cui l'uomo ottura la propria mancanza di soggetto. Essa sa che so-

⁷ Cfr. J. Lacan, *Appunti direttivi per un Congresso sulla sessualità femminile*, in Id., *Scritti*, II, Einaudi, Torino 1974, p. 729. Si veda anche E. Laurent, *Posizioni femminili dell'essere*, in AA.VV., *Madre Donna*, Atti del VI Convegno del Campo freudiano in Italia (Roma, Giugno 1993), Astrolabio, Roma 1994, p. 40.

⁸ Il termine 'fallicismo' si riferisce a un godimento filtrato dalla significazione fallica, che è qualcosa di più della realizzazione simbolica *tout court*, è un godimento simbolizzato, in questo senso: realizzato nel simbolo.

no solo *semblants*, parvenze, per così dire, e non essenze. Non crede alle parate falliche, è colei che, a un uomo tutto compreso nel suo ruolo, che, per esempio, ricopre una funzione istituzionale importante, assunta da lui in tutta serietà, smonta la messa in scena, come a dirgli: «Cosa credi di essere veramente? Occupati piuttosto del tuo godimento, della tua soddisfazione particolare, che cerchi di coprire con il simbolo!». L'uomo, infatti, paga il suo avere subendo la costrizione di difenderlo, non è, il suo, narcisismo della perdita, ma dell'avere; i *semblants*, le apparenze gli servono per proteggere il suo misero avere, mentre a una donna i *semblants* servono come maschera della mancanza, che essa fa, all'occorrenza, giocare come seduzione, cui essa riesce a dare valore erotico.

2. Logica della posizione maschile e femminile

Ora, se il simbolico fosse tutto, se A, l'Altro simbolico, non fosse afflitto da una barra, da una mancanza irriducibile, che abbiamo visto più indietro consistere fondamentalmente in un *déficit* di sapere, di significante che dica l'enigma degli enigmi, la sessualità femminile, basterebbe il fallicismo dell'avere o dell'essere a contenere il godimento, per ambedue i sessi. Lacan mette in evidenza come i rapporti tra i sessi si ordinino tramite quelli che egli chiama, appunto, *semblants*, è dall'Altro simbolico che il soggetto impara come si è uomini o donne: i due sessi sono catturati dai simboli che li portano a vivere la sessualità in termini di ruoli. L'uomo, come dicevo, risponde alla mancanza a essere dimostrando ciò che ha, ostenta una sorta di superiorità sempre, peraltro, minacciata, la donna risponde alla mancanza mostrando ciò che è: questo è l'insegnamento, la ricetta che ci viene dal simbolico in fatto di relazione significante tra i sessi, di identificazione sessuata. Non a caso, Lacan mette così l'accento sulla mascherata femminile come fenomeno centrale nella femminilità, già isolato da altri autori postfreudiani. La mascherata oggi si declina in vari modi, tramite le immagini veicolate dalla cultura, offerte dalla moda, che alimentano il culto dell'apparenza (cui si sottomettono volentieri anche gli uomini...). La mascherata può essere anche quella di fare la 'castrata', l'inadeguata, di fomentare segni di debolezza, se questo consente al partner di trovare lì le condizioni del suo desiderio, ovvero se ciò è in grado di risvegliare il deside-

rio dell'altro, così importante, come abbiamo visto, per una donna. L'intenzione della mascherata non verte su ciò che è dietro il velo, ciò che si nasconde, ma sulla strategia femminile di essere amata e desiderata in sé, per l'essere, non per l'avere. Come già aveva capito Freud citando le manifestazioni del pudore femminile, più indietro da me evocato, come strategia di seduzione, di velatura che, con il velo, fa esistere ciò che sembra dissimulare.

La femminilità è, si potrebbe dire, la via tramite cui un soggetto, rassegnato alla propria mancanza, viene da essa costretto a trasformarla in tensione desiderante verso l'Altro, in spinta a implicare l'Altro nella propria questione, fosse pure come chi manca di rispondere. La mascherata è uno dei modi di implicazione del desiderio dell'Altro, quello di farsi fallo per lui. Al fondo delle varie modalità di implicazione dell'Altro troviamo questa spinta paradossale, fatta di presa d'atto di un non essere, e un non sapere, da parte dell'Altro, per farne finalmente qualcosa.

La logica della posizione femminile è, dunque, sì, implicazione dell'Altro, chiamata in causa dell'alterità, ma con qualche precauzione, per non correre il rischio di un affrontamento troppo diretto, senza mediazioni, della seconda negazione (A barrato). Il rapporto tra due negazioni richiede qualche precauzione per non far sprofondare il soggetto in un nichilismo dell'essere *tout court*, dove l'alterità radicale rischia di sommergere il soggetto, di minacciare la sua identità. Così, l'ordine simbolico, strutturato attorno alla significazione fallica, l'unica possibile, come dicevo prima citando Lacan, consente al godimento femminile di passare dai *semblants* fallici. Tali *semblants* sono la mediazione necessaria ad assicurare il contenimento del godimento all'interno di un universo definito dall'offerta di quelle soddisfazioni che nell'essere parlante suppliscono al fatto che non c'è rapporto sessuale, ovvero che non c'è complementarità dei sessi. Si tratta, come dicevo sopra, della soddisfazione che passa dal fallo, nella forma dell'averlo o dell'esserlo, che basterebbe, in teoria, se il simbolico fosse tutto, a garantire all'essere parlante una realizzazione. Freud prevedeva solo un fallicismo dell'avere e consegnava la soluzione della ricerca femminile nel campo del godimento all'avere il fallo nella forma del bambino, essere madre. Lacan prevede anche un fallicismo dell'essere. Ma il simbolico non è tutto, A è barrato, e il fallicismo dell'avere o dell'essere non contiene tutto il godimento, per ambedue i sessi. Ecco perché Lacan elabora le

posizioni maschile e femminile in rapporto non solo all'identificazione significativa, ma come organizzazioni di godimento. Così, mentre la posizione maschile abita il discorso contenendovi il proprio godimento, la posizione femminile abita il discorso producendovi la divisione tra il godimento inquadrato e contenuto dal fallo e il godimento che il fallo contiene solo parzialmente, che lo deborda.

Tale godimento eccedente l'ordine fallico, che è l'ordine del discorso, del linguaggio, rimane lì, per così dire, in giacenza, pronto a scatenarsi, non alla maniera della psicosi, come godimento fuori senso, ma in un modo che deborda il significante, supplementare e inintegrabile a esso, e dunque minaccioso per l'identità.

Se, dunque, il fallo è l'unico significante che l'inconscio ha a disposizione per simbolizzare il sesso, esso non funziona allo stesso modo da un lato e dall'altro: dal lato uomo contiene il godimento, cosicché il godimento maschile è limitato, conformato alla struttura del significante, scandito dal più e il meno, dalla discontinuità tipica del simbolico. Il godimento maschile non supera il soggetto, è organizzato in modo da non aprirlo sull'alterità, è un godimento dell'Uno. Mentre il godimento femminile non ha il supporto di una rappresentazione significativa, sia pure come *semblants*: la sua causa sfugge al soggetto perché non è fallica, ed è proprio questo debordamento, che supera il soggetto, ad aprirlo all'alterità in un modo speciale.

3. *Il godimento Altro*

Ora, questo godimento Altro, che la femminilità patisce, è documentabile clinicamente solo nell'esperienza mistica, nelle parole, nell'uso della significazione (fallica) che i mistici sono riusciti a piegare alla necessità di trovare un significante alla barra sull'Altro: loro sì hanno trovato un significante ad A barrato, strappandolo via dalla batteria fallicamente orientata dei significanti. Ma altre esperienze di godimento Altro sono silenziose, dice Lacan, la clinica del godimento Altro presenta un deserto di esperienze dette, a meno che non le si deduca dalla clinica degli eccessi femminili, in cui però il soggetto diventa Altro da sé, più che rimanere collegato all'Altro e veicolare la traccia dell'alterità nel non tutto soggettivabile del godimento. A questo proposito è interessante

andare al Lacan di *Ancora*⁹; qui egli afferma l'universalità del godimento fallico per poi chiedersi: se ce ne fosse un altro? Ebbene se ce ne fosse un altro non dovrebbe essere quello. Come intendere questa frase? Poco dopo egli dice: «Lo si rimuove, poiché non gli si addice che sia detto, non si addice al dire». Ma non esiste... Dunque, come è possibile rimuoverlo? È un godimento, come dicevo prima, che non ha una rappresentazione, però, nondimeno, la sua inesistenza a livello del linguaggio, non è senza lasciare traccia. Lo statuto paradossale, disdicevole di questo godimento Altro, che non esiste, cioè non trova rappresentazione, simbolizzazione piena nel linguaggio, è lo statuto di un godimento che non si addice, che non si addice al dire, *che segue e accompagna il godimento che si dice*, il quale invece si addice al dire, quello fallico. Tale godimento, come disdicevole al dire, può prendere i toni di un dire scandaloso, come a volte si può cogliere dalla scrittura dei mistici, oppure da quella scrittura che tenta di rendere conto di questo godimento Altro, disdicevole e sconveniente al linguaggio, spingendosi al limite del turpiloquio – si tratta della scrittura della letteratura erotica femminile, come ricordava Jacques-Alain Miller in un suo corso di alcuni anni fa.

Dunque questo godimento che accompagna il dire, lo decompone, vi fa sentire la presenza, per così dire, dell'assenza dell'Altro, della sua mancanza, è un godimento che deve, in qualche modo, rimanere silente al significante, farsi la sua ombra, incidere nel dire scavandovi l'alterità, il non tutto del senso, il rinvio ad altro, ma per fare ciò, deve rimanere supposto. Tale godimento supplementare al fallico è, in un certo senso, supposto godere nel suo fare limite al fallico, nel suo segnalare che il fallico non è tutto.

Quando tale godimento altro esce dalla supposizione, esce dall'ombra, il rischio è che sia 'troppo', che non convenga al dire ordinato, equilibrato dalla significazione fallica. Questo 'troppo', che è di struttura nel femminile, e che è preferibile faccia da supplemento al significante e non si manifesti da solo, per così dire, è ciò che rende la donna Altro sesso per se stessa, oltre che per l'uomo: è la divisione tra sé e altra da sé che inquadra la femminilità e definisce l'equilibrio instabile della propria posizione. Perché ci sia equilibrio e non debordamento nell'eccesso, nello scatena-

⁹ Cfr. Lacan, *Ancora*, p. 56.

mento di un'alterità 'esposta', potremmo dire, e non più 'supposta', occorre che la donna acconsenta a rinunciare a trovare nei *semblants* offertile dal simbolico quel supplemento di essere che coprirebbe la sua mancanza a essere radicale, così come acconsenta a rinunciare a colpire i *semblants* fallici per incarnarne altri, fuori discorso. Mi riferisco qui all'esempio delle madri folli, di Medea per cui i figli e l'uomo, decaduti radicalmente dal valore fallico che prima incarnavano per lei, vengono da lei colpiti affinché essa si realizzi, follemente, come la vera donna, quella che fa piazza pulita dei *semblants*. Il percorso della femminilità va dal non essere, nel senso di non esser qualcosa di già costituito, alla solitudine, al reperimento di un significante che non copra la barra sull'Altro, ma la trasformi in ombra di quel significante particolare. È questo l'unico modo di ovviare all'angoscia intollerabile, ben più radicale dell'angoscia di castrazione, che tale godimento Altro comporta, in quanto fuori linguaggio e dunque impossibile da soggettivare direttamente.

4. *Che cosa un sesso può insegnare all'altro, malgrado il non rapporto*

Anche la posizione maschile può trattare il buco della struttura, sia rispetto al sapere che all'essere, a condizione, però, di fare ricorso all'alterità che erode e rende alla loro inconsistenza i *semblants* fallici, dunque non prendendo appoggio esclusivamente sull'universale, sull'Uno, sul tutto. In questa particolarizzazione l'uomo, si può dire, si femminizza, si apre al non tutto, ma per lui occorre una forzatura di quell'inganno sulla mancanza a essere che il *semblant* fallico gli offre. Far deconsistere il *semblant* fallico, se è più facile dalla posizione femminile, è forse più facilitato oggi alla posizione maschile se consideriamo il posto vuoto lasciato dalla caduta degli ideali e dell'autorità paterna, che consente maggiori possibilità di iscrizione nelle offerte identificatorie attuali di questa 'alterità' supposta.

In quel laboratorio di costruzione delle formule della sessuazione che è il *Seminario XVIII*, Lacan ci dà la possibilità di capire la necessità e la modalità di articolazione della posizione maschile con l'alterità, ovvero l'articolazione con A barrato dal lato uomo. Egli infatti dice: «L'uomo è funzione fallica in quanto è ogni

uomo»¹⁰, esiste solo come universale, ogni uomo, ma, così, egli manca la particolarità: nell'uomo la funzione fallica è esaustiva, è nella linea della discendenza, della trasmissione, il *semblant* fallico è sì il predicato che definisce la posizione maschile, ma è acquisito, per così dire, per procura, da chi viene prima per chi viene dopo. La trasmissione fallica abolisce la particolarità di ciascun soggetto che la linea generazionale nomina come Henry Ford primo, secondo, Giorgio primo, Giorgio secondo... Ogni uomo esiste in quanto universale. Per la donna, dice Lacan, è il contrario, non c'è 'ogni' donna, ma 'una' donna. Tale negazione non rileva, come egli dice, dall'abolizione della funzione fallica, la funzione fallica è inscritta dal lato donna, ma non del tutto per ogni donna, ovvero c'è da aspettarsi che un elemento sfugga, ma quale, e in che misura, non è inscrivibile: altro modo per dire che non c'è l'eccezione, nessuna sfugge alla legge fallica, ma ognuna ne sfugge un po', in tal senso ognuna è un'eccezione. Dunque, dal lato donna, l'inesistenza non è della funzione fallica, ma dell'essere universale: è inesistente l'attributo che direbbe la femminilità. La femminilità, come dicevo più indietro, non è un attributo, ma è il significante che una donna trova, senza mutuarlo dall'Altro, dalla madre, da un uomo che le dica: «Tu sei la mia donna». È il significante che trova per non essere inghiottita dal buco dell'alterità senza nome di A barrato, è il suo significante, il nome, particolare di A barrato.

Mentre l'universo tutto fallico, ascrivibile alla posizione logica maschile, protegge la posizione femminile dall'affrontamento diretto, come dicevo prima, di una negazione con l'altra, del non essere con il non sapere, fornendole la mediazione necessaria, il *semblant* di essere e di sapere necessario per far passare al filtro del simbolico un reale intrattabile, così il registro femminile, con il non tutto che veicola, consente alla posizione maschile l'accesso a un al di là dell'impostura in cui tende a fissarla la modalità universale di trasmissione fallica, che non dice nulla sull'uso particolare che ciascun uomo può farne. Questo uso particolare Lacan lo preciserà ulteriormente alla fine del suo insegnamento quando dirà, per esempio, che l'accesso alla posizione paterna per ogni uomo non è più dato dalla soggettivazione del fallo simbolico, transgenerazionale, cioè dal suo essere falloforo e dal trasmettere que-

¹⁰ Lacan, *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, p. 142 (traduzione mia).

sta proprietà ai figli, ma dalla particolarizzazione del suo desiderio verso 'una donna', dal modo in cui egli fa di una donna la causa del suo desiderio. In ciò vediamo un modo di far deconsistere l'eshaustività della trasmissione fallica, che darebbe all'individuo il nome dell'insieme, per far accedere un uomo alla funzione fallica in un modo «che sia degno di rispetto»¹¹, ovvero non marcato dall'impostura, ma definito dal desiderio per una donna.

¹¹ J. Lacan, *Le séminaire, livre XXII. R.S.I (1974-1975)*, inedito, lez. 21.01.1975 (traduzione mia).

PAOLO GOMARASCA

Il sesso è naturale? Butler con Lacan

1. *Con Beauvoir*

«Abbiamo giudicato Beauvoir duramente»¹. Così la pensa Spivak, peraltro ormai in buona compagnia². Certo non era facile passar sopra i numerosi spunti fallocentrici de *Il secondo sesso*, soprattutto laddove l'emancipazione della donna veniva intesa, in perfetto stile hegeliano, come una riconciliazione finale con l'uomo. Che cosa poteva importare alle femministe – in particolare a quella della 'second wave' – sapere che, dopotutto, la «coppia umana» avrebbe finalmente trovato «la sua vera forma»?³ Probabilmente è questo *happy end* ad aver reso illeggibile *Il secondo sesso*, al punto che nel 1974 Juliet Mitchell afferma senza mezzi termini: «*Il secondo sesso* di Simone de Beauvoir, strettamente parlando, non fa parte del secondo movimento femminista»⁴. Figuriamoci del 'terzo', quello dei *Gender studies*, distante ormai anni luce dall'idea che esistano 'vere forme'.

Un peccato che sia andata così, perché a ben guardare ne *Il secondo sesso* c'è anche dell'altro: ad esempio un paio di paragrafi, 'nascosti' – dice Spivak – in un capitolo curiosamente intitolato *La madre*, che potrebbero senz'altro riscuotere il consenso delle militanti più radicali. Si tratta del punto in cui Beauvoir descrive il corpo gravido della donna come non del tutto iscrivibile entro l'eco-

¹ G.C. Spivak, *Outside in the Teaching Machine*, Routledge, New York-London 1993, p. 148.

² Cfr., ad esempio, la rivalutazione della posizione beauvoiriana compiuta da Kristeva: J. Kristeva, *Beauvoir aux risques de la liberté*, in J. Kristeva - P. Fautrier - P.-L. Fort - A. Strasser, *(Re)découvrir l'œuvre de Simone de Beauvoir. Du Deuxième Sexe à la Cérémonie des adieux*, Le Bord de l'eau, Bordeaux 2008.

³ S. de Beauvoir, *Il secondo sesso*, tr. it. di R. Cantini - R. Andreose, Il Saggiatore, Milano 2008, p. 699.

⁴ J. Mitchell, *Psychoanalysis and feminism: a radical reassessment of Freudian psychoanalysis*, Basic Books, New York 2000, p. 304.

nomia maschile. Al punto che Spivak ritiene la madre beauvoiriana «sprovvista di affetto eterosessuale»⁵, dunque perfetta per sostenere la causa del *LGBT parenting*. E in effetti non si può non notare l'insistenza di Beauvoir sul fatto che aspettare un figlio significa non essere più oggetto sessuale e perciò schiava del desiderio altrui: «La fusione cercata nelle braccia del maschio e che è rifiutata non appena accordata, è realizzata dalla madre quando sente il bambino nel suo ventre pesante o quando lo preme contro i seni gonfi. Non è più oggetto sottomesso a un soggetto»⁶.

Ovviamente, non a tutte le donne la cosa farà piacere: per quelle «profondamente civette», che abitualmente si sperimentano come oggetto erotico, la gravidanza è un'orribile deformazione; per le altre, il ventre gonfio genera invece una «perfetta impressione di pienezza»⁷. Bisogna poi aggiungere la categoria della donna «già matura», la cui «indipendenza» si può manifestare nel volere un figlio che appartenga solo a lei. Beauvoir racconta, ad esempio, di aver conosciuto una donna «a cui si illuminavano gli occhi quando vedeva un bel maschio, non per desiderio sensuale, ma perché valutava le sue capacità di stallone»⁸.

Queste «amazzone materne», come le chiama Beauvoir, pronte a salutare «con entusiasmo il miracolo della fecondazione artificiale»⁹, non fanno che raddoppiare nel loro desiderio di maternità l'impressione di pienezza del corpo gravido: come questo gode di sé, così il desiderio dell'amazzone materna non manca del desiderio maschile. Come dire che Spivak aveva ragione: di 'affetto eterosessuale' qui non c'è nemmeno l'ombra. Eppure l'argomento, pur avendo la sua plausibilità, contiene una sintomatica forzatura che vale la pena far emergere.

Tutto sembra ruotare attorno al concetto marxiano di «vita della specie» (*Gattungsleben*), che Spivak ritiene fondamentale per inquadrare la situazione esistenziale della madre beauvoiriana. È noto che nei *Manoscritti* del '44 la 'vita della specie' identifica il fatto che «l'uomo vive della natura», nel senso che la natura – come spiega Marx – «è il suo corpo, con cui deve stare in costante

⁵ Spivak, *Outside in the Teaching Machine*, p. 148.

⁶ Beauvoir, *Il secondo sesso*, p. 493.

⁷ *Ibi*, p. 497.

⁸ *Ibi*, p. 491.

⁹ *Ibidem*.

rapporto per non morire»¹⁰. All'opposto si situa la 'vita individuale', che per Marx è il momento in cui l'uomo prende le distanze, si strappa cioè dalla 'vita della specie', che infatti diviene 'mezzo' di quella individuale. Ora, la fenomenologia beauvoiriana della maternità include espressioni che sembrano davvero marxiane, nel senso appena precisato: la donna incinta – dice Beauvoir – è «presa nei lacci della natura, è pianta e bestia»; o ancora «è in preda alla specie che le impone i suoi misteriosi lacci», al punto da incarnare letteralmente «il conflitto tra specie e individuo»: per quanto infatti una donna possa volere un figlio, essa – spiega Beauvoir – «lo genera nella generalità del suo corpo, non nella singolarità della sua esistenza»¹¹.

Tenendo conto di ciò, Spivak si sente autorizzata a proseguire in parallelo ai *Manoscritti*. Il punto che le interessa è dove Marx arriva a definire la natura come «corpo inorganico (*unorganisch*) dell'uomo»¹². Tale espressione le suggerisce allora un'analogia: come la 'vita della specie' implica la natura come corpo inorganico dell'uomo, così la maternità descritta ne *Il secondo sesso* consente di pensare la natura come «corpo senza organi (*without organs*) della donna»¹³. Una sfumatura nella traduzione e il gioco è fatto: 'senza organi' significa ovviamente la fine della cosiddetta differenza sessuale, almeno se la intendiamo come un dato (anche) strutturale.

La madre beauvoiriana, una volta 'guattarizzata'¹⁴, non ha più nulla da invidiare alle postmoderne *performances* di genere. Ed è qui che Butler inizia la sua battaglia, chiamando regolarmente in causa Lacan¹⁵.

2. *De-naturare il sesso*

Butler conosce bene Beauvoir. Del resto, è difficile resistere alla tentazione di citare il famoso adagio de *Il secondo sesso*: «Donna

¹⁰ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, tr. it. a cura di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1968, p. 77.

¹¹ Beauvoir, *Il secondo sesso*, pp. 493-495.

¹² Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, p. 77.

¹³ Spivak, *Outside in the Teaching Machine*, p. 148.

¹⁴ Il riferimento è a *L'anti-Edipo*, su cui torneremo.

¹⁵ Ovviamente Lacan non è l'unico obiettivo polemico di Butler, ma è senza dubbio un interlocutore che ricorre costantemente in tutta la sua opera.

non si nasce, lo si diventa»¹⁶. Quasi tutte le femministe lo hanno fatto almeno una volta. Probabilmente perché, almeno in questo, Beauvoir sembra riscattarsi da certe concessioni all'odiosa logica patriarcale, che pure ha tentato di sovvertire. L'idea, in fondo, è semplice: la natura (il sesso) non è un criterio dirimente per stabilire l'essere-donna, posto il fatto che si tratta appunto di un divenire-donna (il genere). Ma forse Beauvoir non intendeva dire questo; forse non poteva nemmeno lontanamente pensare che il femminile fosse una questione di scelta. Non dimentichiamo che è il 1949. Tempi difficili per le donne, oppresse su tutti i fronti: dal lato della natura, perché «la donna ha delle ovaie, un utero» che sono «le condizioni particolari che la rinserrano nella sua soggettività»¹⁷; dal lato della cultura, perché si diventa donna secondo gli stereotipi del discorso maschile¹⁸.

Eppure quel 'divenire-donna' contiene un potenziale eversivo che a Butler non sfugge: è sufficiente sganciarlo dal contesto anni '50 e metterlo in tensione con il moderno scenario 'trans' (-gender, -sessuale, -genetico). Così ricontestualizzato, il sesso non assomiglia più a quella parte anatomica che Beauvoir ritiene – tutto sommato – imm modificabile¹⁹, perché ormai viene trafficato ben oltre ogni immaginario fallocentrico. Lo dice bene anche Donna Haraway: «Cosa ci può essere di più naturale negli anni Novanta di un traffico genetico, commerciale, familiare, biotecnologico e cinematografico di dimensioni planetarie?»²⁰. Se le cose stanno così, allora si può pensare che ciascun soggetto diviene non il sesso che è (che anzi è qualcosa che – come vedremo – viene letteralmente 'denaturato'), ma diviene il genere che vuole. È così che la pensa Butler: «Se donna non si nasce, ma lo si diventa, il diventarla rappresenta il veicolo stesso del genere»²¹.

¹⁶ Beauvoir, *Il secondo sesso*, p. 271.

¹⁷ *Ibi*, p. 21.

¹⁸ «È l'insieme della storia e della civiltà a elaborare quel prodotto intermedio tra il maschio e il castrato che chiamiamo donna» (*ibi*, p. 271). Si vede bene allora come *Il secondo sesso* oscilli problematicamente tra un determinismo biologico e un costruttivismo sociale.

¹⁹ «La divisione dei sessi – scrive infatti Beauvoir – è un dato biologico, non un momento della storia umana» (*ibi*, p. 24).

²⁰ D. Haraway, *Testimone_Modesta@FemaleMan©_incontra_OncoTopo™*. *Femminismo e tecnoscienza*, tr. it. di M. Morganti, Feltrinelli, Milano 2000, pp. 95-96.

²¹ J. Butler, *La disfatta del genere*, tr. it. di P. Maffezzoli, Meltemi, Roma 2006, p. 93.

Che cosa questo significhi concretamente resta ancora da capire. Ma intanto si può cominciare a immaginare la portata del discorso: quando afferma di voler andare verso un «post-strutturalismo *queer* della psiche»²², è evidente che Butler non ragiona più in termini di materia e forma, come se vi fosse una struttura (il sesso) sulla quale è possibile modulare una sovrastruttura (il genere). Questo – casomai – è quello che pensano altre femministe. Prendiamo, ad esempio, Gayle Rubin: per lei, vale la distinzione netta ‘sex/gender system’. Tale dualismo le consente di pensare al sesso come se fosse la ‘materia prima’ che viene forgiata socialmente²³. Sulla scorta di Rubin, alcune autrici arrivano a teorizzare che il sesso funzioni come una sorta di attaccapanni (‘coat-rack’) rispetto al genere, nel senso che la mascolinità/femminilità verrebbe sovrapposta (‘superimposed’) all’anatomia²⁴. Vi è anche chi parteggia per il cosiddetto *Gender realism*, dove l’essere sessuato, per una donna, è giudicato addirittura *costitutivo* dell’essere donna²⁵.

Ebbene, secondo Butler, tutte queste posizioni devono essere superate, dal momento che tendono – poco o tanto – a concepire il sesso come qualcosa di *naturale*. Ma questo è proprio quello che vogliono farci credere, mentre le cose stanno in un altro modo: il fatto è che viviamo, senza saperlo, «in condizioni di eterosessualità normativa»²⁶. L’argomento (foucaultiano) di Butler è semplice:

²² *Ibi*, p. 71.

²³ In tal senso, il genere è «a set of arrangements by which the biological raw material of human sex and procreation is shaped by human, social intervention» (G. Rubin, *The Traffic in Women: Notes on the ‘Political Economy’ of Sex*, in R. Reiter [ed.], *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, New York 1975, p. 165).

²⁴ Cfr. L. Nicholson, *Interpreting Gender*, «Signs», 20 (1994), pp. 79-105; S. Haslanger, *Gender and Race: (What) are They? (What) Do We Want Them To Be?*, «Noûs», 34 (2000), pp. 31-55; N. Stoljar, *Essence, Identity and the Concept of Woman*, «Philosophical Topics», 23 (1995), pp. 261-293. Contro questa visione ‘attaccapanni’ del sesso, cfr. L. Nicholson, *Per una interpretazione di genere*, in S. Piccone Stella - C. Saraceno (a cura di), *Genere. La costruzione sociale del femminile e del maschile*, Il Mulino, Bologna 1996, pp. 42-65.

²⁵ C. MacKinnon, *Difference and Dominance*, in E. Hackett - S. Haslanger (eds.), *Theorizing Feminisms*, OUP, Oxford 2006. Una posizione, quest’ultima, che si riallaccia in qualche misura alla tradizione femminista francese (Héritier, Irigaray) e italiana (Cavarero), certamente più fedele all’equazione beauvoiriana natura = anatomia: «La differenza sessuale – dice ad esempio Cavarero – è anzitutto biologica, quindi è un dato di natura» (A. Cavarero, *La filosofia della differenza sessuale* in <http://www.emsf.rai.it/grillo/trasmissioni.asp?d=664> 2000).

²⁶ J. Butler, *Scambi di genere. Identità, sesso e desiderio*, tr. it. di R. Zuppet, Sansoni, Milano 2004, p. XVI.

l'eterosessualità ci appare normale perché pensiamo sia naturale; in realtà è normale in quanto «obbligatoria e naturalizzata»²⁷.

Se dunque esiste una vigilanza sulla 'normalità', accettare il dualismo sesso/genere significa fare il gioco del potere: non basta infatti rivendicare una maggior libertà nel decidere se diventare femminili o maschili, se poi il regime discorsivo eterosessuale continua indisturbato a produrre normalità, bollando come patologico quanto se ne discosta. La vera contestazione, dunque, non è poter cambiare genere, ma riuscire a smascherare l'inganno riguardo al sesso. Come dice Wittig: se «il sesso viene giudicato un "dato immediato", "un dato sensibile", un insieme di "tratti fisici" appartenente a un ordine naturale», dobbiamo finalmente denunciare che «quella che crediamo una percezione fisica e diretta è solo una costruzione mitica e artefatta, una "formazione immaginaria" che reinterpreta i tratti fisici (di per sé neutrali quanto gli altri, ma marcati da un sistema sociale) mediante la rete di relazioni in cui vengono percepiti»²⁸.

Butler è totalmente d'accordo: «Il "reale" e il "sessualmente fattico" sono costruzioni fantasmatiche»²⁹. Ne segue che «il genere non sta alla cultura come il sesso sta alla natura; il genere è anche il mezzo discorsivo/culturale attraverso il quale la "natura sessuata" o "un sesso naturale" vengono prodotti o creati come 'pre-discorsivi', come precedenti alla cultura, come superficie politicamente neutra *su cui* la cultura agisce»³⁰.

È ovvio allora che scoprire l'inganno è solo il primo passo della vera rivoluzione: bisogna ancora decidere che cosa possiamo fare, come possiamo reagire contro i 'discorsi dell'eterosessualità' – come li definisce ancora Wittig – discorsi che da sempre «ci opprimono, nel senso che non ci permettono di parlare se non nei loro stessi termini»³¹. Butler, dal canto suo, non si fa troppe illusioni. In ciò, è abbastanza foucaultiana per sapere che il potere discorsivo che regola il sesso non può essere revocato né rifiuta-

²⁷ *Ibi*, p. 30.

²⁸ M. Wittig, *One is Not Born a Woman*, «Feminist Issues», 1 (1981), 2, p. 48: «Siamo costretti, nel nostro corpo e nella nostra mente, a corrispondere, tratto dopo tratto, all'idea della natura che è stata fondata per noi [...] "Uomini" e "donne" sono categorie politiche, non fatti naturali».

²⁹ Butler, *Scambi di genere*, p. 290.

³⁰ *Ibi*, p. 11.

³¹ M. Wittig, *The Straight Mind*, «Feminist Issues», 1 (1980), 1, pp. 103-111; cit. p. 105.

to; del resto, come si può pensare di metterci al riparo se fin da bambini, non appena 'entriamo nel linguaggio', sottostiamo a regole che condizionano la possibilità stessa di essere compresi come soggetti?³²

Quali margini di manovra abbiamo allora? Butler pensa sia più proficuo *prendere in giro* il potere, anziché fantasticare la sua trascendenza completa. Di qui l'insistenza sulle cosiddette 'performance di genere', concepite a questo punto come *parodie di genere*: moltiplicare le pratiche *queer*, come ad esempio quelle *transgender*, è una buona tattica che consente di ridicolizzare la 'normalità'. Più sono le performance, infatti, e più si capisce non solo che esiste un 'fuori' a partire dal quale il mondo potrebbe essere costruito diversamente, ma anche che l'orizzonte eterosessuale stesso è solo una performance. In realtà, «non vi è alcuna identità di genere al di sotto delle espressioni del genere»³³. È questo, per Butler, l'unico punto di resistenza rispetto al potere: riuscire a 'ridisporlo'³⁴ rispetto alla sua presunta origine naturale³⁵.

Ancora una cosa, però, non è chiara: chi ha 'inventato' l'origine eterosessuale del desiderio umano?

3. *Contro Edipo (e contro Lacan)*

Che non sia «una grande estimatrice del fallo»³⁶, Butler non ha bisogno di nasconderselo, avvertendo però di non avere nulla contro l'eterosessualità. Come lei stessa dice: «È la normatività sessuale che mi preoccupa e costituisce la ragione principale della mia critica»³⁷. Ora, se non esiste un'origine, dato che tutto è performativo, come è possibile pretendere che qualcosa faccia *legge*? Basta inventare una storia delle origini, cioè un unico resoconto autore-

³² J. Butler, *Excitable Speech: A Politics of the Performative*, Routledge, New York 1997, p. 136.

³³ Butler, *Scambi di genere*, p. 33.

³⁴ *Ibi*, p. 175.

³⁵ «La parodia di genere rivela che l'identità originaria in base alla quale il genere modella se stesso è un'imitazione senza origine. La proliferazione parodica priva la cultura egemonica della pretesa sulle identità di genere naturalizzate o essenzialiste» (*ibi*, p. 193).

³⁶ Butler, *La disfatta del genere*, p. 166.

³⁷ *Ibi*, p. 232.

vole di un passato irrecuperabile, che funzioni da regola universale di comportamento. In questo modo, chi racconta è in grado di dipingere «la costituzione della legge come un'inevitabilità storica»³⁸. E se c'è un mito fondatore della norma eterosessuale naturale, certamente si tratta di Edipo.

È dunque la psicoanalisi che Butler chiama in causa ed è soprattutto Lacan il principale imputato. Quanto a Freud, ci aveva già pensato Beauvoir a rimproverargli di aver definito la libido femminile in base a un bieco determinismo fallico³⁹. Invece il caso di Lacan è più complesso. Nel suo insegnamento non compare mai il linguaggio della fisiologia o della disposizione, linguaggio che invece buona parte del femminismo addebita a Freud: «Bisogna supporre nell'uomo – dice in effetti Lacan – una certa apertura (*béance*) della biologia»⁴⁰. Eppure, questa «buona notizia», come dice Butler, non impedisce che «le restrizioni binarie continuino a operare per circoscrivere e formulare la sessualità»⁴¹. Certo, sarebbe opportuno capire di quale Lacan stiamo parlando. Ma prima di svelare il filtro ideologico qui utilizzato, esaminiamo più da vicino i capi d'accusa.

Secondo Butler, tutto dipende dal debito che Lacan contrae rispetto a Lévi-Strauss. L'errore dell'antropologo consisterebbe nell'aver imposto «il giogo della forma matrimoniale»⁴² come criterio dirimente della sfera sessuale: la proibizione dell'incesto fa legge, nel senso che istituisce l'obbligo universale dello scambio esogamico. L'errore dello psicoanalista starebbe nell'usare queste norme eterosessuali di parentela come base della propria teorizzazione del complesso di Edipo. È chiaro che, a quel punto, anche Lacan finisce nel vicolo cieco dell'«eterosessualità compulsi-

³⁸ Butler, *Scambi di genere*, p. 56.

³⁹ Che questa lettura corrisponda al vero, è altra questione. Tanto per fare un esempio, se si prende la lezione 33 di *Introduzione alla psicoanalisi (Nuova serie di lezioni)* del 1932, ci si rende conto che – per Freud – la femminilità resta di fatto un enigma, un «continente nero», «magmatico, remoto, difficile da afferrare». Ma questo, ovviamente, nella vulgata freudiana non ha alcun peso, almeno non quanto ne ha la famosa 'invidia del pene', sessista e fallocentrica.

⁴⁰ J. Lacan, *Il seminario. Libro II, L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi* (1954-1955), tr. it. a cura di G.B. Contri, Einaudi, Torino 1991, p. 407.

⁴¹ Butler, *Scambi di genere*, p. 81.

⁴² Butler, *La disfatta del genere*, p. 161.

va»⁴³. Ma è proprio vero – si chiede Butler – che le cose sono andate così come raccontano questi due uomini? «E se in realtà non avessimo fatto altro che astrarre il significato sociale della differenza sessuale ed esaltarla in quanto struttura simbolica e, quindi, presociale?»⁴⁴.

E lo schema argomentativo di prima: il naturale (presociale, strutturale, simbolico) è il prodotto ideologico di un significato sociale imposto. Ma Butler non si ferma a questo livello della decostruzione. Non vuole solo smantellare la favola edipica; l'impressione è che voglia svelare la verità del desiderio. Ci avverte allora che l'intera storia delle presunte origini eterosessuali del desiderio «presuppone che il desiderio sessuale sia già stato *realizzato*»⁴⁵, nel senso preciso di «eterosessualizzato». Ne segue che il desiderio non può essere originariamente/naturalmente eterosessuale. Viene anzi il sospetto che tutto cominci con una proibizione dell'omosessualità: se una ragazza, ad esempio, deve trasferire l'amore da suo padre a un oggetto sostitutivo, come recita l'Edipo, deve innanzitutto rinunciare all'amore per sua madre; non deve – cioè – «trasferire quell'amore omosessuale in una figura sostitutiva, ma rinunciare alla possibilità dello stesso attaccamento omosessuale»⁴⁶. In sintesi: per Butler, «l'eterosessualità è coltivata attraverso le proibizioni, e queste prendono come uno dei loro oggetti gli attaccamenti omosessuali, in tal modo obbligando la perdita di quegli attaccamenti»⁴⁷.

Ma – ci chiediamo – non bisognava limitarsi a fare la parodia della nozione di origine? Se la storia lacaniana dell'Edipo è falsa perché pretende di raccontare un'origine che non esiste, come mai Butler non resiste alla tentazione di inventare un'origine alternativa – guarda caso omosessuale – del desiderio? Questa con-

⁴³ *Ibi*, p. 153.

⁴⁴ *Ibi*, p. 244.

⁴⁵ J. Butler, *La vita psichica del potere. Teorie della soggettazione e dell'assoggettamento*, tr. it. di E. Bonini - C. Scaramuzzi, Meltemi, Roma 2005, p. 128.

⁴⁶ *Ibi*, p. 130; quanto al ragazzo, la spiegazione di Butler è alquanto farragginosa: per diventare 'uomo' eterosessualizzato, egli deve compiere il ripudio della femminilità, deve cioè volere «la donna che non sarà mai» (*ibidem*). In tal senso, anche il maschio viene eterosessualizzato, dal momento che è costretto a rinunciare sia a essere ciò che desidera (la donna), sia a desiderare un altro uomo. Che esista un altro modo per intendere l'Edipo, lo vedremo nel prossimo paragrafo, provando a interpretare che cosa Lacan ha voluto veramente dire.

⁴⁷ *Ibi*, p. 131.

traddizione non viene avvertita, probabilmente perché mascherata da un forte *engagement* politico. Arrivati a questo punto, a Butler interessa soprattutto denunciare il fatto che nessuno può veramente scegliere il genere che preferisce: l'amara verità è che si diventa maschili o femminili (qui Beauvoir ancora *docet*) entro un «circuitto aggressivo di rinuncia»⁴⁸. E che la cosa vada ben oltre il divano dello psicoanalista, è evidente: basta considerare – e l'esempio non è scelto a caso – l'allergia del Vaticano per il termine 'gender'⁴⁹.

Certo, per qualcuno forse non sarà un problema adattarsi alla cultura eterosessuale egemone. Ma per i cosiddetti 'diversi' questa rinuncia ha un costo umano elevatissimo. «Nessuno – spiega infatti Butler – dovrebbe essere costretto a occupare una norma di genere che viene sperimentata come un'insostenibile violazione»⁵⁰. Va da sé, allora, che se la psicoanalisi si ostina nel voler rinforzare la norma edipica dello scambio esogamico, allora essa diviene «lo strumento di una produzione culturale della melanconia»⁵¹.

4. *Che cosa desidera il desiderio?*

L'accusa è pesante, soprattutto per qualcuno come Lacan, che ha sempre lavorato contro la deriva malinconica, invitando i suoi pazienti a «non cedere sul proprio desiderio»⁵², cioè a non tradire

⁴⁸ *Ibi*, p. 135.

⁴⁹ Butler interpreta così l'intervento della Santa Sede all'epoca della conferenza mondiale di Pechino sulla donna (1995): «Il Vaticano ha annunciato che il termine genere dovrebbe essere bandito dal programma delle Organizzazioni non Governative delle Nazioni Unite (ONG) sulla condizione delle donne, poiché non si tratta d'altro che di un sinonimo di omosessualità» (Butler, *La disfatta del genere*, p. 213). Il motivo, almeno per la femminista americana, è presto detto: «Se il Vaticano cerca di sostituire genere con sesso è perché desidera ribiologizzare la differenza sessuale, ossia, ristabilire una nozione di riproduzione biologicamente ristretta in quanto destino sociale delle donne» (*ibi*, p. 218). Vale la pena far notare due punti: 1) Butler non cita il documento della Santa Sede, bensì un articolo di «Repubblica» del 20 maggio 1995; 2) il documento in questione non bandisce affatto il termine 'genere', ne esclude solo l'interpretazione costruzionista; contemporaneamente, esclude in maniera altrettanto chiara la nozione di determinismo biologico (cfr. *Declaración de interpretación del término «género» por la Santa Sede, Pekín, 15 de septiembre de 1995*, http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19950915_conferenza-pechino-genero_sp.html).

⁵⁰ Butler, *La disfatta del genere* p. 246.

⁵¹ *Ibi*, p. 192.

⁵² L'espressione si trova nel seminario VII, pronunciata da Lacan nel 1959-1960, inti-

la propria strutturale «mancanza ad essere»⁵³, accontentandosi di un bene supposto colmarla. Eppure Butler non è convinta e ribatte polemicamente: «Lacan – sciaguratamente a mio parere – metteva in guardia: “non cedere sul tuo desiderio”. E la sua era un’affermazione ambigua, perché non diceva che il tuo desiderio potrebbe o dovrebbe essere soddisfatto. Si limitava a dire che il desiderio non dovrebbe mai essere frenato»⁵⁴. Ora il problema è che a volte è proprio la soddisfazione che ci fa cedere sul desiderio: una volta soddisfatto, il desiderio – secondo Butler – non ha più ragion d’essere. Prendiamo il caso emblematico del desiderio di riconoscimento, è ovvio che se un giorno potessi dire a qualcuno: «Oh, ora finalmente so chi sei», in quel momento – dice ancora Butler – cesserei di rivolgermi a te e tu a me. Ragione per cui l’istanza etica deve piuttosto avere la forma del *continuare* a domandare incessantemente: «Chi sei tu?»⁵⁵. Sciagurato allora Lacan se pensa che l’Edipo sia la risposta: la presunta soddisfazione eterosessuale procura al desiderio una «rapida morte»⁵⁶. Molto meglio stare con Spinoza e pensare che in ognuno di noi c’è un «desiderio di persistere nel proprio essere»⁵⁷ che nessun mito preconfezionato del godimento potrà – e dovrà – mai esaudire.

La cosa strana di questo attacco polemico è che il suo referente non c’è: a ben guardare, infatti, Lacan non usa l’Edipo come ‘tappabuchi’ del desiderio. Forse Butler ha dato troppo credito all’interpretazione di Deleuze e Guattari e vedremo, nel prossimo paragrafo, fino a che punto. L’altro aspetto dell’attacco che pare francamente fuori misura riguarda la natura stessa del desiderio: almeno per Lacan, non si tratta affatto di un ‘buco’ che si presta a essere riempito. In tal senso, il «non cedere sul proprio deside-

tolato *L’etica della psicoanalisi* (cfr. J. Lacan, *Il seminario. Libro VII. L’etica della psicoanalisi*, tr. it. di G.B. Contri, Einaudi, Torino, 1994, p. 403).

⁵³ «Tutto ciò che esiste – dice Lacan – non vive che nella mancanza ad essere» (*ibi*, p. 369).

⁵⁴ J. Butler, *Critica della violenza etica*, tr. it. di F. Rasola, Feltrinelli, Milano 2006, p. 62.

⁵⁵ Butler si riferisce qui a Cavarero (A. Cavarero, *A più voci. Filosofia dell’espressione vocale*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 223).

⁵⁶ Butler, *Critica della violenza etica*, p. 62.

⁵⁷ *Ibidem*. In realtà, Spinoza non usa l’espressione «desiderio di persistere nel proprio essere», bensì – come è noto – «sforzo [*conatus*] di persistere nel proprio essere», riferito agli enti in generale (*Etica*, III, prop. VII). È però vero che lo sforzo, riferito contemporaneamente alla mente e al corpo, è definito appetito e che fra appetito e desiderio, per Spinoza, non vi è differenza (*Etica*, III, prop. IX, scol.).

rio» non significa «vai avanti fino al suo compimento». La ricerca del compimento è piuttosto il tormento dell'etica tradizionale, che Lacan definisce ironicamente «servizio dei beni»⁵⁸, per indicare appunto l'asservimento del desiderio alla 'signoria' di ciò che dovrebbe soddisfarlo. Ma per poco che ci facciamo caso, non esiste mai una soddisfazione piena e definitiva: il desiderio punta sempre ad altro. Al 'Sommo Bene'? Certo, Lacan sa – giustamente – che questo è il «limite su cui si pone tutta la problematica del desiderio», ma sa anche – e questo è già più problematico – che il Sommo Bene «non c'è»⁵⁹.

Che cosa può significare allora *realizzare* il proprio desiderio? Significa realizzarlo «alla fin fine»⁶⁰, dice Lacan, cioè spingerlo fino al punto in cui il soggetto sperimenta lo smarrimento assoluto di fronte alla propria morte. Qui Lacan non sta parlando della morte reale, quella che «consiste semplicemente nel crepare di fame»⁶¹. Questa 'prima morte' rappresenta – per così dire – il limite *esterno* del desiderio: su questo fronte sì che il desiderio diventa 'servizio dei beni', cioè ricerca affannosa di quanto ci mantiene in vita. Ma c'è anche un altro fronte, quello della «morte scelta, assunta», che Lacan chiama 'seconda morte' e che non riguarda più i beni, ma l'essere più intimo del soggetto: questo è il limite *interno* del desiderio, segnato dalla nostra fragilità estrema, cioè dall'«essere-per-la-morte»⁶².

Non cedere sul desiderio allora significa accettare di collocarsi

⁵⁸ Lacan, *L'etica della psicoanalisi*, p. 395.

⁵⁹ *Ibi*, p. 376. Lacan invita sempre gli analisti a non 'fare il bene' del paziente: questo perché il 'Sommo Bene' che ogni paziente cerca nell'analisi, l'analista di certo non ce l'ha. Ecco perché «farsi garante che il soggetto possa in qualche modo trovare il suo bene nell'analisi è una sorta di truffa» (*ibi*, p. 380). Ciò che l'analista ha da offrire è solo il suo desiderio, invitando il paziente a non cedere sul proprio. Ma Lacan va oltre, affermando che l'analista non solo sa di non avere il Sommo Bene, ma sa anche che non c'è. Dal piano della tecnica analitica si passa al piano metafisico: si esclude la possibilità che il desiderio trovi un appagamento definitivo. Questo è l'aspetto problematico: un desiderio siffatto – come spiega Vigna –, oltre che praticamente insostenibile, comporta «una contraddizione *anche* speculativa, perché sarebbe desiderio di nulla, di nulla di *specificamente relativo alla sua trascendentalità*. Cioè sarebbe nulla di desiderio» (C. Vigna, *Etica del desiderio umano [in nuce]*, in Id. [a cura di], *Introduzione all'etica*, Vita e Pensiero, Milano 2001, pp. 119-154; cit. p. 135).

⁶⁰ Lacan, *L'etica della psicoanalisi*, p. 381.

⁶¹ *Ibi*, p. 384.

⁶² *Ibi*, p. 388. Inutile dire che l'espressione viene da Heidegger.

in questo «intermedio-tra-due-morti»⁶³, spingendosi verso il limite interno della nostra condizione umana. Ovviamente, non tutti sono disposti a tanto, anche perché bisogna mettere in conto una quota di *Hilflosigkeit*, cioè «lo sconforto, in cui l'uomo in quel rapporto con se stesso che è la sua propria morte [...] non deve aspettarsi aiuto da nessuno»⁶⁴. Ci vorrebbe un po' di eroismo, del tipo di quello che Lacan identifica in Antigone, come tra poco vedremo. Intanto, però, è chiaro che l'etica tragica di Lacan non ha nulla a che fare con l'etica 'tappabuchi' che Butler gli contesta. Mentre, paradossalmente, ha molto a che fare con l'accento spinoziano che a Butler piace tanto: in cerca di una definizione di desiderio, Lacan non trova di meglio che riferirsi a Paul Éluard e al suo «duro desiderio di durare»⁶⁵. Non è anche questo un invito a 'persistere nel proprio essere', oltre ogni soddisfazione possibile?

Certo, per Lacan l'essere proprio di ciascuno è l'essere-per-la-morte, cosa che lo porta lontano da Spinoza. Ma anche Lacan è convinto, come Butler, che il desiderio appagato, nel senso dell'etica classica, è il desiderio estinto, cioè tradito⁶⁶. Ed è per differenza rispetto a questo tradimento che Lacan dà spazio ad Antigone e al suo 'fulgore': «Antigone ci fa vedere infatti il punto di mira che definisce il desiderio»⁶⁷. La tomba in cui è sepolta viva indica – per Lacan – l'«intermedio-tra-due-morti» dove l'eroina accetta di finire, pur di rendere gli onori funebri al fratello. Si trattasse di qualsiasi altro, un marito o un figlio, Antigone potrebbe evitare la tragedia, trovando un sostituto. Suo fratello, invece, non è rimpiazzabile. Ci sarebbe dunque in Antigone una passione per l'*essere unico* del fratello che diventa «desiderio puro e semplice di morte»⁶⁸, cioè – nei termini di prima – desiderio realizzato alla fin fine⁶⁹.

⁶³ *Ibi*, p. 402.

⁶⁴ *Ibi*, p. 381.

⁶⁵ *Ibi*, p. 388. Poco oltre, Lacan usa anche l'espressione «desiderio di desiderare» (*ibidem*).

⁶⁶ Naturalmente bisognerebbe lasciare aperta la questione: che l'equazione 'desiderio appagato' = 'desiderio estinto' valga, ad esempio, per Aristotele, è tutto da dimostrare.

⁶⁷ *Ibi*, p. 314.

⁶⁸ *Ibi*, p. 356.

⁶⁹ È impossibile ricostruire qui l'interpretazione lacaniana dell'*Antigone*. Va detto almeno che si basa su un'esegesi assai puntuale del testo. Ne ricostruiamo brevemente

Eppure Butler, ancora una volta, ha da ridire. La ‘sua’ Antigone non ha niente a che fare con l’essere-per-la-morte. Al contrario, è messa a morte come una *vittima*, perché ha osato sconvolgere le leggi della parentela ‘normale’: rifiuta infatti di essere madre e sposa, preferendo la tomba al fidanzato Emone. Non sarà un’eroina *queer* – ammette Butler – ma ci va molto vicino: non può ancora scegliere per «un’altra sessualità, una che non sia eterosessuale, ma pare proprio che destituisca l’eterosessualità»⁷⁰. E così Antigone, il cui etimo – ci viene ricordato – significa «anti-generazione»⁷¹, diventa un altro nome dell’anti-Edipo.

5. Butler con Deleuze e Guattari (o con Lévinas?)

«Mi definiscono deleuziana»⁷², ammette Butler. Una definizione che forse – come vedremo – non è del tutto calzante, ma almeno spiega l’attacco alla psicoanalisi e a Lacan in particolare. È sufficiente leggere alcune pagine de *L’anti-Edipo* (1972) per riscontrare un’innegabile parentela concettuale: «Siamo tutti piccole colonie – scrivono Deleuze e Guattari –, ed è Edipo a colonizzarci»⁷³. È questo «l’incurabile familismo della psicoanalisi», il suo violento ‘forcing’ del desiderio umano entro la «territorialità-mamma e la legge-papà»⁷⁴. È sottinteso che quelli che non riconoscono l’imperialismo metafisico di questa «sacra famiglia» verranno giu-

i passaggi. Innanzitutto, Lacan rileva che Antigone si identifica con la morte: «La mia vita già da tempo è morta» (cfr. Sofocle, *Edipo re. Edipo a Colono. Antigone*, a cura di D. Del Corno, Mondadori, Milano 2005, p. 295). Poi si sofferma su due momenti cruciali del Coro: il primo, dove si dice che Antigone si dirige verso la sventura, la rovina (cfr. *ibi*, p. 299); il secondo, dove il Coro afferma che questo sconfinamento della vita nella morte fa apparire negli occhi di Antigone il desiderio: «E visibile trionfa per gli occhi della bella sposa il Desiderio, che siede presso le grandi leggi possenti» (*ibi*, p. 311).

⁷⁰ J. Butler, *Antigone’s Claim. Kinship Between Life and Death*, Columbia University Press, New York 2000, p. 76.

⁷¹ *Ibi*, p. 22. Per un’analisi approfondita del rapporto tra Antigone e la questione femminile, cfr. F. Brezzi, *Antigone e la Philia. Le passioni tra etica e politica*, Franco Angeli, Milano 2004.

⁷² Butler, *La disfatta del genere*, p. 231.

⁷³ G. Deleuze - F. Guattari, *L’anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, tr. it. di A. Fontana, Einaudi, Torino 2002, p. 302.

⁷⁴ *Ibi*, pp. 102, 315.

dicati dallo «psicoanalista-poliziotto»⁷⁵ come pericolosi devianti. A cominciare dagli omosessuali, i primi a essere travolti nel «processo di edipizzazione forsennata»⁷⁶. Dunque, anche per Deleuze e Guattari, è l'omosessualità, e non invece l'incesto, il vero rimosso originario che sostiene l'obbligo esogamico. Del resto, «il matrimonio non è un'alleanza tra un uomo e una donna, ma "un'alleanza tra due famiglie", "una transazione tra uomini a proposito di donne"»⁷⁷.

L'accusa, in sintesi, è la seguente: la psicoanalisi ha castrato il desiderio. La castrazione, dicono infatti Deleuze e Guattari, è il «coronamento»⁷⁸ dell'edipizzazione, cioè il momento in cui la legge paterna (il simbolico, dirà Lacan) viene iniettata nel desiderio, obbligandolo alla scelta sessuale normale. Che fare dunque? C'è solo un modo: violare sistematicamente la legge, facendo appello al desiderio come veramente è, cioè appunto non-castrato: «C'è una gioia immanente al desiderio, come se si riempisse di se stesso e delle sue contemplazioni, che non implica nessuna mancanza, nessuna impossibilità»⁷⁹.

Questo desiderio 'totipotente', senza mancanza, viene – come è noto – dai deliri di Artaud. Se Deleuze e Guattari si autorizzano a dire che il desiderio in realtà è al di qua dell'Edipo e «ignora del tutto il papà-mamma»⁸⁰, è grazie a lui: «Io, Antonin Artaud, sono mio figlio, e mio padre, e mia / madre, / e io; / sono colui che ha abolito il periplo idiota nel quale si ficca / l'atto del generare, / il periplo papà-mamma / e il bambino»⁸¹.

È interessante allora notare come questa 'abolizione' dell'Edipo assomigli all'*Oedipus interruptus* della prospettiva butleriana⁸².

⁷⁵ *Ibi*, p. 120.

⁷⁶ *Ibi*, p. 60.

⁷⁷ *Ibi*, p. 184; le citazioni sono tratte da G. Devereux, *Considérations ethnopsychanalytiques sur la notion de parenté*, «L'homme», 5 (1965), pp. 224-247.

⁷⁸ *Ibi*, p. 65.

⁷⁹ G. Deleuze - F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, a cura di M. Guareschi, Castelvecchi, Roma 2006, p. 244.

⁸⁰ Deleuze - Guattari, *L'anti-Edipo*, p. 185.

⁸¹ A. Artaud, *Artaud le Môme, Ci-gît e altre poesie*, tr. it. di E. Tadini, Einaudi, Torino 2003, p. 130.

⁸² L'espressione «Oedipus interruptus», in realtà, è di Teresa De Laurentis, che – almeno sul piano della denuncia polemica dell'eterosessismo – è certamente d'accordo con Butler (T. De Laurentis, *Sui generis. Scritti di teoria femminista*, tr. it. di L. Losi, Feltrinelli, Milano 1996, p. 98).

Anche Artaud, come è noto, se la prende – esattamente come Butler – con l'anatomia, con gli organi e le loro presunte disposizioni eterosessuali naturali: «Non sopporto l'anatomia umana e soprattutto non sopporto le scissioni dell'anatomia. [...] No, l'anatomia umana è falsa e io lo so»⁸³. Che cosa dunque è *vero*? Che «le cose che si fanno si producono semplicemente, senza/il concorso di nessun organo»⁸⁴.

La chiave di tutto sta in quel 'produrre', che Deleuze e Guattari usano per 'far saltare' l'Edipo: mentre il corpo con gli organi ha un funzionamento simbolico stabilito, il 'corpo senza organi' (CsO) – come lo chiama Artaud – ha un funzionamento 'macchinico', per cui tutto – come accade appunto nelle macchine – può essere assemblato con tutto: «Non c'è più né uomo né natura, ma unicamente processo che produce l'uno nell'altra e accoppia le macchine»⁸⁵. Non c'è da stupirsi, allora, se il CsO viene anche definito «uovo cosmico»⁸⁶: come il desiderio è 'senza mancanza', così il corpo che lo incarna non è limitato dalle funzioni normalmente attribuite agli organi, ma è «una realtà indifferenziata, in cui gli organi si distinguono unicamente per gradienti, migrazioni, zone di vicinanza»⁸⁷.

⁸³ A. Artaud, *CsO: il corpo senz'organi*, tr. it. a cura di M. Dotti, Mimesis, Milano 2003, pp. 44, 46.

⁸⁴ *Ibi*, p. 78.

⁸⁵ Deleuze - Guattari, *L'anti-Edipo*, p. 4.

⁸⁶ *Ibi*, p. 319.

⁸⁷ Deleuze - Guattari, *Mille piani*, p. 256. È nota l'insistenza di Deleuze e Guattari nel voler associare il CsO all'*Etica* di Spinoza. Il che confermerebbe la vicinanza teorica con Butler, per quel tanto che Butler – come abbiamo visto – privilegia la nozione spinoziana di desiderio come 'spinta a persistere'. Tuttavia, occorre notare che il riferimento a Spinoza non pare del tutto giustificato: certamente nell'*Etica* è possibile trovare una concezione del corpo come combinazione di elementi, le cui funzioni non sembrano codificate a priori dalla natura, proprio come accade nel CsO: «Il corpo umano – dice infatti Spinoza – è composto di numerosissimi individui (di diversa natura, ognuno dei quali è assai complesso)» (*Etica*, II, prop. 13, assioma 3, lemma 7). L'aspetto interessante è che questi elementi si possono ricombinare nei modi più svariati, a seconda delle sollecitazioni che riceviamo dalla mente e dall'ambiente esterno. Ne segue che è impossibile dire che cosa il corpo sia in grado di fare: «Nessuno ha conosciuto tanto accuratamente la struttura del Corpo da poterne spiegare tutte le funzioni» (*Etica*, III, prop. 2, scol.). Ciò su cui invece Spinoza non sarebbe d'accordo è l'idea di desiderio senza mancanza: la 'spinta a persistere' funziona per assenza degli oggetti verso cui muove. Lo si evince chiaramente dal seguente passaggio: «Il Desiderio è cupidità o Appetito di possedere una certa cosa, accresciuto dal ricordo di quella cosa e insieme ostacolato dal ricordo di altre cose che escludono l'esistenza della cosa desiderata» (*Etica*, III, prop. 32).

La prova definitiva del CsO verrà data in *Mille piani*: quando il piccolo Hans – il famoso paziente di Freud – parla del ‘fa-pipì’, Deleuze e Guattari ci spiegano che non bisogna intendere un organo, bensì «un materiale, cioè un insieme di elementi che varia a seconda delle connessioni». In tal misura, anche una locomotiva ha un fa-pipì, «in un altro concatenamento macchinico»⁸⁸. Quello che conta, dunque, è che non c’è nessuna legge che ordina le molteplici fluttuazioni/produzioni del desiderio: «ani volanti, vagine rapide, non esiste castrazione»; o meglio, «la castrazione [...] è una storia raccontata da un idiota troppo cosciente»⁸⁹.

Che l’idiota in questione sia Lacan, Deleuze e Guattari non lo dicono, ma il contesto lo fa supporre. Del resto, è proprio lui ad aver affermato che la castrazione è addirittura «strutturale al soggetto»⁹⁰. Ma prima di accennare le ragioni di Lacan, torniamo ancora a Butler e chiediamoci: è davvero così deleuziana? Di certo condivide l’idea che «le macchine desideranti [...] sono appunto questo: non uno e neppure due sessi, ma *n...* sessi»⁹¹. Ma questo assunto non la convince fino in fondo. Senza dubbio non l’aveva convinta nel 1987, all’epoca della sua tesi di dottorato. In *Subjects of Desire*, infatti, Butler prende nettamente le distanze da Deleuze, non tanto sulla pluralizzazione dei sessi, quanto piuttosto sulla pretesa di definire il ‘desiderio vero’: tutta l’operazione di ‘far saltare’ l’Edipo fallisce se al posto del desiderio naturalmente eterosessuale (castrato) viene postulata la naturale molteplicità del desiderio produttivo (non-castrato). Di fatto, Deleuze non «resiste all’appello ad un desiderio “naturale” come ideale normativo», seppur di segno opposto a quello edipizzato. Ne segue che «Deleuze appare minare il proprio progetto iniziale di storicizzazione del desiderio, poiché la sua visione arcadica di un caos libidinale pre-culturale pone un assoluto a-storico»⁹².

È vero che nemmeno Butler sembra resistere alla tentazione di raccontare la verità del desiderio, inscenando – in *The psychic life*

⁸⁸ Deleuze - Guattari, *Mille piani*, p. 378.

⁸⁹ *Ibi*, p. 75.

⁹⁰ J. Lacan, *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell’inconscio freudiano*, in Id., *Scritti*, vol. II, tr. it. a cura di G.B. Contri, Einaudi, Torino 1974, pp. 795-831; cit. p. 824.

⁹¹ Deleuze - Guattari, *L’anti-Edipo*, p. 336.

⁹² J. Butler, *Soggetti di desiderio*, tr. it. di G. Giuliani, Laterza, Roma-Bari 2009, pp. 238-239.

of power – il mito alternativo delle sue origini omosessuali; ma, come già abbiamo visto, è abbastanza foucaultiana per non credere alla facile promessa di liberazione contenuta nel rovesciamento anti-edipico. Insomma, «la ‘verità’ del desiderio» non sta nel recupero di un’origine (che, per lei, alla fin fine non esiste), bensì «in una storia di corpi che non è ancora stata scritta»⁹³, una storia che – lo si è visto – deve limitarsi a prendere in giro la storia ufficiale di Edipo. Ed è su questo terreno che alla fine Butler incontra Lévinas, compiendo così un’interessante (e problematica) virata teorica.

Vi sono «corpi che contano»⁹⁴, perché si iscrivono nei limiti discorsivi del sesso autorizzato; ma vi sono corpi che non riescono a iscriversi e dunque finiscono per non contare nulla, perché il potere li tratta come cose qualunque. «Lo si riscontra molto chiaramente negli esempi di quegli esseri abietti che non dimostrano di avere un genere ben definito: è la loro stessa umanità che viene messa in dubbio»⁹⁵. A quel punto, quando l’abiezione è compiuta, quando – cioè – «siamo stati allontanati dal volto»⁹⁶, non siamo più nemmeno in grado di indignarci. E la cosa non riguarda più soltanto le lesbiche o i transgender: Butler ormai parla levinassiano e racconta dell’Altro, tutte le volte che non riusciamo più a ‘leggerlo’ come umano. Del resto, spiega Butler, «per reagire eticamente a un volto umano, è necessario che esista un *frame* che definisca che cosa sia l’umano»⁹⁷. Ma il problema è che i nostri *frames* «a seconda dei casi possono essere umanizzanti o disumanizzanti»⁹⁸. Come fare giustizia?

Su questo interrogativo politico, Butler torna per un attimo foucaultiana: occorre moltiplicare le pratiche *queer*, cioè quelle che disturbano il *frame* dominante, consentendo la riconversione dei corpi abietti in corpi che contano. Qui però qualcosa non

⁹³ *Ibi*, p. 266.

⁹⁴ Cfr. J. Butler, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del “sesso”*, tr. it. di S. Capelli, Feltrinelli, Milano 1997.

⁹⁵ *Ibi*, p. 84. Il tema dell’abiezione è molto caro anche a Julia Kristeva: cfr. J. Kristeva, *Poteri dell’orrore. Saggio sull’abiezione*, tr. it. di A. Scalco, Spirali, Milano 1981.

⁹⁶ J. Butler, *Vite precarie. Contro l’uso della violenza in risposta al tutto collettivo*, tr. it. di A. Taronna - L. Fantone - F. Iuliano - C. Dominijanni - F. De Leonardis - L. Sarnelli, Meltemi, Roma 2004, p. 179.

⁹⁷ Butler, *Critica della violenza etica*, p. 43.

⁹⁸ *Ibidem*.

torna più. Già De Laurentis aveva notato che la riconversione politica dell'abiezione in «vite [...] preziose e degne di sostegno»⁹⁹ suppone l'esistenza di soggetti in grado di farsene carico¹⁰⁰. Solo che il soggetto, per Butler, non esiste, se non come effetto del potere. Ma questa *impasse* politica è il segnale di una contraddizione più radicale. È ormai evidente che la svolta levinassiana collide con l'impianto foucaultiano: i concetti di 'volto' e di 'vita degna' suppongono un riferimento universale in grado di tener ferma l'umanità dei soggetti, al di là dell'alternanza storica dei *frames*. Il punto è che Butler non può accedervi, perché per lei 'universale' significa 'egemonico'. Lo si vede bene nell'ennesimo attacco a Lacan: l'Edipo è violento proprio perché Lacan pretende – secondo Butler – di farlo valere universalmente. A quel punto, la norma eterosessuale diventa una «limitazione quasi trascendentale che condiziona ogni formazione soggettiva e ogni strategia»¹⁰¹. Insomma, l'obiezione è quella di sempre: se c'è l'Edipo, saranno degne solo le vite e i volti che vi si conformano.

⁹⁹ Butler, *Corpi che contano*, p. 20.

¹⁰⁰ T. De Laurentis, *Soggetti eccentrici*, Feltrinelli, Milano 1999, p. 64.

¹⁰¹ J. Butler, *Restaging the Universal: Hegemony and the Limits of Formalism*, in J. Butler - E. Laclau - S. Žižek, *Contingency, hegemony, universality: contemporary dialogues on the left*, Verso, London 2000, pp. 11-43; cit. p. 13; l'Edipo – conclude allora Butler – non sarebbe altro che una versione dell'apriori formale kantiano. Questione senza dubbio interessante. Pare infatti che in Lacan sia operativo un riferimento trascendentale, almeno in una certa fase del suo insegnamento. In *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio* (1960), ad esempio, Lacan afferma chiaramente che il principio di castrazione ha una «funzione trascendentale» che 'regola' il desiderio (Lacan, *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio*, p. 830). Analogamente, nella *Nota sulla relazione di Daniel Lagache* (1958), definisce l'Altro come «luogo trascendentale» cui il soggetto è strutturalmente riferito (cfr. J. Lacan, *Nota sulla relazione di Daniel Lagache: Psicoanalisi e struttura della personalità*, in Id., *Scritti*, pp. 643-681; cit. p. 651). Dal 1968 in avanti, invece, Lacan parlerà di «un rapporto all'Altro che non ha più nulla di mistico né di trascendentale» (J. Lacan, *Le séminaire. Livre XV. L'acte analytique 1967-1968*, inedito, conferenza del 19 giugno 1968). Bisogna però aggiungere che anche l'iniziale riferimento alla trascendentalità non funziona mai come punto di consistenza del soggetto: l'Altro, sebbene necessario alla costituzione del soggetto, non dà tutte le risposte, è 'bucato' – come usa dire Lacan –, cioè non rappresenta alcun tipo di garanzia. Lo stesso vale, come vedremo meglio, per l'Edipo e il principio di castrazione: al contrario di quello che pensa Butler, non si tratta di una predeterminazione astratta del desiderio, ma piuttosto di un punto di *impasse*, tale da richiedere un'invenzione singolare e rischiosa del soggetto, alle prese con l'enigma della propria sessualità. Cosa che, sia detto *en passant*, è tipicamente freudiana: la sessualità irrompe nella vita del soggetto come qualcosa di fondamentalmente *traumatico* e non come la scoperta di una funzione fisiologica codificata (in tal senso, anche per il 'biologista' Freud il corpo umano non è riducibile all'organismo).

Se la via foucaultiana al 'volto umano' è chiusa, Butler non può nemmeno tornare a Deleuze e Guattari. È noto infatti che il progetto di 'far saltare' l'Edipo include anche l'operazione di «disfare il viso»¹⁰². Che cos'è, infatti, il viso se non la politica dell'ordine, «al servizio della significanza e della soggettivazione»?¹⁰³ Distruggerlo, allora è necessario se vogliamo fare un'altra politica, opposta a quella dell'ordine. L'operazione – ci avvertono Deleuze e Guattari – non è affatto facile, non solo perché «si rischia la follia», ma perché il viso è «un'organizzazione potente»¹⁰⁴. Se però riusciamo, anche solo per un attimo, a «forare il muro del significante», a «uscire dal buco nero della soggettività»¹⁰⁵, sarà chiaro che le cose non sono così come ci hanno fatto credere: «Il viso, che orrore. [...] Non c'è bisogno di farne un primo piano per renderlo inumano, è naturalmente primo piano, e naturalmente inumano, un cappuccio mostruoso»¹⁰⁶.

A conti fatti, l'istanza etica del volto non è difendibile, essendo priva di un discorso in grado di farla valere. E se Butler andasse verso Lacan?

6. *Non c'è physis che tenga (Butler con Lacan)*

Lacan non parla mai di volto, né Butler è mai andata – a quanto ci risulta – in direzione del suo insegnamento. Eppure, non è detto che la nozione lacaniana di Edipo sia così distante dalle preoccupazioni della filosofa americana. Naturalmente la cosa va dimostrata.

Ripartiamo dal *dato* della differenza sessuale. È possibile dirne senza innescare la reazione allergica di Butler?

Intanto vale la pena notare che non tutte le femministe radicali sono così ostili ai discorsi sulla soggettività sessuata. Del resto, se davvero non ha più senso dire 'donna' perché tutto è costruzione, come si fa a difendere chi ancora è vittima dell'oppressio-

¹⁰² Deleuze - Guattari, *Mille piani*, p. 286; «CsO. Sì, il viso ha un grande futuro, a condizione d'essere distrutto» (*ibi*, p. 265).

¹⁰³ *Ibi*, p. 286.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ *Ibi*, p. 289.

ne? A ben vedere, il poststrutturalismo *queer* sembra una specie di riedizione del discorso marxista sull'abolizione delle 'classi' e dei rapporti di classe. Solo che le cose non stanno per niente così. Rosi Braidotti, che non è certo una moderata, non si stanca di porre lo sdrammatizzante quesito: «Va tutto benissimo, ma che ne è stato della differenza sessuale intesa come rapporti di potere dissimetrici tra soggetti sessuati?»¹⁰⁷. Se a questa *impasse* politica, peraltro già rilevata da De Laurentis, aggiungiamo l'insistenza di Butler sulla deriva malinconica imposta al desiderio, otteniamo uno scenario desolante: dato che il genere – come abbiamo visto – è costruito sulla preclusione originaria dell'amore omosessuale, che cosa possiamo fare se non il lutto infinito di questa perdita?

Forse le donne (cosiddette) e i cosiddetti 'diversi' meritano di più¹⁰⁸. Di certo non meritano questa 'femmino-fobia'¹⁰⁹ che di fatto impedisce qualcosa che è urgente fare: interpellare le donne come soggetti. E se per farlo bisogna turarsi il naso, poco male: «Puzzeranno pure di metafisica», concede Braidotti, ma la sessualità e la differenza sessuale sono «troppo strutturalmente radicate nella soggettività, perché le si possa semplicemente accantonare come caratteristiche obsolete»¹¹⁰.

Forse allora Lacan non era così idiota. Come spiega bene Žižek, rispondendo a Butler, la differenza sessuale per Lacan «non è un set statico di opposizioni simboliche e di inclusioni/esclusioni (normatività eterosessuale che relegherebbe l'omosessualità e le altre 'perversioni' ad un qualche ruolo secondario), ma un punto di *impasse*, di trauma, una questione aperta, qualcosa che resiste ad ogni tentativo di simbolizzazione»¹¹¹. Per rendersene conto, è sufficiente leggere un breve passaggio di una conferenza pro-

¹⁰⁷ R. Braidotti, *In metamorfosi. Verso una teoria materialistica del divenire*, tr. it. di M. Naddotti, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 126-127.

¹⁰⁸ «Va detto – precisa Braidotti – che questa enfasi su lutto e malinconia è, nel caso di Butler, motivata in buona misura dalla sua inquietudine per le morti provocate dall'epidemia di AIDS nella comunità gay» (*ibi*, p. 70).

¹⁰⁹ *Ibi*, p. 126.

¹¹⁰ *Ibi*, p. 289. Da notare che questa è la stessa critica che Nussbaum rivolge a Butler: «Culture can shape and reshape some aspects of our bodily existence, but it does not shape all the aspects of it». La differenza sessuale è certamente uno di questi aspetti (M. Nussbaum, *The Professor of Parody*, «The New Republic Online», 22 febbraio 1999, www.tnr.com/index.mhtml).

¹¹¹ S. Žižek, *Class Struggle or Postmodernism? Yes, please!*, in Butler - Laclau - Žižek, *Contingency, hegemony, universality*, pp. 90-135; cit. p. 110.

nunciata da Lacan al Centre Universitaire Méditerranéen di Nizza nel 1974: «C'è forse per un uomo qualcosa di più imbarazzante del corpo di una donna? A tal punto che persino Platone se n'è accorto. Se n'è accorto nel *Simposio* dove racconta a livello mitico – è molto comodo il mito ed è anche indispensabile – che essi facevano un sol corpo – ma disgraziatamente questo non si è mai più visto, dopo. Freud, cascando nel tranello, ci racconta che Eros è la tendenza verso l'Uno. Ora, tutta la questione sta proprio qui – il reale è, chiaramente, due»¹¹².

Il due è irrimediabile. Con buona pace del CsO, versione postmoderna dell'androgino platonico¹¹³. La tentazione dell'uno è la tentazione di pensare l'armonia naturale dei sessi. Ma – come ripete spesso Lacan – «il n'y a pas de rapport sexuel», nel senso che non c'è *physis* che tenga, qualcosa cioè che «farebbe del sesso un principio di armonia»¹¹⁴.

Quindi ognuno se la deve cavare come può con il sesso, proprio come vuole Butler. Il che non significa che l'Edipo non conti nulla. Ma non nel senso di un codice universale del godimento, né tantomeno nel senso del 'familiarismo' addebitato alla psicoanalisi. Del resto, Lacan non si è mai stracciato le vesti nel constatare la crisi della famiglia. E questo, fin dal 1938: «Noi non facciamo parte di quelli che si affliggono per il cosiddetto rilassamento del legame familiare»¹¹⁵.

La questione è invece un'altra: il «declino dell'immagine paterna», cioè del 'Nome del Padre' – come dirà poi Lacan –, genera

¹¹² J. Lacan, *Il fenomeno lacaniano*, «La psicoanalisi», 24 (1998), pp. 17-18.

¹¹³ C'è infatti una correlazione tra la compattezza degli individui sferici descritti nel *Simposio* e i miti orfici dell'uovo cosmico (cfr. L.M. Napolitano Valtidara, *Platone e le "ragioni" dell'immagine. Percorsi filosofici e deviazioni tra metafore e miti*, Vita e Pensiero, Milano 2007, p. 131).

¹¹⁴ J. Lacan, *Le séminaire, livre XXII. R.S.I (1974-1975)*, inedito, lez. 8 aprile 1975. Questo, tra l'altro, è anche il punto di vista di Lévinas. Si prenda, ad esempio, il commento a *Genesi* 2, «La leggenda – spiega Lévinas – insiste sul fatto che Eva non può apparire che attesa e invocata da tutti i desideri di Adamo: non si offrì ad Adamo come una cosa pronta e prevista per i 'bisogni biologici', in nome di una pretesa necessità naturale» (E. Lévinas, *Il giudaismo e il femminile*, in Id., *Difficile libertà*, a cura di S. Facioni, Jaca Book, Milano 2004, pp. 51-60; cit. p. 56); su questo accordo tra Lacan e Lévinas, mi permetto di rinviare a P. Gomasca, *Il reale è due. La differenza sessuale tra Lacan e Lévinas*, «Per Lettera. Materiali di lavoro del Forum Psicoanalitico Lacaniano», 1 (2006), pp. 57-41.

¹¹⁵ J. Lacan, *I complessi familiari nella formazione dell'individuo*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2005, p. 50.

«un gran numero di effetti psicologici», non proprio incoraggianti: «Impotenza e utopia, piazzate davanti alla culla del nevrotico, sinistre come matrigne, imprigionano la sua ambizione»¹¹⁶. Un po' come accade, volendo fare un esempio, nella vita di Kafka. Basta leggere la *Lettera al padre*. C'è un fatto che colpisce immediatamente ed è la difficoltà ad assumere il patronimico: Kafka non si sente un «vero Kafka», dice di sentirsi più «un Löwy»¹¹⁷.

Ora, questa riluttanza ad assumere il nome del padre, cioè a sentirsi suo *patri*, è indizio di una sudditanza umiliante. Ma che cosa non ha *funzionato*? Kafka lo sa bene: suo padre *non fa* il padre. Invece di essere l'agente della proibizione, consentendogli di prendere le distanze, il padre lo invita a fare quello che vuole e simultaneamente sabotava ogni suo tentativo di rendersi indipendente o semplicemente esprime sfiducia nelle sue capacità. È quel che succede in occasione del progetto matrimoniale: l'approvazione generale («Fa' un po' quello che ti pare»)¹¹⁸ si rovescia puntualmente in disapprovazione («Io non ti capisco, insomma, sei un uomo maturo, vivi in città e non sai far di meglio che sposare la prima arrivata»)¹¹⁹. Kafka ha l'impressione che sia «come quel gioco infantile in cui uno prende la mano dell'altro, la tiene stretta e continua a dire: "Ma vattene insomma, perché non te ne vai"»¹²⁰. A quel punto, tanti saluti al matrimonio e al sogno di rendersi indipendenti: «La conclusione ultima – spiega Kafka – è una sola: devo rinunciare»¹²¹. Non stupisce allora il senso di colpa, perché in fondo Kafka sa di aver tradito se stesso¹²². Il che ci riporta al rilievo lacaniano sul desiderio: «L'unica cosa di cui si possa essere colpevoli – dice infatti Lacan –, [...] è di aver ceduto sul proprio desiderio»¹²³.

Questo dunque è il paradosso: desiderare, come Kafka, un padre adeguato (che faccia il padre) non è un desiderio masochi-

¹¹⁶ *Ibi*, p. 52.

¹¹⁷ 'Löwy', come è noto, è il cognome della madre (cfr. F. Kafka, *Lettera al padre*, tr. it. di C. Groff, Feltrinelli, Milano 2000, p. 11).

¹¹⁸ *Ibi*, p. 22.

¹¹⁹ *Ibi*, p. 61.

¹²⁰ *Ibi*, p. 62.

¹²¹ *Ibi*, p. 67.

¹²² «Io attribuisco la colpa unicamente a me» (*ibi*, p. 69).

¹²³ Lacan, *L'etica della psicoanalisi*, p. 401.

stico di asservimento, ma un desiderio di libertà. Qual è, infatti, la funzione del Nome del Padre, si domanda ancora Žižek? Non quella di irreggimentare il desiderio, bensì quella di «permettere al soggetto di ‘uccidere simbolicamente’ il padre, di essere in grado di *abbandonare* il padre (e la sua cerchia familiare chiusa) e di andare liberamente con le proprie gambe per il mondo»¹²⁴. Non ci resta che dimostrare che l’Edipo funzioni proprio così.

Cominciamo da un rilievo preliminare: da lettore attento di Lévi-Strauss, Lacan ci ricorda che «non c’è alcuna ragione biologica, e in particolare genetica, per motivare l’esogamia»¹²⁵. Il che basterebbe a confutare Butler, laddove attribuisce all’Edipo l’istituzione di un’eterosessualità ‘obbligatoria e naturalizzata’. Il racconto delle origini è solo un modo per rappresentare una struttura non riducibile al biologico; non per nulla, ce lo ricorda ancora Lacan, Lévi-Strauss chiama le sue strutture *elementari* e non *primitive*. Ma queste ‘strutture’ non sono nemmeno riducibili a un mero costrutto sociale. E qui Butler pare nuovamente fuori strada, se pensa di smascherare la falsa universalità dell’Edipo perché lo ritiene un’invenzione culturale. Ciò che probabilmente le sfugge è che la struttura elementare qui in gioco ha una funzione *simbolica*, il cui carattere universale – spiega Lacan – non è da intendere in senso quantitativo (universale = diffuso in tutte le culture), bensì in senso qualitativo, nel senso – cioè – che «costituisce un universo» che «ingloba tutto l’ordine umano nella sua totalità»¹²⁶.

Ciò vuol forse dire che non c’è davvero scampo e siamo tutti ‘castrati’ dalla legge paterna, obbligati all’eterosessualità? Il punto cruciale dell’interpretazione lacaniana dell’Edipo sta proprio qui. Qual è infatti la funzione simbolica della castrazione racchiusa nel racconto edipico? Per Lacan, non si tratta tanto del «Tu non

¹²⁴ S. Žižek, *In difesa delle cause perse. Materiali per la rivoluzione globale*, tr. it. di C. Azurra, Salani, Milano 2009, p. 110. Anche Palombi ne è convinto e proprio contro l’interpretazione di Butler: «L’interdizione dell’incesto [...] diventa una sorta di architrave [...] quel limite minimo che consente la trasformazione storica del soggetto, impedendone un’esplosione psicotica» (F. Palombi, *Un intermedio surreale. L’aporia di Antigone tra Judith Butler e Jacques Lacan*, in M. Pasquino - S. Plastina, *Fare e disfare. Otto saggi a partire da Judith Butler*, Mimesis, Milano 2008, pp. 123-138; cit. p. 131).

¹²⁵ Lacan, *Il seminario. Libro II, L’io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi*, p. 37.

¹²⁶ *Ibidem*.

giacerai con tua madre» indirizzato al bambino, quanto piuttosto del «Tu non riassorbirai il tuo prodotto» indirizzato alla madre¹²⁷. Detto in termini non narrativi: «solo nella misura in cui è sloggiato, e per il suo bene» dall'essere l'oggetto di godimento della madre, il bambino diviene *soggetto*, capace di desiderare in proprio e di costruire i suoi legami. Territorializzazione del desiderio? Niente affatto, perché l'autorità paterna adempie alla sua funzione di castrazione solo in quanto «introduce nella repressione un ideale di promessa», di «“apertura” del legame sociale»¹²⁸. Esattamente il contrario della presunta chiusura nella 'territorialità-mamma'.

Dunque non è detto che Donna Haraway abbia ragione quando dice che oggi «i padri sono inessenziali»¹²⁹. Certo, ammette Lacan, la castrazione è «un osso duro», che non a caso è stato finora «evitato, saltato, aggirato o tappato»¹³⁰, a cominciare dagli psicoanalisti. Ma le alternative non sono allettanti: o la riduzione della differenza sessuale a fatticità biologica, o la sua cancellazione nell'universo 'guattarizzato' delle performance di genere. E tutto ciò sempre a spese del soggetto. Ecco perché Foucault ritiene che «oggi possiamo pensare soltanto entro il vuoto dell'uomo scomparso». Ma se è vero che questo 'vuoto' è anche «l'apertura d'uno spazio in cui finalmente è di nuovo possibile pensare»¹³¹, allora Lacan non ha tutti i torti: «Il principio di castrazione non può più essere ignorato da nessun pensiero sul soggetto»¹³².

¹²⁷ J. Lacan, *Il seminario. Libro V. Le formazioni dell'inconscio (1957-1958)*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2004, pp. 205-206.

¹²⁸ Lacan, *I complessi familiari nella formazione dell'individuo*, p. 47. Che dietro l'aspetto negativo del divieto ci sia l'affermazione positiva del legame con altri non-consanguinei è anche la lettura di Bataille (cfr. G. Bataille, *L'erotismo*, tr. it. di A. Dell'Orto, Mondadori, Milano 1969, pp. 218-219). Sull'Edipo come operatore di de-territorializzazione, cfr. anche la replica di Žižek al 'corpo senza organi' di Deleuze-Artaud (S. Žižek, *Organs without Bodies. Deleuze and Consequences*, Routledge, New York-London 2004, p. 83).

¹²⁹ D. Haraway, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, tr. it. di L. Borghi, Feltrinelli, Milano 1995, p. 42.

¹³⁰ Lacan, *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio*, p. 824.

¹³¹ M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, tr. it. di I. Panaitescu, Rizzoli, Milano 1998, p. 368.

¹³² Lacan, *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio*, p. 824.



SERGIO LABATE

Antigone, o della maternità

Ai margini della «Tomba di Antigone»

di Maria Zambrano

«L'ombra di mia madre è entrata dentro di me
e io, vergine, ho provato
il peso di essere madre¹».

Premessa

Queste pagine seguono un'intuizione, che altro non è forse che una traccia di tenace gratitudine. L'intuizione non appartiene a me, se non in seconda battuta, ma piuttosto è di Zambrano e del suo desiderio di non far morire Antigone.

La gratitudine è invece del tutto personale e concerne una questione insieme filosofica e politica. Potrei sintetizzarla così: in termini culturali e politici, io provo una gratitudine minuta nei confronti del pensiero della differenza sessuale, che consiste essenzialmente nell'avermi tolto dall'alibi del patriarcato. Credo di raccogliere in questo senso la sfida che il pensiero della differenza lancia, e la raccolgo persino nell'assolutezza dell'affermazione secondo cui il padre non c'è più, si è davvero volatilizzato, come scriveva Lacan. Alla mia postura maschile tocca riconoscere di essere dentro il *dis-farsi* della paternità, ma anche riconoscere che esso è l'inizio possibile di un far-si.

Io credo di dover partire *da qui*, secondo quell'insegnamento

¹ M. Zambrano, *La tomba di Antigone; Diotima di Mantinea*, tr. it. di C. Ferrucci, La Tartaruga Edizioni, Milano 1995, p. 93 (da ora siglato come TA). Sul tema cfr. soprattutto W. Tommasi, *Maria Zambrano. La passione della figlia*, Liguori, Napoli 2007. Cfr. anche I. Giner Comín, *Das Sein der Frau in Maria Zambrano Philosophie. Eine Begründung für das ontologische Dasein der Frau*, in B. Christensen (ed.), *Wissen, Macht, Geschlecht*, Chronos, Zürich 2002, pp. 738-749; L. Boella, *Cuori pensanti*, Edizioni Tre Lune, Mantova 1998, pp. 65-92; A. Buttarelli, *Una filosofa innamorata. Maria Zambrano e i suoi insegnamenti*, Bruno Mondadori Editore, Milano 2004.

per cui non si può che partire da sé: se il padre non c'è più e non c'è ancora, io chi sono? So bene che compito essenziale del pensiero della differenza è anche quello di contestare la necessità del padre. Ora, io non discuto la legittimità di questa contestazione². Ammetto anche che non vi sia la *necessità* del padre, ma non vedo, per me, altra *possibilità* che questa. Nell'epoca (dell'inizio) della fine del patriarcato io non posso fare altro che ripensare questa possibilità, a partire però dal suo rapporto con la maternità. Il paradosso, la difficoltà filosofica quanto esistenziale consiste per me in questo: io non posso smettere di cercare almeno la possibilità della paternità (per me stesso, per una pratica di prossimità che non voglio cedere), ma non trovo i termini per *immaginarla* (molto più che pensarla), se non attraversando la *differenza* della maternità (cioè quel che io non posso essere, perché ciò che cerco è un'altra genealogia della paternità dalla quale, comunque, la maternità differisce).

Questo spaesamento ed esilio riguarda me e il mio corpo maschile, la struttura stessa della mia soggettività incarnata nel tempo. Perché io che non voglio essere il figlio di mio padre – contestandone l'ordine e destituendolo dalla sua paternità, padre senza più patriarcato, padre senza più paternità – non posso essere nemmeno madre, a meno di non rovesciare i termini e cominciare una colonizzazione per via d'appropriazione. Ecco, io sono grato per il fatto di poter riconoscere in questo spaesamento l'unica casa del mio desiderio, desiderio di sapere e desiderio di desiderare. Per cominciare a sentire come il mio corpo può incarnarsi in relazioni di differenza, io non posso parlare del padre, se non partendo dalla madre. Perché il padre non c'è e non deve esserci, per adesso; il suo stesso esserci è una minaccia al mio desiderio di esserci come padre (è il mio corpo maschile che *desidera* la paternità). Non credo possano esistere più padri biologici (e se anche non lo credo fino in fondo, mi appare salutare che la mia riflessione parta da qui). Il mio essere padre deve essere un'elaborazione della fine del patriarcato e, contemporaneamente, la mia pater-

² Non solo la ammetto ma, come vedremo brevemente in conclusione, credo davvero che non si possa parlare, se non al prezzo di un realismo antifenomenologico, di padre in senso biologico-genealogico. Noto però che questa tesi sconcerta ancora più le donne che gli uomini, come se per esse davvero fare a meno del padre volesse dire perdere un riparo *all'ombra* del quale difendersi. Davvero nella differente forma di dis-fare il patriarcato è attestato il modo neutro in cui esso ci ha costituiti, indistintamente.

nità non potrà essere mai quella di una madre, se essa ha ancora un senso. Questi due dati si incrociano, per così dire, brutalmente: io posso solo costruire una pratica culturale convenzionalmente chiamata ancora paternità: perché essa non è più quella pratica impostasi come universale e riconosciuta infine come accidentale che definiamo patriarcato ma non ha (e non deve appropriarsene) nemmeno la naturalezza della relazione materna.

Eppure io non posso che recuperare un unico evento, che è il fatto che anche io provengo da *un corpo a corpo con la madre*³. So che anche questo evento, dal punto di vista del pensiero della differenza, non è un'esperienza piena di maternità. Che anzi nel mio corpo a corpo con la madre c'è l'irriducibile differenza della *materia signata* e che dunque, se vige finalmente il divieto di neutralizzazione, esso deve rivolgersi innanzitutto a questa differenza del corpo a corpo. Ma in fondo l'irriducibilità mi fornisce anche un alibi, una metodologia demistificata. A partire dalla mia differenza maschile, leggo in questo modo l'avvertenza di Muraro di non sovrapporre simbolo e metafora⁴, di non fare cioè della nascita una gigantesca metafora – che la universalizza perdendone il potere simbolico. Ecco, io rispetto quest'avvertenza, e proprio per questo la trasgredisco. La rispetto perché mi rendo conto che credere nella trascendentalità della differenza⁵ voglia dire non ridurre la relazione materna con la figlia alla relazione col figlio, dal momento che la differenza non è mai accidentale. Ma anche non posso che trasgredirla, perché, in quanto il mio corpo a corpo con la madre è avvenuto da figlio, io non posso che fare riferimento a quel rapporto che è precisamente – suo malgrado, se si vuole – una metafora, e non soltanto un simbolo. Di più, il suo valore necessariamente metaforico, per me maschio, è precisamente dovuto al fatto che io non posso essere madre – e dunque il mio legame è sempre disincarnato. Potrei chiarire quanto provo a dire in questo modo: io credo che sia legittimo universalizzare la semantica della maternità e della nascita (tanto che io la uso qui in relazione alla paternità). Ma questa universalità semantica non è

³ L. Irigaray, *Il corpo a corpo con la madre*, in Id., *Sessi e genealogie*, tr. it. di L. Muraro, La Tartaruga, Milano 1987, pp. 19-33.

⁴ L. Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, II edizione rivista, Editori Riuniti, Roma 2007, pp. 18 ss.

⁵ Sul tema cfr. P. Ricci Sindoni - C. Vigna (a cura di), *Di un altro genere. Etica al femminile*, Vita e Pensiero, Milano 2008.

mai una neutralizzazione: il modo di universalizzare la maternità da parte dell'uomo è necessariamente metaforico, il modo di universalizzare la maternità da parte della donna può permettersi di fare a meno della mediazione metaforica per concentrarsi esclusivamente sull'ordine simbolico.

Io tocco la madre da figlio, da compagno. Io tocco la madre e in questo *corpo a corpo* ne percepisco qualcosa cui appartengo anche io – da figlio e poi da compagno, nella differenza di un altro che pure sta lì, abita il suo spaesamento. Che è come dire: se il padre non simbolizza ma sa, la madre non fa che incessantemente permettere la simbolizzazione (in questo potere riannodando in forma davvero creaturale natura e cultura). E quella simbolizzazione si dà (si è *irreversibilmente data* nel mio corpo a corpo con la madre e con la donna) nella forma indiretta della metafora anche per me, che sto qui e vivo accanto a questa fecondità simbolica che tocco e che mi tocca, senza alcuna appartenenza. Certo, il rischio di questa doppia tesi – del padre non c'è più alcuna simbolica, della madre si dà ordine simbolico – è che vi sia un'attenuazione culturale della differenza sessuale, che essa diventi davvero soltanto una differenza di genere. È un rischio, e io davvero non so dire se valga la pena correrlo o no, se il luogo dove esso ci porta è umano o disumano.

Io posso partire da me, dal mio non poter essere madre, ma dall'interrogare ancora una maternità che mi fa nascere – come figlio prima, come compagno ora – permettendomi di parlare di qualcosa che è anche il mio desiderio, ma che ogni discorso del padre ha logorato e reso impossibile. Ecco, se qualcosa posso dire ancora di questo mio desiderio di padre, lo posso dire soltanto (ma non *solo*) grazie a una simbolica della maternità.

Ma si capisce da subito che questa simbolica della maternità è scritta da un altro, nel significato della differenza. Si capisce per il fatto che vado a cercare un senso di una simbolica della madre che mi interPELLI in Antigone, che è tutto, ma non è una madre⁶.

⁶ È nota l'interpretazione di Lacan, che sarà sempre tenuta presente in queste pagine, per cui Antigone è «custode del desiderio *della* madre» la cui dominazione si manifesta attraverso «un carattere radicalmente distruttivo» (J. Lacan, *L'essenza della tragedia. Un commento all'Antigone di Sofocle*, in Id., *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, tr. it. di G. Contri, Einaudi, Torino 1994, pp. 309-361). La messa in scena di Zambrano mi pare invece sostenibile sulla base di una relazione con la madre senza la mediazione terza (di Edipo prima, del fratello poi). Quando sostengo che si tratta di pensare l'impensato rapporto tra Antigone e la maternità intendo di ripensare Antigone come figura del 'desiderio *di* madre' e non del «desiderio *della* madre». Ma non è un

Dopo quanto scritto, non ho da giustificare teoricamente questa intuizione: perché cercare nell'Antigone la madre?⁷ Perché questa ricerca appartiene a me, che sono un altro che, non potendo essere madre, cerca la madre nei luoghi dove la madre non c'è (con ciò cercandone la funzione metaforica). La mia esperienza della madre non può che essere così: sapere che essa vi sia, ma non poter sapere chi essa sia (mentre lo scrivo mi rendo conto di quanto queste parole valgano anche per la mia esperienza di paternità). Non è lo stesso per Antigone, con una differenza che è la differenza: il fatto che lei non è madre pur essendolo (potendo in ogni istante esserlo, di fatto essendolo come vedremo), io non sono madre non potendolo essere?

Ecco, è da questa irriducibile pragmatica del mio corpo che posso concedermi una simbolica della madre, io che non sono e non voglio più essere il Padre (e solo così posso desiderare di essere padre).

PRIMA SCENA. *Dell'Antigone come passione della figlia (la madre vergine)*

Perché Zambrano riscrive la fine di Antigone⁸? Antigone infatti

caso che questo desiderio di madre si espliciterà, come vedremo nelle pagine sulla madre morta, *dinanzi* alla madre. Vi è una continuità necessaria tra i due desideri, tra l'interpretazione lacaniana e il tentativo di ripensare la maternità di Antigone (e non di sua madre). Antigone compie un percorso di messa a distanza del *transfert* (il riferimento al terzo) contenuto nel suo esser custode del desiderio *della* madre e solo al termine di questo percorso ella acquista davvero il desiderio *di* madre. Sul tema cfr. anche L. Irigaray, *Speculum. Dell'altro in quanto donna*, tr. it. di L. Muraro, Feltrinelli, Milano 2010², pp. 199-209; A. Buttarelli, *Partire da sé confonde Creonte*, in Diotima, *La sapienza di partire da sé*, Liguori, Napoli 1996, pp. 105-106.

⁷ Confesso però il mio debito in relazione alle pagine che Cavarero ha dedicato a questo testo teatrale di Antigone, mettendo in luce proprio la maternità di Antigone. Sul tema cfr. A. Cavarero, *Corpi in figure. Filosofie e politica della corporeità*, Feltrinelli, Milano 2000, pp. 221-228. Cfr. anche *Maria Zambrano e Antigone. 2. Una conversazione con Annarosa Buttarelli e Adriana Cavarero*, «Il segnale. Percorsi di ricerca letteraria», 41 (1995). È altresì importante il riconoscimento che questa sua intuizione è stata per me davvero folgorante – mai avrei pensato al nesso di Antigone e la maternità – ma il motivo per cui ne sono stato colpito è dunque il modo in cui proseguo l'intuizione è del tutto *divergente*. Per completezza culturale, la lettura delle pagine di Cavarero è avvenuta in coincidenza con la visione di una straordinaria variazione cinematografica del mito di Antigone, il film *La teta asustada* (regia di Claudia Llosa, Perù 2008). La contemporaneità delle due fonti ha prodotto le riflessioni di questo mio saggio.

⁸ Per un'agile e ancora attuale presentazione delle principali interpretazioni filosofiche di Antigone da Hegel fino a Nussbaum, cfr. P. Montani (a cura di), *Antigone e la filosofia. Un seminario*, Donzelli, Roma 2001 e F. Brezzi, *Antigone e la philia. Le passioni*

viene accompagnata da Sofocle fino alla sua tomba. Con una di quelle misteriose aporetiche della tragedia greca, colei che vuole seppellire i morti finisce per essere seppellita da viva. Antigone sembra condividere questo rovesciamento col padre. Ma proprio là dove Sofocle abbandona Antigone, Zambrano la rimette in scena. È proprio quel rovesciamento che Zambrano non può accettare: che Antigone «l'innocente» possa essere punita come il padre – con il rovesciamento del suo potere, il potere di seppellire, in una colpa, la colpa *di cui* morire. Con, in più, un'attività distruttiva che nella storia di quella famiglia appare come un potere della donna, quello di darsi la morte. La condanna di Antigone, nel testo classico, non è la morte ma il darsi la morte. Come sua madre, Antigone si suicida. Come se l'uomo avesse il potere di seppellire, ma non la forza di uccidere. Sta alla donna darsi la morte. Dal punto di vista della Legge, il gesto della sepoltura imposta ad Antigone è una punizione, non è un omicidio. L'uomo rimane nella legge costringendo Antigone a trasgredire doppiamente la legge: trasgredire la non sepoltura del fratello, trasgredire la sua propria sepoltura, trasformando un atto di legge in omicidio. Ma un omicidio di cui il maschio non ha colpa: il suo potere consiste nella violenza di costringere alla violenza. In questa distanziamento tra il seppellimento e la morte (e viceversa, come nel caso di Polinice) si consuma una forma di feticismo tipico del patriarcato. È attraverso questo feticismo che l'uomo non soltanto ammazza, ma diventa anche «Signore della morte»⁹. Perché se non ci fosse questo *transfert*, l'uomo potrebbe ammazzare, ma non potrebbe esercitare la sua signoria. È per mantenere la violenza di questo *transfert* che, come sua madre, Antigone si dà la morte grazie a un potere che le è dato dall'uomo. Torneremo su questo accostamento assai prezioso. Per ora accontentiamoci di ritrovare, in questa violenza del maschile che consiste nell'assoggettamento (la donna è costretta a diventare *soggetto* della propria violenza), il nucleo di

tra etica e politica, Franco Angeli Editore, Milano 2004. Cfr. anche il classico di G. Steiner, *Antigoni*, tr. it. di N. Marini, Garzanti, Milano 1990.

⁹ «I mortali devono ammazzare, pensano che se non ammazzano non sono uomini. Li iniziano così, prima con gli animali, con il tempo, e con quel granello di purezza che si portano dentro, poi con gli altri uomini. Nemici, patrie, pretesti non mancano mai. Credono che ammazzando diventeranno i *Signori della morte* [...] per questo c'è tempo, tutto il tempo che serve. Per vivere no, non c'è tempo» (TA 100). Queste parole di Zambrano saranno evocate anche alla conclusione delle mie pagine.

quest'altra storia che Zambrano racconta e che comincia, appunto, dove secondo la tradizione la donna si dà la fine. Con un gesto filosoficamente evocativo, Zambrano sostituisce il sepolcro come luogo che custodisce i corpi dei morti con il sepolcro come luogo che custodisce le parole dei viventi:

Antigone, in verità, non si suicidò nella sua tomba, come Sofocle, incorrendo in un inevitabile errore, ci racconta. E come poteva, Antigone, darsi la morte, lei che non aveva mai disposto della sua vita? Non ebbe nemmeno il tempo di accorgersi di se stessa. Destata dal suo sonno di bambina dalla colpa di suo padre e dal suicidio di sua madre, dall'anomalia della sua origine, dall'esilio; costretta a servire da guida al padre cieco, re-mendicante, innocente colpevole, le toccò entrare nella piechezza della coscienza. Il conflitto tragico infatti, la trovò vergine e la prese interamente con sé, ella crebbe dentro di esso come una larva nel suo bozzolo. Il conflitto tragico, infatti, non arriverebbe a essere tale, a iscriversi nella categoria della tragedia, se non consistesse in una distruzione; se dalla distruzione non discendesse qualcosa che la oltrepassa, che la riscatta [...] Di tutti i protagonisti della tragedia greca, la ragazza Antigone è quella in cui la trascendenza propria del genere si mostra con maggior purezza ed evidenza (TA 43-44).

Antigone non può darsi la morte perché è innocente. Ma qui l'innocenza, categoria assai ambigua e che dovremo presto chiarire, corrisponde a un non potersi dare la vita¹⁰. Antigone non può darsi la morte perché non può rivolgersi verso di sé, perché non ha potere su di sé. Il suo sé sembra essere prima di ogni separazione, prima di ogni ordine della soggettività¹¹.

Certo, questa indisponibilità di sé a sé appare pregna di una traccia sacrificale, che in queste pagine di Zambrano è molto vivida¹². Non è difficile leggere in questa indisponibilità una forma di

¹⁰ Cavarero legge piuttosto questa impossibilità nel senso della 'vita inestinguibile': «Qui Antigone, non solo non si uccide, ma addirittura non muore nel senso definitivo del fenomeno, vivendo piuttosto l'unione, le nozze, tra morte e vita, come esperienza di una vita inestinguibile che trascende la loro separatezza e opposizione» (Cavarero, *Corpo in figure*, p. 223).

¹¹ In questo senso il cammino di Antigone verso l'intimità col proprio sé è un sapere dell'anima, un cammino dentro il profondo. Per questo felice accostamento tra sapere dell'anima e antropologia del profondo cfr. F. Falappa, *La verità dell'anima. Interiorità e relazione in Martin Buber e Maria Zambrano*, Cittadella editrice, Assisi 2008, pp. 269-290.

¹² Zambrano mette in parola filosofica – con una profondità meno 'strutturalista',

sottomissione, un'ennesima fenomenologia del patriarcato. Antigone non ha il tempo di accorgersi di se stessa, non ha il tempo di desiderare (l'innocente è tale perché resta «vergine»). Antigone è distrutta dalla sua essenza 'servile'. Ella non è più «bambina» dal momento che ha sulle spalle il peso «della colpa di suo padre e del suicidio di sua madre». Eppure questo doppio peso è di fatto uno soltanto; perché la madre con il suo suicidio ha tolto il peso che ella era (le cose sono più complesse, come vedremo). Antigone porta il peso del padre e della madre, ma di fatto lo sopporta solo in riferimento al Padre. Essere in debito con il padre e con la madre significa servire la legge del Padre. La sottomissione al maschile diventa qui lo stigma universale della violenza. Il conflitto che rende Antigone un'eroina è in effetti tra la legge della comunità e la legge del Padre. Come Lacan aveva ben compreso, Antigone è dominata da questa pulsione autodistruttiva – se contesta una legge lo fa in nome e per conto del patriarcato, niente di altro. Se Antigone è indisponibile a sé è perché il Padre dispone di lei: Antigone abbassa il suo sguardo fino a vedere il corpo nudo del fratello, corpo reso invisibile dalla morte, perché sente ancora e sempre lo sguardo del Padre su di lei¹³. Antigone contesta la

potrei dire – l'antropologia sacrificale di Girard, permettendo un ulteriore approfondimento a una teoria ancora suggestiva ma forse incapace di fare altri passi avanti. Sul tema cfr. soprattutto M. Zambrano, *L'uomo e il divino*, tr. it. di G. Ferraro, Edizioni Lavoro, Roma 2001, in particolare pp. 253-271. Per un'analisi del rapporto tra Zambrano e Girard cfr. R. Mancini, *Esistere nascendo. La filosofia maieutica di Maria Zambrano*, Città aperta, Troina 2007, pp. 36-54.

¹³ Lo sguardo del Padre come lo sguardo del maschio che sottomette la donna. Come nel quadro di Schiele *La famiglia* (1918), esposto al museo di Vienna. Ho osservato quel quadro insieme con la mia compagna. La percezione del mio sguardo si è soffermata sullo sguardo della protagonista del ritratto – donna sottomessa al maschio che la sovrasta e la cinge da dietro. Lo sguardo di lei sembra perdersi, sembra guardare nel vuoto, incapace di comprendersi, di appartenersi. È uno sguardo triste, che cerca una via di fuga per uscire fuori da quell'abbraccio. Ecco, il mio sguardo maschile si è soffermato sullo sguardo della donna, si è emozionato per esso. Ma ha visto solo la storia delle vittime, rimuovendo la genealogia maschile della violenza. La persona con cui ero ha invece osservato lo sguardo impotente e sottomesso della donna e, insieme, lo sguardo fiero e divertito del maschio – tutto preso a godere del suo dominio. Nell'abbraccio perverso di questi due sguardi c'è la raffigurazione di tutta la storia della sessualità in Occidente. Ma io, maschio ho preferito provare pietà per le vittime, piuttosto che riconoscere nello sguardo del maschio ciò che può essere, che è stato di sicuro, il mio sguardo. Così c'è un doppio sguardo raffigurato – il maschio che gode e la donna sottomessa – ma c'è anche un doppio sguardo che osserva: il maschio che separa gli sguardi e così separa le colpe, la donna che vede in quegli sguardi un solo abbraccio, e riporta tutto fuori dalla scissione, dentro un'unità che è

legge perché non contesta il Padre¹⁴. Poco importa ora che questo 'tradizionalismo' di Antigone possa denunciare la falsa eguaglianza della legge della comunità, come accade in alcune tra le interpretazioni politiche più diffuse oggi¹⁵. Più importante mi pare osservare come una lettura conservatrice di Antigone è utile, ma non dice tutta la verità. Non almeno quella parte di verità che le parole di Zambrano sembrano voler evocare. La filosofa spagnola è infatti perfettamente consapevole dell'appartenenza (subìta) di Antigone al nome del Padre. Tanto che tale appartenenza prende subito uno dei nomi – più potenti, più filosofici – del padre: quello della coscienza. Antigone è colei che sa, la cui condizione di sottomissione al padre consiste nel tormento di appartenere alla «pienezza della coscienza».

Quello tra Antigone e la coscienza è un rapporto assai strano. Perché Antigone rappresenta una doppia possibilità della coscienza, insieme. Ella appartiene alla pienezza di una coscienza che consiste nella brutale ferita del nome del Padre: Antigone è solo colei che sa della colpa del padre. Questo sapere la riduce al silenzio, alla sottomissione. Del resto, ciò che sa Antigone non è

una storia, storia della sessualità. Mi domando però, perché sono io che scrivo ora ciò che la donna e solo lei mi ha detto? Non esercito anche io nella scrittura un potere di sottomissione, scrivendo in vece della donna? Ma come posso prendere la parola, io maschio, senza prendere la parola alla donna? Come rimanere in ascolto di lei senza che da ciò ne consegua un mio discorso? È utile dire che nel quadro c'è anche un bambino.

¹⁴ Polinice, il fratello per cui Antigone resiste, non rappresenta anch'egli una figura del potere del padre, anzi della spartizione del padre? E infatti la rivalità tra i fratelli si riferisce al potere del Padre, che non è soltanto il potere sulla città, ma anche il potere del 'dare la vita' alla donna, ad Antigone in particolare. La storia di Antigone è conclusa tra un padre-fratello e un fratello-padre. Così, volendo seppellire Polinice, Antigone non fa altro che sottomettersi a colui che solo poteva 'dargli la vita', sottomettersi al Padre. Scrive a tal proposito Zambrano: «Dal lato del potere, intanto, la lotta tra i fratelli mette in evidenza il persistere di un qualcosa che, di fronte alla purezza e alla legge di Antigone, si trasforma in passato, in passato da seppellire: l'antica, cieca sete di potere degli dei e dei re-tiranni, che arriva sempre da fuori, o da dentro ma se è così da molto dentro, per ampliare la città e concentrare il potere su di essa. [...] Questo fratello che – irresistibilmente, fatalmente – condusse Antigone alla morte, non poté giungere, stando ai paradossi della tragedia, se non anelando di condurla, a lei come alla sua città, verso la vita» (TA 54).

¹⁵ Tra le tante, mi permetto di rimandare a quella ormai classica di J. Butler, *La rivendicazione di Antigone. La parentela tra la vita e la morte*, tr. it. di I. Negri, Bollati Boringhieri, Torino 2004. La filosofa americana ha il pregio di avere colto lo slittamento semantico della tensione tra vivere e morire, anche se sotto forma eminentemente politica.

il sapere della coscienza, il passaggio dall'opacità della colpa alla sua trasparenza? Non c'è coscienza più grave di quella di Edipo, proprio quella che Antigone è costretta a vivere. Antigone più di suo padre, perché Edipo, cieco, porta il peso ma non lo vede. Antigone è colei cui spetta di portare la pienezza della coscienza del Padre. La pienezza della coscienza come peso. Scrive Zambrano: «Coscienza è svegliarsi dal sogno della vita; vivere, all'origine, deve essere permanere immersi nel sonno senza alcuna cognizione della differenza tra le cose, quella differenza che si erge sulla differenza primaria, abissale, tra noi e la realtà che ci circonda. Ma una volta destati dal sonno alla coscienza, gli umani dirigono immediatamente su di sé la luce che essa proietta tutto intorno, si accorgono di sé, e ciò che chiamiamo io acquista corpo e, peggio, peso»¹⁶.

Antigone, in questa lettura, rappresenta alla perfezione il modello della donna che viene descritto da Levinas in *Totalità e Infinito*. Modello tradizionale e deludente, non c'è che dire. La donna è colei che silenziosamente permette al Medesimo di prendere coscienza di sé. Essa è interna alla coscienza, ne esercita la funzione differenziale. Dal momento che essa c'è (nemmeno deve parlare, è sufficiente che ci sia)¹⁷, essa permette il lavoro della coscienza come differenziazione tra me e il mondo, e come successiva appropriazione di questa differenza tramite l'oggettivazione o il sapere. Riportando incessantemente a sé, la coscienza ha una pienezza che consiste nella scissione tra ciò che posso possedere e il mio stesso possedere. Scissione interna alla coscienza, come sapere di questa soggettivazione tramite la sua oggettivazione. Che ne

¹⁶ M. Zambrano, *All'ombra del dio sconosciuto. Antigone, Eloisa, Diotima*, tr. it. di E. Laurenzi, Pratiche editrice, Milano 1997, p. 81.

¹⁷ Il riferimento è al «silenzioso andirivieni dell'essere femminile», descritto da Levinas. Ovviamente, le critiche rivolte a questa descrizione sono numerose e tutte sensate, dal punto di vista del pensiero della differenza. Credo però che vi sia bisogno di un ulteriore livello di radicalità critica: il modo in cui Levinas si riferisce alla differenza sessuale (anche in altri passaggi dedicati alla maternità, alla paternità, all'eros) non è contingente rispetto alla struttura argomentativa essenziale della sua filosofia. In tal senso, in questo limite di Levinas vi è qualcosa di decisivo che non concerne soltanto la comprensione di questi aspetti. Sul tema cfr. E. Levinas, *Totalità e Infinito*, tr. it. di A. dell'Asta, Jaca Book, Milano 1990, pp. 157-161. Per un orientamento della critica a queste pagine – a partire da Irigaray – cfr. T. Charter (ed.), *Feminist Interpretations of Emmanuel Levinas*, Pennsylvania University Press, Pennsylvania (PA) 2001. Sul tema cfr. anche G. Ferretti, *La filosofia di Levinas. Alterità e trascendenza*, Rosenberg & Sellier, Torino 1996, pp. 139-145.

è della donna? La donna è colei che sa, soltanto che il suo sapere non serve a se stesso, ma a far funzionare il sapere della coscienza, cioè dell'uomo. Antigone sa, ma il suo sapere è solo funzionale al sapere di Edipo, che così può essere accompagnato, assistito nel suo lavoro che consiste nel portare a coscienza. È utile questa raffigurazione di Antigone che sopporta fisicamente il padre (e poi il fratello). Perché qui, a mio avviso, Zambrano sbaglia nell'identificare il peso e il corpo. Certo, la coscienza consiste in questa differenziazione che permette il transfert, cioè la separazione attraverso cui trasformo l'oggettivazione in soggettivazione, l'estraneità del mondo in appropriazione. La differenza diventa la funzione del 'ritorno su di sé'. Ma questa pienezza della coscienza consiste in un peso che non è un corpo, ma un sapere. Per questo Antigone trascina il corpo del Padre, perché il padre deve occuparsi di portare il peso del suo sapere. È in nome di questa scissione tra il peso (del sapere) e il corpo (che sa) che si è consumata la violenza del maschile. Il maschile è insieme colui che possiede il sapere, ma il cui corpo non vuole sentire ragioni. Ecco perché la donna – Antigone, in questo caso –, pur possedendo il sapere, è costretta a portare il corpo del maschio (del padre e del fratello, perlomeno). Perché il sapere che possiede non è suo: è la coscienza di sé dell'altro, del maschio appunto. Possiede la pienezza della coscienza Antigone, ma di una coscienza che non riguarda sé. Un sapere pieno dell'altro, non ripiegato su di sé, è un sapere di una coscienza di sé sopportato da colei che non sa nulla di sé. Per il fatto stesso di sapere di un sé che non è il suo, Antigone è costretta a portare il peso senza esser riconosciuta (perché porta il peso delle storie degli altri-uomini, il peso della coscienza di sé di Edipo e di Polinice) e per questo a portare anche i corpi (degli altri-uomini). Antigone sta nel punto esatto in cui la separazione tra il peso (della coscienza) e il corpo non si è ancora data¹⁸ – dal momento che manca il ritorno a sé.

È per questo che Antigone manifesterebbe la «natura aurorale della coscienza». Ella, pur entrando a causa dell'«orrore del crimi-

¹⁸ Potremmo ipotizzare che la scissione cominci con l'accecamento: si può portare un peso quando non riguarda più il corpo. È per questo che l'esperienza dell'autodistruzione appare difficile da capire per la coscienza maschile: «Il masochismo è dunque, come si suol dire, schiettamente femminile» (S. Freud, *Introduzione alla psicanalisi*, tr. it. di C. Musatti in *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino 1989, p. 223).

ne paterno»¹⁹ nella pienezza della coscienza, «non la rivolse mai su di sé. Per questo il conflitto tragico la colse vergine, e la sua verginità di donna si accordava perfettamente con la sua coscienza lucida. Vita e coscienza innocenti, intatte». È in nome di questa innocenza che Antigone non può uccidersi: «Antigone la pietosa nulla sapeva di sé, neppure che poteva uccidersi. [...] È ammissibile pensare che Antigone appartenga a quella stirpe di eroine primaverili rapite dai morti e dagli inferi da dove risorgono ogni volta di nuovo? Però Antigone è qualcosa di più: è la primavera della coscienza umana, la purezza della coscienza»²⁰.

Cerchiamo di chiarire queste parole di Zambrano, per poi poter svolgere il nostro discorso. Ciò che è in gioco qui è quella doppia coscienza cui apparterebbe Antigone. Coscienza maschile – coscienza dell'altro e della colpa orribile dell'altro-Padre – e coscienza vergine – coscienza che nulla sa di sé. Ciò che dunque fa rinascere Antigone – non la fa abbandonare al gesto maschile di Sofocle: morta da sé nella propria tomba preparata e decisa dal maschio – è la sua ignoranza: il suo saper tutto senza sapere nulla di sé. Con quell'immagine folgorante, Zambrano evoca l'impossibilità di morire al di fuori dell'autocoscienza. Una coscienza senza determinazione di sé è una coscienza che non può scegliere per sé nemmeno la morte. Una coscienza innocente e vergine, appunto. Una coscienza prima della coscienza, trascendentalmente resa possibile dall'indisponibilità del ritorno a sé. Indisponibile a sé, Antigone non può che portare il peso e il corpo del Padre (e del fratello); non può che sapere e sentire la coscienza di sé dell'altro. Così il motivo per cui Antigone, dal punto di vista della Legge, è condannata a morire (l'essersi identificata nel nome del Padre attraverso il fratello) è anche il motivo per cui, secondo Zambrano, essa è al riparo da ogni potere di darsi la morte. La coscienza vicaria – che assiste la coscienza altrui –, non sapendo nulla di sé, non può neanche sapere della propria morte. Condannata a restare sempre all'ombra della coscienza del Padre (dell'altro, del

¹⁹ Malgrado se stessa, probabilmente, qui Zambrano evoca inevitabilmente Freud e rischia, a mio avviso, di confermare un'interpretazione del femminile come sottoposto originariamente a una sorta di desiderio passivo nei confronti del padre, che diviene sottomissione. Mi pare assai più lucida, su questo tema, J. Benjamin, *L'ombra dell'altro. Intersoggettività e genere in psicoanalisi*, tr. it di M.A Schepisi, Torino, Bollati Boringhieri, 2006, pp. 21-58.

²⁰ Zambrano, *All'ombra di un dio sconosciuto*, pp. 82-83.

maschile, della violenza, della rivalità mimetica dei fratelli ecc.), Antigone evita così la condanna a un gesto che possa riguardare sé e il proprio sapere. Antigone rimane nell'ombra, appunto, resta nella sua tomba, ma senza poter mai morire.

Non posso dire che questa ermeneutica proposta da Zambrano mi convinca fino in fondo. Intuitivamente (dal mio punto di vista maschile che interroga ciò che mi viene detto dall'altra) essa mi sembra permettere un'importante demistificazione e, al contempo, dover essere ripensata in riferimento a un suo possibile limite (che in realtà cela l'essenza preziosa, a mio avviso).

La demistificazione è circa la figura dell'esser figli. Perché l'argomento della scena che sto descrivendo è davvero «la passione della figlia» (TA 48). L'intera storia di Antigone è il suo patire la trascendenza dell'esser-figli (persino la fraternità non è che una variazione di questo patimento). È su questo, io credo, che davvero Zambrano ha colto un'universalità che non ha avuto altre voci nella filosofia contemporanea. Prima di essere madri, padri, cittadini, autocoscienti, identità di genere differente, post-umani o decostruiti culturalmente di ogni natura non possiamo che essere figli. Questa figliolanza originaria è anche (è assai di più per la verità) una traduzione più umanamente sottile del paradigma heideggeriano dell'*essere in debito*. È questa sfumatura che Zambrano aggiunge a fare la differenza. Perché, che vuol dire, per esempio, interpretare metafisicamente la finitezza come una forma d'orfanità ontologica? Heidegger *separa* l'ambivalenza del significato dell'orfanità, Zambrano *riunisce* questa ambivalenza. Essere orfani non vuol dire soltanto che mancano il padre e la madre, vuol dire piuttosto *sentire* la mancanza del padre e della madre. È come se Heidegger avesse pensato l'orfanità senza pensare la figliolanza, senza inscrivere la all'interno della tragedia della passione della figlia. Se si può essere orfani, è perché innanzitutto si è (stati) figli²¹: ogni paradigma della finitezza si regge su un implicito paradigma della creaturalità²². Ecco, è come se Zambrano aves-

²¹ Mentre scrivo, mi rendo conto che esprimo attraverso una temporalizzazione ontologica – essere, essere stati – quello che forse andrebbe scritto semplicemente in termini di opposizione tra la sostanza di un desiderio – desiderare di esser figli – e la privazione teleologica che condiziona l'essere – non essere all'altezza del desiderio e dunque essere (o sentirsi?) orfani.

²² Cfr. R. Mancini - F. Falappa - C. Canullo - S. Labate, *Per un'antropologia della creaturalità*, Il pozzo di Giacobbe, Ragusa 2009.

se evocato questa creaturalità, riconducendo l'essere figli all'essere chiamati, all'essere sognati, al non essere ancora nati²³. Ma lo avesse fatto senza cadere in un'ipostatizzazione metafisica, per usare termini piuttosto generici. Perché nel cuore di questa fenomenologia dell'esser figli c'è *anche* il tragico dell'orfanità e dell'abbandono sempre possibili. E poi c'è, potente ma non per questo irrisolvibile, il dramma di Antigone, che consiste nel non aver potuto nascere se non come figlia. Antigone patisce la sua figlio-lanza fino al punto che non nasce. Dunque Zambrano non semplifica affatto le cose, anzi riesce a tenere insieme tutte le sfumature dell'esser figli, compresa l'esperienza della castrazione, *che è quella di Antigone*. Scrive Zambrano:

Risplende in Antigone una delle più felici scoperte della coscienza religiosa greca: la passione della figlia. Non che con ciò si voglia dire che è solo in lei che tale passione compare; nella nostra tradizione occidentale, tuttavia, è nella tragedia greca che essa ci si offre. Nella tradizione occidentale, infatti, l'Islam, che pure potrebbe offrirci la figura di Fatima, la figlia addolorata del profeta – Fatima la risplendente, che dovette le sue sventure di madre al fatto di essere figlia, la figlia che arrivò ad essere 'madre di suo padre', secondo l'espressione di quest'ultimo – è stato presente in molti casi solo sotto il velo dell'incognito (TA 48-49).

Antigone patisce il proprio esser figlia proprio nel senso freudiano: ella è costretta a restare figlia, sentendo come un tabù il proprio desiderio²⁴ che la farebbe nascere come *soggetto* di desiderio, come sé. La figura di Antigone acquista qui una vividezza universale, anche grazie all'inusuale accostamento con Fatima: chi è Antigone? È la figlia che non riesce a uscire da questa sua condizione, la figlia che non riesce a nascere. Ma non siamo tutti in questa condizione, non è questo che ci ha insegnato Freud? Non dobbiamo tutti le nostre sventure di adulti «al fatto di essere figli»? Ap-

²³ Per una raffinata e accurata analisi di queste forme, rimando a Mancini, *Esistere nascendo. La filosofia maieutica di Maria Zambrano*, pp. 113-194.

²⁴ Che non è soltanto l'innamoramento nei confronti del padre, ma è molto più profondamente la condivisione della madre, come ci ricorda buona parte della psicoanalisi contemporanea. Sottile differenza del desiderio della bambina rispetto a quello del bambino che però determina poi l'esperienza stessa del desiderio e del suo essere saputo: nell'uomo si tratterebbe sempre di tradire, nella donna di tradurre. Entrambe però, dal punto di vista del bambino e del suo sviluppo, esperienze dell'impossibilità, tabù.

parentemente, come tutti, Antigone non può essere nata fintantoché non abbia ucciso il padre (o seppellito il fratello, come vedremo). Ma è Fatima a chiarire quella che è l'esperienza umana della 'passione della figlia' – che è anche il vissuto di Antigone, per come è narrato. Antigone che porta il peso e il corpo del padre e per questo vuole seppellire il fratello, come Fatima «addolorata», patisce il fatto di essere «madre di suo padre». Una verità che incrocia i due negativi della figliolanza che Heidegger e Freud mettono in scena – rispettivamente l'orfanità e la castrazione – ma li ispessisce riportandoli a un ordine completamente differente. Coscienze maschili, è come se essi avessero separato entrambe queste esperienze dal complesso antropologico della creaturalità, fissando l'oggetto intenzionale di questi vissuti ma rimuovendone il sentire. Zambrano invece, riportando tutto all'intrigo della creaturalità, coglie quest'esperienza in forma plastica, umanamente ricapitolativa, e in questo modo permette anche di ripensare il paradosso della maternità, il suo rapporto col negativo²⁵.

Questa maternità di Antigone in cui consiste la vita di Antigone – il suo essere figlia e il suo essere sorella – è precisamente resa possibile dal fatto che Antigone non è madre, non è la madre. Ella è ancora innocente, vergine. E questo, apparentemente, è un limite grande della lettura di Zambrano, per almeno due motivi. Il primo – stabilito da Lacan – è che Antigone di fatto sostituisce la madre di fronte al padre e al fratello, dinanzi al maschile. Antigone è madre perché ha preso il posto della madre: nel cuore mitico del complesso edipico non c'è alcuna rivalità e nessuna Elettra: la madre desiderata e sposata non c'è più come madre (infatti si suicida, come vedremo). Antigone non rivaleggia, ha vinto. È la madre. Ma è la madre nell'ordine preciso del patriarcato: si fa desiderare dal padre e dal fratello (che, come detto prima, muore anche per darle la vita, come un padre), uccide la madre realizzandone in vece sua il desiderio, sostituendola agli occhi del maschio. O meglio, non la uccide, approfitta della violenza riflessa del maschile, quella che ora si rivolge contro di lei e che si è già volta contro la madre: è la madre che si uccide, lasciando che Antigone possa essere la madre, ciò che non è, la madre *innocente*. Questa innocenza le permette di preservarsi persino dalla propria

²⁵ Sul tema cfr. D. Sartori, *La tentazione del bene*, in Diotima, *La magica forza del negativo*, Liguori, Napoli 2005, pp. 9-33.

morte. Antigone, in questa raffigurazione, rimane innocente nel cuore stesso di ogni tabù: avendo preso il posto della madre accanto al padre, vicino al corpo morto del fratello. Il secondo motivo è proprio questo ricorso al paradigma dell'innocenza, della verginità. Anche qui la coscienza innocente che Zambrano oppone alla coscienza scissa del potere maschile può apparire complementare a una fenomenologia tipica del femminile all'interno dell'età del patriarcato. Come Levinas, Zambrano sembra riconoscere la trascendenza di genere nell'innocenza, nell'aver sacrificato sé. Ma è proprio a questo punto che l'intuizione di Zambrano si rovescia, smarcandosi da un tradizionalismo poco utile per il nostro percorso. Perché in cosa consiste l'innocenza della coscienza, per l'Antigone di Zambrano? Non nel preservarsi in sé dal mondo, ma nel rendersi disponibili al mondo fino al punto di non ritornare più in sé. È proprio per questo che Antigone non può morire: perché la sua verginità, se posso dire così, è una verginità di sé con sé – avendo voluto Antigone portare in sé gli altri.

È a questo punto che la lettura di Lacan non basta più. Antigone non può essere soltanto autodistruttiva, semplicemente perché Antigone è piena di altro da sé. Antigone può essere madre e può essere contemporaneamente innocente. È madre, perché non è autodistruttiva nell'istante in cui sceglie la propria maternità dinanzi al corpo morto del fratello (e non più sceglie la legge del Padre, a questo punto). È innocente e vergine, esattamente perché non lo è, dal momento che ha amato il mondo così tanto da non tenerlo per sé, da non riportarlo a sé. Ecco, che l'innocenza sia un preservarsi da sé piuttosto che un preservarsi in sé – questo mi pare davvero una fondazione non patriarcale della coscienza, difficile da comprendere per il maschile. È uno dei tanti semplici significati della differenza: nella paternità si rivendica sempre una sorta di possesso di ciò che non si è mai posseduto (l'autorità del padre: pensiamo ai patronimici), nella maternità si può sentire di non possedere per sé ciò che dall'inizio si possiede in sé. Per uscire da questa semantica dell'autorità, il padre deve imparare questa significazione spiazzante di una nuova innocenza, di una nuova verginità²⁶.

²⁶ Sottolineo ancora come questa nuova innocenza corrisponda a un'etica della disponibilità – nel senso in cui tale categoria viene usata a volte da Marcel e Buber – e per nulla a un'indisponibilità, propria di una tradizionale fenomenologia della verginità come preservazione in sé, piuttosto che come disponibilità per gli altri. Ciò che distingue radicalmente i due modelli di etica è precisamente il rapporto col mondo,

In cosa consiste il vero guadagno di questa coscienza innocente, di questa ennesima raffigurazione di una madre vergine, così piena di mondo da essere infinitamente più credibile di altre mitologie (forse davvero dovremmo imparare che non c'è altra verginità che quella di madre)? Forse il fatto che Antigone, non essendo madre, è colei che *ha tenuto in vita*. Ha tenuto in vita Edipo, accompagnandolo nel suo sapere; ha tenuto in vita il corpo morto di Polinice, non permettendo che esso scomparisse, non permettendo che egli non fosse riconosciuto come un *vivente* morto – che la sua storia fosse custodita in una fine. Non essendo madre, Antigone fa la madre lasciando aperto il racconto, lasciando che la vita possa avere voce – fino alla sua fine, alla sua sepoltura. Ciò che davvero Antigone non accetta è che suo fratello possa restare senza racconto – come le migliaia di persone che muoiono oggi senza sepoltura e per questo non hanno nome e non hanno storia. Antigone è madre perché dà voce alla vita, anche quando è morte di viventi. Come mia madre è colei che possiede l'inizio del mio racconto, parola d'altri su di me che io non possiedo, così Antigone nel chiuso della sua tomba non può morire perché continua a delirare, continua a parlare per lasciare che anche la morte venga custodita dentro un grembo, un sepolcro. Continua a parlare perché la fine di Polinice sia custodita dentro la fine di un racconto:

Ascolta, tu che ti trovi ancora in alto sulla terra, ascoltami: me lo dirai, quando la peluria della primavera nascerà sopra questa tomba? Dimmi, quando nascerà qualcosa, dimmi, me lo verrai a dire? Io mi trovo qui, nelle viscere di pietra, ora lo so, condannata che da me non nasca nulla. Vergine, mi portarono non dentro la terra, ma tra le pietre, perché, come da viva, così non nasca nulla nemmeno da me morta. Io però sono qui che deliro, ho voce, ho voce... c'è una vita qui dentro, c'è una vita più forte della mia. [...] La mia storia, lei sì che è sanguinosa. Tutta, tutta la storia è fatta di sangue, e le lacrime non si vedono. Il pianto è come

nel primo caso osservato come condizione preliminare dell'innocenza (l'innocenza come sottrazione alla colpa del sé), nel secondo invece osservato come condizione trascendentale della colpa (per cui la verginità è la condizione di un sé sottratto al peso, o al corpo, del mondo finito). L'assunzione di questo secondo modello di etica è uno dei moventi essenziali del fraintendimento operato da Levinas nei confronti della differenza femminile. Sul tema dei modelli etici di disponibilità e indisponibilità mi permetto di rimandare a S. Labate, *Intimità e trascendenza. La questione dell'io a partire da Gabriel Marcel*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2007, pp. 201-222.

l'acqua, lava e non lascia tracce. E il tempo, conta forse qualcosa? Non sto forse io qui senza più tempo e quasi senza più sangue? Non sto forse io qui senza più tempo, e quasi senza sangue, eppure in virtù di una storia, irretita in una storia? Il tempo può esaurirsi, e il sangue non scorrere più, se però sangue c'è stato la storia continua a trattenere il tempo, ad aggrovigliarlo, a condannarlo. A condannarlo. Per questo non muoio, non posso morire, finché non mi si dia la ragione di questo sangue e la storia non esca di scena, lasciando vivere la vita. Solo vivendo si può morire (TA 78-79).

In queste parole la narrazione non è soltanto un tema della filosofia, ma ne è una pratica²⁷. Zambrano mette in scena le parole di Antigone, la quale interloquisce con la sorella. Antigone è narrata (e narra) in prima persona nel suo desiderio di 'avere voce'. Più propriamente, il suo discorso è un'interrogazione dalla tomba alla vita. Sepolta viva – non come il fratello che è morto senza essere sepolto – anche Antigone ha bisogno che qualcuno la ascolti, di una *sorella*. Ed è qui che la maternità di Antigone riappare, in forma di desiderio. Ciò che Antigone domanda alla sorella è di poter credere non di nascere, quanto di far nascere. Antigone sente che la propria condanna consiste nel fatto che «da me non nasca nulla». Con un'analogia che appartiene alla ragione poetica, paragona la sua tomba di pietra alle sue viscere. Ecco il punto essenziale: è come se Antigone fosse seppellita dentro le sue viscere²⁸. E l'unico modo per opporsi alla propria morte è di far nascere l'altro. O almeno nel continuare a dirlo. Ulteriore conferma di questo strano paradosso della coscienza innocente secondo Zambrano. È proprio in quanto innocente che Antigone può continuare a urlare il suo desiderio di far nascere e non di nascere. Di nuovo la madre vergine. Seppellita nelle sue viscere c'è «una vita, un'altra vita più forte della mia»²⁹. Qui davvero rinuncio a seguire Zambrano fino in fondo, e cerco di trarre alcune considerazioni per continuare il mio percorso.

²⁷ Sul tema cfr. M.A. Walker, *An ethics of reading: Adorno, Levinas, and Irigaray*, «Philosophy Today», 50 (2006), pp. 223-238.

²⁸ Cfr. Mancini, *Esistere nascendo. La filosofia maieutica di Maria Zambrano*, p. 174.

²⁹ In questa alterazione, e grazie all'applicazione del modello etico della disponibilità, l'affermazione di Zambrano per cui la coscienza è innocente appare assai hegeliana. Contro ogni apparenza, c'è nella coscienza innocente una forte componente hegeliana.

La prima considerazione è che quest'altra vita è strettamente connessa alla necessità che la storia abbia una ragione, più precisamente «che la storia esca di scena e la vita possa vivere». La maternità di Antigone è come una storia che attende di finire, non soltanto di cominciare. Bisognerebbe ripensare la funzione narrativa propria della maternità in rapporto non soltanto all'aprire, ma anche al potere di chiudere o di *custodire*. Il compito di Antigone sembra essere quello di chiudere la storia, affinché la vita possa vivere ma anche, nel caso di Polinice, la morte possa morire. In entrambi i casi la funzione narrativa è una modalità attraverso cui la parola custodisce al chiuso di una dimora (sia esso un grembo o un sepolcro). Nascere e morire sembrano entrambe segnate da questa parola decisiva, che appare qui affidata alla maternità di Antigone: la sua coscienza innocente contiene il potere di una parola che apre, ma anche di una parola che chiude. Riprenderemo la questione nelle conclusioni.

La seconda considerazione è che ancora una volta ciò che manca è la madre. È una storia dominata dal Padre e abitata da fratelli e da sorelle. Ma in questo è davvero una storia occidentale. Perché quella che conosciamo come storia di Edipo – a cui le parole di Antigone fanno riferimento – è almeno allo stesso modo la storia di Giocasta. Noi la conosciamo come storia del Padre perché la madre è uscita di scena (letteralmente). Così Antigone mette in scena la maternità dopo l'uscita di scena della madre (ma anche, certo, attraverso la cura di un padre del quale si può essere madre, di un padre che è un fratello). Di certo non è solo attraverso la cura nei confronti del Padre e del fratello (del padre-fratello, sarebbe meglio dire, in riferimento sia alla relazione con Edipo sia a quella con Polinice)³⁰, ma è forse soprattutto attraverso la relazione sempre lasciata ai margini con la madre che possiamo andare avanti. Zambrano mette in scena anche questo.

SECONDA SCENA. *Della resa della parola all'ombra della Madre (la madre morta)*

L'ipotesi su cui voglio lavorare adesso è (per me maschio, e dunque con un'evidenza che è forse già una forma operata di scissione) chiara: la figura ambigua della madre vergine è fondata sulla

³⁰ Cfr. TA, 90 ss.

figura ben più originaria della *madre morta*³¹. In altri termini, l'investimento di Antigone nei confronti del Padre e del fratello – quella sua disponibilità che, secondo Zambrano, non le permette di *morire* e che avviene nei termini materni del *dover-continuare-a-parlare* – è un indice simbolico di una doppia elaborazione con cui Antigone si confronta radicalmente: «il doppio dolore del lutto materno e della nostra impotenza creaturale di figlie»³².

Io non so se questa relazione impensata con la madre sia davvero la radice della tragedia; mi colpisce però come buona parte delle interpretazioni di Antigone riconoscono una resistenza al dominio maschile a partire però dalla rimozione della sua relazione impensata con la madre, e dunque, di fatto, costringendola a divenire una figura reattiva. Contro la legge, contro il potere del re, contro la regola maschile della maggioranza, contro il potere maschile del padre: Antigone è tutti questi *contro* perché è innanzitutto e perlopiù *senza la madre*.

Zambrano, lasciando la parola ad Antigone, in una pagina mette in scena le parole che Antigone rivolge alla madre, più precisamente all'*ombra della madre*³³. Con ciò riconoscendo che è parte essenziale della tragedia l'interdizione della madre: Antigone non può morire (e in qualche modo non è riuscita a vivere se non nella forma sbilanciata della madre vergine) perché non ha ancora imparato a «saper amare la madre». La possibilità di questo lavoro è affidato alla presa della parola, ma una presa della parola che si esercita per l'appunto di fronte alla madre morta, non in presenza della madre ma nel ritardo creaturale per cui si impara ad amare la madre in assenza di lei, dinanzi alla sua ombra. Così – questo punto contiene per me padre la traccia più interessante, come vedremo in conclusione – l'elaborazione della relazione interdotta prende contemporaneamente la forma del *cominciare* (poter ricominciare la relazione con la madre, riportarla sulla scena da dove Sofocle l'ha fatta sparire, ma anche riconquistare la relazione con

³¹ Cfr., il capitolo dal titolo *La madre morta*, in A. Green, *Narcisismo di vita narcisismo di morte*, tr. it. di L. Montani Felici, Borla, Roma 1985. Sul tema cfr. anche G. Kohon (ed.), *La madre morta. L'opera di André Green*, Viviarum, Milano 2007. A titolo di curiosità – ma anche per rimarcare una strana coincidenza – ricordo che a Vienna, nella sala attigua a quella dove è esposto il quadro di Schiele precedentemente evocato (*La famiglia*), ve n'è un altro il cui titolo è proprio *La madre morta* (1910).

³² Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, p. 156.

³³ Sul tema rinvio a Diotima, *L'ombra della madre*, Liguori, Napoli 2007.

la madre al di fuori dell'attaccamento andato a male)³⁴ e la forma del *finire* (Antigone deve in qualche modo dare sepoltura alla madre, riconoscerla come ombra). La messa in scena del dialogo tra Antigone e l'ombra di sua madre si sintetizza in quattro passaggi.

Nel primo passaggio, Antigone riconosce la madre come ombra. Il riconoscerne la natura non quietata porta la figlia a invocare per la madre una definitiva pacificazione: «Non hai trovato riposo. Dimentica. Potessi tu tornare ad essere bambina, ragazza senza marito e ignara di fidanzati. Torna ad essere bambina, giovinetta, e non ti sposare. No, questo non tornare a farlo, né ad avere figli» (TA 90). La pacificazione invocata sembra fatta apposta per essere sciolta nei termini della psicoanalisi. Si tratta di salvare la madre da se stessa – per poterla riscattare. Questo riscatto avviene così separando la madre dalla necessità della sottomissione all'ordine della presenza (il riferimento al dimenticare), del maschile (il riferimento al sapere della relazione col maschio) e infine della maternità. Il meccanismo messo in atto dalla figlia è dunque un procedimento sacrificale: tutte queste sottomissioni che hanno costretto la madre alla morte e all'ombra culminano nella relazione tra madre e figlia³⁵. La sottrazione del legame – il sacrificio retroattivo per cui si maledice il giorno della nascita – è l'unico percorso a ritroso che permette di liberare la madre anche dal maschile. La figlia assume su di sé la colpa della morte della madre, che è anche storia della sottomissione della madre al potere maschile. In questo senso, già in questo primo passaggio la storia del rapporto madre-figlia è subito connessa all'evocazione di un'istanza terza – che è ancora, come in Freud, l'ingombrante presenza del Padre.

Il secondo passaggio, infatti, consiste nell'attraversamento, tramite la parola, di questa istanza terza e nella sua successiva disambiguazione. Val la pena leggere per intero questo passaggio:

³⁴ Cfr. *ibi.*, p. 14. Sul tema mi permetto di rimandare ancora al classico J. Bowlby, *Attaccamento e perdita*, 3 voll., tr. it. di L. Schwarz - M.A. Schepisi, Bollati Boringhieri, Torino 2000. Per un'applicazione della teoria dell'attaccamento anche alla differenza di genere, rimando al bel volume di F. De Zulueta, *Dal dolore alla violenza. Le origini traumatiche dell'aggressività*, tr. it. di C. Pessina Azoni - M. Luci, Raffaello Cortina Editore, Milano 1999.

³⁵ «Uscire dall'idealizzazione della relazione materna comporta un gioco più libero di vicinanza - distanza, senza che venga perso il senso della disparità, il senso della/del più grande di noi e del bisogno che ne abbiamo» (A. Pissi Berlese, *Non fare ombra all'ombra della madre*, in Diotima, *L'ombra della madre*, p. 155).

Sì, ora capisco. Tu brami che io sia figlia tua una volta sola e per intero. Perché, per come è andata, è come se io fossi tua figlia a metà e, insieme, doppiamente: figlia due volte e senza padre. Era così, per quanto nemmeno tu lo sapessi: come se noi non cessassimo mai di divenirti figli e come se nostro padre stesse allontanandosi di continuo dal suo posto, il posto del Padre. Lo guardavamo, ci spingevi tu a guardarlo come un fratello, arrivato non si sa come. [...] Non lo conducevi al suo posto, sul trono del Padre, mentre lo issavi sul trono del Re. [...] Tu non lo lasciavi, re com'era, cingersi la corona che spetta al Padre (TA 91).

Il dialogo interiore di Antigone con l'ombra della madre continua, dunque. Ma adesso il tentativo distruttivo della figlia di salvare la madre *da sé* (nel doppio senso) – augurando alla madre di tornare indietro fino al punto di non esser più madre – si mostrano. Attraversando i limiti del proprio desiderio nella funzione masochistica (ancora Lacan), Antigone viene tratta in salvo riconoscendo il desiderio *della* madre di restare tale. È questo desiderio di madre che interrompe la costruzione della relazione con la madre morta sotto il segno del padre³⁶.

La madre resta nell'ombra affinché la figlia nasca «una sola volta e per intero». Solo dinanzi alla sua ombra si può imparare ad amare la madre³⁷. Con parole colme di simbolismo e in poche battute, l'Antigone di Zambrano disegna questo passaggio dal potere del Padre alla maestà della Madre attraverso un'inedita valorizzazione di Giocasta. In che modo infatti Antigone può avvertire – solo adesso, solo dinanzi alla sua ombra – quello che nel racconto pubblico (fuori dal delirio e dalla sua tomba) della sua storia è sempre taciuto, cioè di esser sempre più figlia di sua madre («come se noi non cessassimo mai di divenirti figli»)? Disambiguan-

³⁶ Rinvio a queste folgoranti parole – tali che richiederebbero un approfondimento analitico – che Antigone pronuncia in dialogo con suo padre Edipo: «Anche questo devo ascoltare da te, che tu me la nomini come lei, lei. Lei – non lo sai – lei era mia madre e sempre lo sarà. O è che con questo vuoi lasciarmi sola, perché io non sia figlia d'altri se non di te? Perché è così che è andata, sempre. Mi trattavi come se io fossi soltanto figlia tua. Sola, sì, mi volevi. Allora però, sola per davvero, se io restassi sola per davvero, sarei Antigone [...] Sì, mi parlavi sempre di lei, seppure senza nominarla. Lei, sempre lei. Questa lei, però, non era mia madre. Di mia madre, la mia, non mi parlavi mai. Era sempre lei, la tua. Era di lei che mi parlavi sempre» (TA 80-81).

³⁷ Proprio a questo punto può avvenire quella radicale sostituzione di cui parla Muraro: «Io ho scelto di sostituire l'attaccamento infantile alla madre con il saper-amarla» (Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, p. 103). L'Antigone di Zambrano mette in scena le parole interiori di questo passaggio.

do il loro rapporto diretto dalla mediazione del terzo, del Padre. L'esercizio della maternità di Giocasta viene descritto esclusivamente come una critica al potere del Padre: Giocasta è la madre che non permette al padre di assumere la sua autorità. Questa destituzione dell'autorità del Padre che permette finalmente ad Antigone di saper-amare la madre avviene in un doppio modo. Innanzitutto nella forma per cui Giocasta costringe i figli a guardare il Padre come un fratello. In questo senso tutta la storia di Edipo può essere letta come una destituzione positiva dell'autorità del Padre³⁸: la storia di Edipo svela che ogni padre, al di fuori dell'autorità paterna, non è che un fratello (non trovo in verità del tutto convincente questa radicale sostituzione dell'autorità del Padre con la simbolica della fraternità, che andrebbe lo stesso approfondita). Ancora, Giocasta sarebbe colei che incorona l'uomo come re nell'istante stesso in cui non lo riconosce come padre. L'uomo diviene così un re senza potere, senza potenza. Un re impotente, dal punto di vista del patriarcato. Giocasta smaschera l'impotenza del dominio del maschile – la cui violenza consiste nell'esercitare una potenza che non gli compete, che non ha. Giocasta smaschera il re, e la sua nudità non è quella del Padre (al limite quella del fratello, senza appunto tutta la potenza della pulsione erotica). Gesto davvero politico, che d'un colpo fissa la logica del dominio dentro la vanità della potenza: lasciamo che il maschio giochi al gioco del potere – si senta re senza avere alcun potere sui figli – mentre la genealogia dell'essere in comune si trasforma e vive invece della «maestà della madre». Giocasta, con questo gesto *magistrale* (perché è un gesto che consiste nell'*insegnare* alla figlia, maestà di *madre*, appunto), aprirebbe davvero un'altra genealogia della politica.

Non m'interessa tanto confermare o meno questa ipotesi di lettura, quanto riconoscere che Antigone recupera la maternità di Giocasta attraverso questa doppia ribellione: la ribellione di Giocasta al potere di Edipo e quella di Antigone al potere distruttivo che la invade in presenza del Padre (presenza all'interno della struttura identificativa, a cui non a caso si ferma Lacan). Com-

³⁸ Antigone non abbandona Polinice perché non abbandona Edipo o è forse il contrario? È la proiezione della legge del Padre che decide dell'incondizionatezza della fraternità o è il riconoscimento di una fraternità senza padri che porta Antigone a sacrificare la propria esistenza per i propri *fratelli*, Edipo e Polinice?

piuta questa ribellione Antigone può finalmente saper-amare la madre.

Il terzo passaggio consiste infatti nel riconoscimento della «maestà di madre» e, infine, nella consacrazione del passaggio dal desiderio della madre al desiderio 'di' madre. Scrive Zambrano:

Sei venuta come madre, vedi, perché ormai tu sei per sempre una Madre. Avresti dovuto rifugiarti, quando tutto si svelò, in questa tua maestà di Madre, seppure con la sua macchia. Ma c'è forse qualche madre del tutto pura, qualche donna del tutto pura che sia madre? Tu sai che non c'è. È il sogno del figlio, questa purezza della madre. [...] La madre non ha viscere di luce, anche se in qualche modo un giorno qualcuna dovrà averle. Finora sono state tutte scure dentro anche loro, come te. Però danno qualcosa, qualcosa di vivo, alla luce. Danno vita alla luce, ecco. E questo tu, madre nostra, lo hai fatto. Va pure tranquilla ora. [...] Loro, le madri, ti riceveranno (TA 92).

Il capovolgimento dell'elaborazione del rapporto con la madre è qui compiuto. Se il primo passaggio consisteva nel desiderio distruttivo di Antigone – uccidere la propria origine per salvare la madre da se stessa – ora invece si tratta di riconoscere che la madre morta è la madre *in sé*. L'errore di Giocasta sta allora nel non aver resistito alla tragedia familiare attraverso il suo potere materno. *Separando* la macchia dalla maternità, Giocasta è entrata in un mondo *maschile* di significati (rappresentato fedelmente dalla *volontà di sapere*), e solo così ha potuto fare quello che Antigone non può fare – darsi la morte. La sua maestà di madre è stata sostituita da una signoria (patita) sulla morte. Il gesto di questa separazione ha una natura ontologica: si tratta di poter far finire l'essere dal momento che l'essere è separato dalla relazione di essere. È nell'ordine ontologico di questa separazione che la macchia è rimessa alla coscienza come colpa (la colpa è il *sapere* dell'ombra). Nell'ordine ontologico della maternità invece la macchia non diventa una colpa, ma una condizione naturale dell'esser-ci («tu sai che *non c'è*»). Ontologicamente, la madre è colei che porta la macchia senza colpa. Così la maestà della madre trasforma la macchia, che è indice del potere di dare qualcosa di vivo alla luce, come scrive bene Zambrano.

È solo attraverso queste parole che riesco a comprendere appieno quel passo, per me difficilissimo, di Muraro: «Gustavo Bonatadini, che mi ha insegnato che cos'è metafisica, definisce l'esse-

re come “l’energia capace di respingere da sé il nulla”. Di questa energia si può dire che noi abbiamo, oltre che l’idea, anche esperienza? Io lo penso, scostandomi con ciò dall’insegnamento ricevuto. È l’esperienza di relazione con la madre...»³⁹. In che modo la maestà della madre respinge il nulla? Io credo che vi siano almeno due precisazioni che emergono dalle parole di Antigone. Innanzitutto la maternità è un’energia capace di respingere il nulla a partire da un essere condizionato, a partire dall’ombra. Se movimento si dà verso l’incondizionato, esso si attua all’interno di una particolare condizione umana, come esperienza di mondo. Così è la stessa identità classica tra essere e incondizionato a essere messa in discussione. L’essere è precisamente *nella condizione* di respingere il non-essere, e questa condizione è materna. La seconda precisazione è perciò una correzione della tesi classica di Bontadini. L’essere è un’energia che consiste nel respingere non *da sé* ma *in sé* il nulla – e lo può fare precisamente perché non lo fa da sé, ma *attraverso* il nulla. Antigone, infine, può riconoscere la madre come madre solo dialogando con la sua ombra. L’essere è una forza di custodia di sé attraverso il nulla, di respingimento dell’ombra attraverso l’ombra. Sono le viscere materne di ombra che *danno luogo* alla luce.

Il quarto passaggio consiste allora nel saper amare la madre come figlia, a partire dal riconoscimento della necessità dell’ombra. Solo in quanto madre innocente, Antigone può riconoscere che non vi è altra madre che non sia la madre morta. Ma dinanzi all’ombra della madre, Antigone smette ogni tentativo di *sostituire* per finalmente *restituire*. Non è sostituire la madre morta quello che ha sempre fatto, col padre prima, col fratello morto, dopo? Non è (anche) in nome di questa cieca sostituzione – ancora involupata nello schema ternario, nella rivalità, nell’attaccamento irrisolto, nell’opacità del desiderio mimetico della madre – che ha preferito il fratello morto alla propria esistenza di carne e al proprio desiderio? Antigone ha cercato di sostituire la madre morta (il lutto della separazione e della scoperta della non-innocenza) attraverso il compiacimento del maschile, restando fedele con ciò all’ordine del pa-

³⁹ Muraro, *L’ordine simbolico della madre*, p. 26. La citazione di G. Bontadini è tratta da *Conversazioni di Metafisica*, 2 voll., Vita e Pensiero, Milano 1971, vol. II, p. 145. Sul rapporto tra metafisica ed esperienza in Bontadini cfr. G. Goggi, *Bontadini e la metafisica dell’esperienza*, in C. Vigna (a cura di), *Bontadini e la metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 2008, pp. 225-290.

triarcato. Ha cercato di amare la madre attraverso l'amore per il padre e per il fratello. E tutto questo per *non* dover-amare la madre morta, per *non* dover-restituire-la-parola alla madre morta. È soltanto restituendosi la parola dinanzi alla madre che Antigone esce davvero dal registro della sostituzione e contesta la legge del Padre. Restituendo alla madre la sua morte, ella finalmente la fa nascere come donna: perché essa non è innocente e in queste viscere oscure ha custodito il suo essere e ha respinto la minaccia del non essere⁴⁰.

Questa restituzione non può avvenire se non nella forma originariamente materna della restituzione della parola⁴¹. Solo in questa resa della parola, che Zambrano mette in scena, la madre morta nasce: «Va madre, nel tuo regno, creatura, figlia anche tu. Ora che sapendo tutto, ti ho chiamata non solo Madre ma anche figlia. Se, una volta saputo tutto, anche tu ci avessi chiamati figli, figli miei, la viscida fune della morte non ti si sarebbe attorcigliata al collo. [...] Va madre, figlia anche tu [...] o Madre, immensa ombra» (TI 92-93). La maternità di Antigone si esercita in forma diretta – senza mediazione attraverso l'ordine del terzo – solo nei confronti della madre morta, non nei confronti di Polinice, tanto meno di Edipo. Si spiega qui il senso autentico di quella strana identificazione zambraniana della coscienza con la Pietà. Antigone prende coscienza attraverso il traghettaggio dalla madre vergine alla madre morta – che è un traghettaggio anche *soggettivo*. In quanto madre vergine ella non può morire, e dunque resta custodita nella tomba in attesa di nascere. Ma il senso di quest'attesa è la restituzione della parola all'ombra della madre, dinanzi alla quale Antigone, vergine, prova la pietà dell'essere madre⁴². Pie-

⁴⁰ Davvero Antigone appartiene agli «uomini sotterranei» di cui parla Zambrano. Sul tema cfr. Falappa, *La verità dell'anima*, pp. 82 ss.

⁴¹ «L'ordine simbolico ha inizio, dunque, per l'isterica come per tutte e tutti, dall'accettare la sostituzione della madre o, meglio, dal riconoscere che la sostituzione è una restituzione. Ma con questa particolarità, che per questo tipo di attaccamento alla madre, la sostituzione-restituzione che attiva la struttura propria di un pensiero originale non è mai sostituzione della madre in carne ed ossa. [...] Il problema si risolve se noi riusciamo a pensare ad una sostituzione senza sostituti della madre, in rispondenza con la struttura del *continuum* materno. Il che è possibile poiché esiste una sostituzione senza sostituti: è la lingua che parliamo, la prima che abbiamo parlato» (Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, p. 62).

⁴² «Assistiamo alla cruciale esperienza dell'inversione proprio sul piano della maternità, là dove l'ombra della madre attraversa il corpo della figlia, cosicché, lei,

tà dell'essere madri, cioè custodire in sé l'energia dell'essere per schivare il non essere attraverso l'ombra, attraversando le viscere di ombra dell'esperienza umana del mondo. La pietà non può che rivolgersi verso l'ombra della madre, e l'ombra della madre è la figlia (è la madre osservata infine nel suo essere figlia, osservata con sguardo di madre).

Ecco perché insisto tanto nell'accostamento tra la figura della madre morta e dell'ombra della madre: perché la Pietà è un moto interiore che si riferisce alla morte (o alla sua minaccia rivelatasi come vulnerabilità). Antigone è la madre che ha pietà di sua madre – cioè fa con la madre quello che non è in grado ancora di fare con se stessa: compiere il gesto della custodia dinanzi alla morte, non solo lasciarla cominciare ma lasciarla per questo anche morire. Meglio: lasciarla transitare. Nella distanza dalla madre che permette di transitare nel nome della Madre.

Così è nella restituzione della parola di Antigone dinanzi all'ombra della madre che si svela quel che a me, alla ricerca di una mia pratica di paternità, colpisce di più: la maestà di Madre è anche una forma nuova di ciò che ha sempre definito il maschile: un'altra signoria sulla morte. La maternità è già da sempre una forma poetica di congedo.

CONCLUSIONE. *Una traccia per seguire la madre da padre*

Confesso che le mie difficoltà dinanzi alle pagine di Zambrano erano, fin dall'inizio, due. Non solo costruire un discorso filosofico (con mano maschile) a partire da un testo poetico e particolarmente sfuggente, ma anche seguire una misura mitica che è rappresentata dalla tomba. La storia mitica – sia nella versione classica sia nella sua continuazione della filosofa spagnola – attribuisce un valore essenziale a questa correlazione: Antigone è colei il cui potere di custodire è legato alla sepoltura. Antigone è colei che custodisce nella tomba. Già questa è la sua maternità. Ma senza che la funzione metaforica prevalga e neutralizzi il sapere della

giovane vergine, sente il peso di essere madre. Tutto il discorso di Antigone è rivolto al corpo materno come a un continuum genealogico dove ogni madre è madre di una figlia, ma anche figlia di una madre, potendo tale genealogia, già di per sé tesa all'unico e alla fusione, anche lavare ogni colpa individuale dell'intravisto essere una sola cosa della Vita e della Morte, della Luce e della Tenebra» (Cavarero, *Corpo in figure*, p. 225).

maternità come un sapere incarnato. La maternità di Antigone è un antidoto a ogni «malia dell'anamnesi»⁴³ o nostalgia del grembo. La maternità di Antigone consiste in una custodia del corpo che è già venuto al mondo, una custodia di un essere la cui *differenza è segnata dai corpi*.

È proprio quest'irriducibilità della maternità all'esperienza del grembo – che Antigone manifesta – la traccia che voglio seguire in conclusione. L'esperienza della maternità è infatti segnata, mi pare, da questa irriducibilità: ciò che appare come un cominciare è anche, per chi nasce soprattutto, un trauma, un prendere congedo. Questa rottura consiste in un transitare da una custodia indifferenziata a un custodire la cui cura è fin da subito una forma di consolazione. Certo, all'apparenza il corpo cui si affida questa cura è lo stesso corpo la cui presa di distanza è origine della rottura. Ma solo il sapere può unificare il corpo e riconoscerlo come lo stesso. O meglio, l'intimità con la madre è dal primo istante segnata dalla differenza del corpo a corpo – per cui il sentire sarà irriducibilmente altro dalla persistenza del corpo della madre, persistenza che io potrò solo sapere (e sentire, ma nella forma del sogno, dell'inconscio – del corpo appunto). Il corpo che custodisce non è più segno d'immanenza, ma segno di differenza, la sua custodia non è un semplice rovescio del rovescio, è il tutt'altro. L'evento stesso della maternità – il corpo a corpo – segnala il fatto che si viene al mondo prendendo congedo. Ecco perché l'esperienza della maternità si nutre di questa dialettica tra la venuta al mondo e la cura della differenza, fin da subito si sostanzia della correlazione di intimità ed estraneità⁴⁴.

La parola, la tenerezza dei corpi, tutto questo va nel senso del

⁴³ Cfr. E. Bloch, *Soggetto-oggetto. Commento a Hegel*, tr. it. di R. Bodei, il Mulino, Bologna 1982, pp. 495-511.

⁴⁴ Mi colpisce, quando ascolto i racconti della maternità, che nell'uomo vi sia come una fiducia nell'empatia femminile, per cui il primo contatto mondano con il figlio è una semplice continuazione della gestazione. Contro questa pre-comprensione, i racconti delle donne mi sembrano privilegiare proprio la rottura tra la gestazione e il venire al mondo. Questa rottura è rappresentata perfettamente dalla trascendenza del corpo. Esso non è empaticamente il figlio, esso è, in quanto esso, un corpo estraneo. Questa estraneità radicale viene superata poco a poco attraverso una conquista della cura mondana: sentire, per esempio, l'affidamento del bimbo attraverso l'allattamento. Esperienza radicalmente differente dalla gestazione, quando ciò che non si può sentire è precisamente questo affidamento (che pure c'è, ma non ancora nella forma della differenza). L'estraneità radicale è dunque la radice della maternità e dei suoi racconti: come se la tenerezza di Antigone nei confronti del corpo del fratello

dare forma ospitale a ciò che irriducibilmente è venuto al mondo, ha preso congedo dal grembo. È proprio in questo senso che penserei alla centralità della categoria di restituzione anche in riferimento alla maternità. La madre non restituisce solo la parola ma forse, già da subito, restituisce anche il corpo che gli viene esso stesso restituito (il primo abbraccio non avviene nella forma precisa del restituire il corpo?). Attraverso l'opera di restituzione, il congedarsi diviene un altro modo di nascere, e non il contrario.

Si tratta, se possibile, di radicalizzare quell'intuizione di Irigaray – sempre più urgente dal punto di vista culturale – secondo cui è necessario educare poco a poco «il corpo a rinascere, a darsi una nascita propria, carnale e spirituale, ogni giorno e in ogni momento. Ne consegue che il corpo non è più semplicemente corpo generato dai genitori: è anche quello che io mi restituisco»⁴⁵. Ecco, io credo invece che il corpo a corpo con la madre sia già una restituzione del corpo (un ammaestrare al saper-si restituire il corpo)⁴⁶ e una contestazione della possibilità stessa che vi sia un semplice corpo generato; nell'istante in cui il corpo è venuto al mondo, esso è già *differente*: il suo congedarsi richiede da subito una cura di restituzione.

Provo a tradurre tutto questo in discorso ontologico (neutralizzazione del sapere di un uomo, non c'è dubbio). Credo che ora si comprenda appieno quella modifica che ho proposto della tesi di Bontadini: l'essere è l'energia che respinge in sé il nulla, e non semplicemente da sé. L'in sé si riferisce al mondo, non al grembo (che è parte di mondo, peraltro). Polinice ha bisogno della cura di Antigone, e la madre morta ha bisogno della figlia per esser essa stessa figlia. Nessun essere resiste al nulla da sé, fin tanto che è venuto al mondo. Ma nell'in sé del mondo, cioè dinanzi al nulla, l'essere è affidato alla custodia della madre, nella distanza or-

fosse una forma della tenerezza della madre nei confronti del corpo estraneo in cui riconosce davvero il figlio nato.

⁴⁵ L. Irigaray, *Amo a te. Verso una felicità nella storia*, tr. it. di P. Calizzano, Bollati Boringhieri, Torino 1993, pp. 32-33.

⁴⁶ La madre stessa vive l'esperienza della maternità (nel tempo successivo al parto) come una forma di restituzione enigmatica e spesso problematica del proprio corpo. Ella, in riferimento al proprio corpo, fa l'esperienza del sapere (o non sapere) restituire il corpo. Da madre ha da mettere in pratica un sapere che le è stato offerto come figlia. Antigone, non avendo ricevuto questo sapere, lo riconquista diventando madre. Attraverso il suo desiderio di madre, ella può finalmente restituirsi un corpo.

mai irriducibile dei medesimi corpi che, in quanto corpi, non sono più gli stessi. Nell'istante in cui comincia, la parola della madre è già una cantilena di consolazione (cioè di restituzione): due corpi – non più uno, scissione dell'essere in cui consiste il mondo – si avvicinano, uno custodisce l'altro. Questa rottura dell'immanenza, di ciò è traccia il venire al mondo. Ma quest'irriducibile differenza del corpo a corpo con la madre è precisamente l'in sé del mondo – resistenza al nulla dinanzi al nulla non da sé, ma nel corpo a corpo degli esseri. Così la «maestà della madre» consiste in questa tenace resistenza al nulla nell'istante stesso di un congedo – custodia, appunto, ma custodia di madre: un congedarsi che è un cominciare nell'in sé del mondo, e niente affatto un morire.

Vorrei essere ancora più chiaro però: non si tratta affatto di interpretare il congedo come un atto trascendentale legato alla mortalità. Qui colgo perfettamente la radicalità dell'intuizione arendtiana, che non è soltanto un rovesciamento di Heidegger, ma è molto di più. Nella maternità la nascita si rivela da subito come un congedarsi, come una presa di distanza. Non è lo stesso per il cominciare a parlare? Insegnando la parola, la madre non insegna precisamente ad abitare la distanza attraverso le parole? Parlare non è anche questa presa di distanza dalla madre come misura della convivenza? Io credo di sì, ma a condizione di riconoscere che non è affatto una riduzione dell'esperienza dell'esistenza aperta nella relazione con la madre all'ordine della mortalità. Non c'è nulla di più formale, da un punto di vista filosofico, che l'affermazione secondo cui nascere è già morire. Il contenuto concreto di quest'affermazione si dirige piuttosto verso un'evidenza esistenziale ben differente: c'è una forma di congedarsi, di prendere distanza e di prendere la parola nella distanza che è propria della nascita, e a cui appartiene anche il morire (è il senso del transitare evocato da Zambrano).

Ora, per noi uomini questa maestà della madre fa davvero scandalo. Per un motivo già anticipato in queste pagine: perché l'autorità del Padre consiste essenzialmente nell'esercitare una «signoria della morte». Questa signoria si determina, in termini filosofici, nell'affermazione per cui il non essere non è. Non può esserci un evento di passaggio, un transito, un prendere congedo che non appartenga all'ordine della mortalità ma a quello del cominciare. Non c'è nulla da custodire, non si parla con la madre morta. Non è un caso che la cura del corpo morto è tradizionalmente af-

fidata alla donna, in analogia con la cura del corpo appena nato. Antigone o la maternità, appunto. Il potere del padre diventa così il potere di vita e di morte, potere di *(de)terminare*. Certo, si dirà, questo potere è tipico del maschile, non solo dell'esperienza concreta della paternità. Ciò è vero, con questa complicazione: che il padre è precisamente colui che si trova a dover fare i conti con un cominciare – perenne cominciare come congedarsi da sé del figlio – e che tende a mettere fine a questa nascita perenne, perché non dispone di altro potere che non sia quello di *(de)terminare*⁴⁷. Eppure il padre, ancor più della madre forse, non è quello che è stato congedato dal figlio prima ancora che tutto avesse inizio? Il suo cominciare possibile è solo *a partire* da questo congedo. Andare oltre l'autorità del padre vuol dire dunque rinunciare a essere signori della morte, per cominciare, anche noi, a *restituire*. Ciò non vuol dire affatto diventare materni, ma imparare dalla maternità di Antigone che l'esperienza della relazione coi figli non solo non può essere ridotta al 'cominciare a morire', ma contiene in sé un altro modo di pensare la fine. Non è il nostro, è un'altra esperienza, ma mi mette sulla traccia. Ora so che si può prendere congedo e che questo può essere nascere. Non ho più alcun potere di dare la morte. Posso *congedarmi* da essa e aver cura di questo corpo qui che non è il mio e che è venuto al mondo anche dentro un'insostituibile prossimità con me. Figlio senza che io possa esercitare alcun potere, figlio a me senza essere mio. Senza alcun *suo* padre, adesso può riconoscere proprio *me* come padre.

⁴⁷ Anche rispetto a questi accenni, la fenomenologia della paternità proposta da Levinas mi appare del tutto insufficiente. Nella dialettica di io e non io, Levinas continua a far agire l'idea che il padre possa determinare in qualche modo il figlio: tanto che il soggetto del *lavoro* della separazione è ancora il padre. Il figlio è il non-io dell'io del padre – relazione di paternità che si consegna alla proprietà biologica. Così è il padre che, lavorando sull'estraneità da sé, è signore della vita e della morte (della prossimità o dell'autonomia) del *proprio* figlio. In questo modo, Levinas non mette a tema quel che appare, da Freud in poi, il nesso fondamentale di paternità e potere. Il biologismo rivendicato da alcune posizioni molto presenti nel dibattito pubblico contemporaneo è la traccia di quest'angoscia maschile: non vi è dubbio che la critica alla paternità sia davvero la più radicale forma possibile (almeno in Occidente) di critica al potere.



Ripensare tutto fin dall'inizio, a cominciare dal quotidiano*

Sono felice di essere stata invitata a questo Simposio internazionale di filosofe che intende rendere conto del pensiero di donne. Ho letto molti testi di donne impegnate e soprattutto di quelle chiamate nel mio ambiente «le italiane». I loro testi, al di là di differenze linguistiche e culturali, mi hanno ispirato profondamente. Ho appreso da loro, per esempio, che è possibile e necessario passare quella soglia, che sembrava invalicabile, dell'ordine patriarcale per approdare a un nuovo inizio del pensiero. Sapevo già che pensare non vuole dire leggere in modo diligente e obbediente Platone, Kant, Marx e Freud o imitare il modo brillante di scrivere e pensare di altri, bensì mettersi alla ricerca, assieme ad altre e altri, con quella modalità assieme ludica e seria, di un senso nominabile di questo mondo. Ma solo la frequentazione intensa di donne che pensano, alla fine, ha fatto in modo che quell'«uscita dell'uomo dallo stato di minorità che egli deve imputare a se stesso»¹ diventasse una pratica quotidiana per me.

Oggi mi trovo su un cammino diverso rispetto a dieci anni fa. È cambiata la modalità e la meta. All'epoca il mio traguardo era ancora una carriera accademica. Da una parte, mi ero tormentata per trovare espressione al desiderio di un nuovo modo postpatriarcale di parlare e, dall'altra, di adeguarmi alle modalità accademiche e al loro modo stereotipato di esprimersi. Nel frattempo ho scritto tre libri e innumerevoli piccoli testi che non sono più passati dal valico del giudizio accademico, e in questo modo si è

* Questo testo è stato pubblicato per la prima volta nel volume: A. Buttarelli - F. Giar dini (a cura di), *Il pensiero dell'esperienza*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2008, pp. 72-89. Tale volume riproduce gli interventi presentati in occasione del XII Simposio dell'Associazione Internazionale delle Filosefe (IAPh) che si è tenuto a Roma dal 31 agosto al 6 settembre del 2006 [Ndc].

¹ I. Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?* (1784) in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 2009, pp. 45-52; cit. p. 45.

spostato l'ordine d'importanza che mi avevano inculcato fin dai primi anni di scuola. Al primo posto, mi dicevano, bisogna rispettare la misura che la scuola impone e, solo all'interno di questo steccato, potrà trovare espressione il desiderio di portare alla parola la verità. Ultimamente, però, sono grata ai miei insegnanti, uomini e donne, di avermi insegnato a parlare in modo comprensibile, le regole della grammatica, la disciplina, e molto altro. Ora ciò che si può dire con questi strumenti non è più dettato dalla «scuola», ma sarebbe troppo superficiale affermare che sono io a deciderlo perché sono più fattori che decidono ciò che dico, perché io non penso solo per conto mio, da sola. Il mio pensare è supportato dalla comunità di coloro che stanno per abbandonare un mondo diviso in due². Quelli che a tutti i costi vogliono aver ragione non oscurano più l'orizzonte. Come teologa credente che si affida sempre nuovamente all'altro e all'altra in carne e ossa nella preghiera quotidiana, supero un'altra soglia e posso affermare: il mio pensare trova casa nella relazione con Dio (nel pormi Dio come orizzonte).

Con una parola qualsiasi può prendere inizio un nuovo modo di parlare. Per esempio con la parola «quotidiano». Ma cosa vuol dire quotidiano? Esiste davvero il «quotidiano»? Sembra di sì, perché molta gente, uomini e donne (meno i bambini ma ne parleremo successivamente), parlano della loro quotidianità come se ci fosse davvero e come se fosse chiaro che cosa intendono per «quotidiano». Il fatto che molti quando ne parlano sono d'accordo, almeno quando si seguono determinate concezioni di lingua e di verità, è un forte indicatore che la parola «quotidiano» possiede un *fundamentum in re*. Ma cosa intende davvero la gente quando pronuncia questa parola?

Un ragioniere, per esempio, si lamenta della monotonia della sua vita professionale quotidiana. Ragazze e ragazzi che frequentano la scuola sospirano quando, dopo le vacanze estive, devono ricominciare ad andare a scuola. La rigidità dell'organizzazione scolastica, la necessità di alzarsi presto, il curriculum prestabilito e i traguardi di apprendimento da raggiungere sembrano riempi-

² I. Praetorius, *Handeln aus der Fülle. Postpatriarchale Ethik in biblischer Tradition*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2005, pp. 119-122. M. Moser - I. Praetorius (hrsg.), *Welt gestalten im ausgehenden Patriarchat*, Ulrike Helmer Verlag, Königsstein/Taunus 2003; I. Praetorius (hrsg.), *Sich in Beziehung setzen. Zur Weltsicht der Freiheit in Bezogenheit*, Ulrike Helmer Verlag, Königsstein/Taunus 2005.

re di senso ciò che si chiama quotidiano. Il contrario di ciò che avviene durante le vacanze, quando si può disporre abbastanza liberamente del proprio tempo, oppure quando si può fare un viaggio verso mete ignote. Comunque anche durante le vacanze vivo un senso di quotidiano perché, per quanto io sia libera, devo però mangiare, dormire e andare in bagno. La parola «quotidiano» sembra un concetto relazionale. Il significato concreto di questa parola si può definire solamente in relazione a un suo contrario, quello rispettivamente non-quotidiano. Sembra che resti comunque invariato il fatto che «quotidiano» significhi sempre il lato ripetitivo e funzionale di un'esperienza. Una vincita al Lotto, una festa, un incidente, una malattia improvvisa, degli ospiti mi possono «far uscire dalla mia routine quotidiana». Forse mi torna poi la voglia di ritornare al tranquillo passaggio sempre uguale del tempo. L'avvenimento particolare, che sia atteso o inatteso, o proveniente da un contesto più ampio – una istituzione per esempio – può accadere senza che ci si chieda ogni momento che senso possa avere ciò che si sta facendo e quale libertà ci possa dare.

Dover «funzionare» può essere un'esperienza rilassante, tranquillizzante oppure anche, al contrario, può instupidirci. Quando, allora, è noioso quel sempre uguale funzionamento, in cosa consiste allora quell'altra cosa non abituale, l'altro? Se sento il fare cose sempre uguali come il compimento positivo di quella estensione del tempo che chiamiamo «vita», cosa è che mi spaventa del non-sempre-uguale? È possibile intendere per «quotidiano» una vita finalizzata a uno scopo al quale si contrappone la vita non quotidiana, quella che esce dal normale, una vita libera da scopo – oppure incerta del proprio scopo? Come appare l'altro lato della quotidianità? Come libertà? Come avvenimento particolare?

Se il quotidiano fosse la noiosa routine data dalla ciclicità del corpo umano e dalla necessità di amministrare la convivenza umana, allora oggi, rispetto ai tempi passati, per molte persone le cose sarebbero cambiate in meglio. Perché oggi si parte generalmente dal presupposto che tutti e tutte, donne, uomini e bambini, persone di ogni età e di ogni professione, possono fare esperienza di entrambe le cose: quotidianità e festa, funzionamento sempre uguale e libertà da scopi ben precisi³. Una gran parte di ciò che

³ La filosofa Martha C. Nussbaum, comunque, fa presente che la realtà di molte persone, soprattutto donne, non corrisponde per niente all'idea di una convivenza

una volta riempiva le giornate di molta gente – come far il fieno, il fuoco, il pane, camminare molto a lungo, fare il bucato, abbattere alberi... – è oggi svolta da macchine. Sembra che ci si avvicini a uno stato delle cose nel quale il lavoro rivolto immediatamente alla riproduzione può scomparire lentamente, se si vuole farlo scomparire. *Ora et labora*, la regola dei Benedettini che si rifà alla vita vissuta da Gesù Cristo di Nazareth, aveva trasformato il parallelismo tra vita ripetitiva e contemplativa in virtù. Tutti dovevano vivere in un alternarsi di fare ripetitivo e di stare contemplativo.

Nel frattempo però l'esistenza finalizzata a uno scopo sembra debba scomparire dalla vita di tutti noi, ma a favore di che cosa? A favore della libertà, dell'avvenimento particolare? Abbiamo a disposizione ancora altri termini per il contrario del quotidiano: tempo libero, dinamicità, avventura, festa, creatività, progresso... Tutte queste parole promettono di coltivare in forma pura l'avvenimento che esce dal quotidiano. Tutta la vita tende a trasformarsi in qualcosa di speciale.

Il progetto della modernità che sembra essere valido e imposto a tutti, e che intende rendere possibile una vita umana che possa delegare la gestione della routine alle macchine, è però continuamente eluso e contaminato da una antica visione occidentale del mondo che prevede l'esistenza di certe persone addette ai servizi della routine e altre persone dedite a una vita libera dai bisogni. In *La Politica*, Aristotele scrive a proposito della «scienza dei rapporti fra padrone e schiavo», e dice: «È ovvio che la natura ha creato esseri liberi e schiavi e che per quest'ultimi è bene e giusto servire»⁴. In ugual modo si regola il rapporto fra maschi e femmine: uno è migliore e l'altro è inferiore, uno governa e l'altro è governato.

Questa dottrina di una società umana naturalmente diseguale ha legittimato una società nella quale donne, schiavi/e e animali domestici, fino a un certo grado anche stranieri/e e bambini, avevano lo scopo di creare la libertà dei cittadini maschi originari della *polis*, in quanto le persone sottomesse si occupavano in modo affidabile della soddisfazione dei bisogni fisici e della riproduzione del genere umano. Secondo Aristotele le donne, gli schiavi/e e gli animali domestici per natura si realizzano completamente in

positiva: M.C. Nussbaum, *Women and Human Development, The Capabilities Approach*, Cambridge University Press, New York 2000.

⁴ Aristotele, *La Politica*, I 5, 1255 a 1-3, cfr. anche I 12, 1259 a 39-1259 b 10.

questa funzione: per loro non è prevista una vita libera da necessità al di là del compimento delle loro funzioni nella casa e nella società. Essi sono creati per sbrigare le faccende quotidiane affinché gli uomini liberi si possano dedicare a compiti di livello più alto: alle teorie, al gioco e all'esercizio del potere.

Non sbaglia allora chi a volte ha la sensazione che la vita quotidiana (da eliminare) sia una cosa in qualche modo femminile, che questa vita quotidiana si svolga soprattutto a casa mentre le donne in carriera, le topmanager, le docenti universitarie e i politici parlano ogni tanto della «vita passata in riunione», dei problemi durante il semestre o dei tanti spostamenti che devono compiere. Proprio lì, nella libertà del mondo maschile, fuori casa, avvengono le cose più importanti, le cose non quotidiane. Davvero, per secoli la vita quotidiana, il tempo sempre ripetuto, tutto ciò che ricorda la sfera corporea delle persone – fame, espulsione di escrementi, stanchezza, malattia, vecchiaia – fu relegata dalla filosofia in una sfera considerata bassa, la quale a sua volta era dominata da una sfera alta fatta di spirito, dinamismo, divinità, cultura, libertà, ragione, forza e maschilità. Addirittura Hannah Arendt, la quale peraltro ha trovato delle vie d'uscita percorribili per abbandonare questa bipartizione statica del mondo, ricade talvolta in questa visione bipartita, per esempio in *Vita activa* dove separa l'azione del «lavorare» dal «produrre» e dal «commerciare». Lo configura come un «circolo dell'eterno ritorno dove la lingua come tale non ha importanza».

È vero che nel frattempo era stata abolita la schiavitù e diverse costituzioni e dichiarazioni dei diritti umani avevano affermato che tutte le persone hanno la stessa dignità, indipendentemente dal loro sesso, dalla loro origine, età ecc. Immanuel Kant aveva definita così questa dignità: «L'essere umano, e comunque ogni creatura dotata di ragione, esiste come scopo in sé, non solo come mezzo per farne un uso qualsiasi da parte di volontà che si esprimono in uno o in un altro modo...»⁵.

Questa giustapposizione della dignità universale e della parità dei diritti di tutti gli esseri umani intende, nel suo senso più proprio, che nessuna creatura, come invece diceva Aristotele, si possa realizzare completamente compiendo una azione finalizzata a

⁵ I. Kant, *Grundlegung zu Metaphysik*, in *Sämtliche Werke*, a.a.O., Bd. 2, 438, tr. it. *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, Laterza, Bari 2006.

uno scopo. Ma ciò nonostante la visione bipartita del mondo ha continuato a fare i suoi effetti, anche nei testi di Kant stesso⁶. E ancora oggi se ne sentono gli effetti quando la scienza economica sovrappone con grande naturalezza le attività secondarie del mercato e della circolazione del denaro, connotate come maschili, alle attività svolte nella sfera domestica. Oggigiorno la pratica dello scambio tramite denaro è considerata la parte centrale dell'economia umana, vitale e degna di teorie, mentre si definiscono i luoghi domestici come unità di consumo dipendenti e forme sociali prepolitiche. Talvolta li si esclude addirittura dal pensiero e li si include tuttora nell'area concezionale, ma ritenuta un ambito di puro e cieco funzionamento⁷.

Ma cosa significa la continuità dell'ordine simbolico dualistico per il pensiero che riguarda tutta la vita, a partire dalla sfera domestica? Il dualismo dei concetti-coppia significa tuttora – come già nell'antichità – che idee lontane da ciò che è la vita umana, possono o debbono occupare la sfera dei desideri degli esseri umani. Nell'antichità l'essere umano completo era definito come il cittadino della *polis*, adulto e maschio, il quale delegava la soddisfazione dei suoi bisogni corporei ai suoi sottomessi. In questo modo aveva il tempo di occuparsi di teorie e di organizzazione del potere. Oggi l'essere umano giusto è *l'homo oeconomicus*, talvolta anche sotto forma di essere femminile emancipata il/la quale aziona solo bottoni quando vuole mangiare, espellere escrementi o riprodursi. La noia del cucinare, pulire, fare il bucato è scomparsa per coloro che hanno fatto carriera. Scompare per tutti. Nessuno dovrà più doverla subire. Rispetto a questa meta, se capisco bene, capitalismo e comunismo tirano dalla stessa parte. Entrambi partono dal presupposto che la sfera del funzionamento quotidiano è femminile e che questa sfera femminile deve scomparire dalla definizione di una vita umana-modello alla quale tutti e tutte noi aspiriamo. Ma fino a quando questa sparizione non sarà realizzata, si tace semplicemente la vita quotidiana delegandola tuttora alle persone non ancora appartenenti alla nostra socie-

⁶ A questo proposito, si veda anche: U.P. Jauch, *Immanuel Kant zur Geschlechterdifferenz. Aufklärerische Vorurteilkritik und bürgerliche Geschlechtsvormundschaft*, Passagen, Wien 1988.

⁷ H. Thielicke, *Theologische Ethik Bd.3*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1964, p. 316. Vedi a questo proposito anche: I. Praetorius, *Art. «Wirtschaftsethik A»*, in P. Eicher (hrsg.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Kösel Verlag, München 2005.

tà dei diritti, domestiche straniere, badanti slave... delle quali comunque non si parla mai.

E di cosa ci occuperemo in futuro quando non dovremo più cucinare, pulire e fare il bucato; forse non dovremo neanche fare più la pipì, dormire, partorire o morire? Ci occuperemo di cose diverse dalla quotidianità: di cose speciali.

Ma potranno dare un senso alla nostra vita le cose speciali? La maggior parte di noi vivrà per qualche decennio. Esordirà come si fosse neonati bisognosi di cura e finirà la vita come vecchi, sempre più vecchi, bisognosi di cura. Cosa può succedere se tutta la vita dovesse diventare un avvenimento speciale? Forse la cosa speciale diventerà la cosa quotidiana? In altre parole, non sarà ritenuto assurdo quello che succederà?

C'era un tempo, negli anni '80 e '90 del secolo scorso, in cui le pensatrici si sono occupate soprattutto di spiegare a se stesse e agli altri l'assurdità del patriarcato e, contemporaneamente, la difficoltà di sottrarsi a esso. All'epoca ho letto il libro *Speculum* di Luce Irigaray, uscito nel 1980 in traduzione tedesca: mi ha affascinato e è sfociato in un grido disperato. Per anni mi ero sentita bene leggendo frasi come questa:

Lei non è che volere singolo di cui s'impadronisce il signore, residuo che resiste con una corporeità ancora sensibile, alla sua passione del medesimo [...]. In quanto tale non compie il processo d'enunciazione del discorso della Storia ma ne rimane la serva, spoglia di sé (come) medesima [...]. Impotente sulla terra, rimane il suolo nel quale lo spirito manifesto affonda le proprie radici oscure e attinge forza⁸.

Anche se già in *Speculum* si ipotizza un salto verso la libertà, per molto tempo non ho potuto realizzarlo come mio proprio perché ero ancora troppo occupata a portare il lutto rispetto alla secolare esclusione delle donne e alla distruzione del reale nei sogni fallici. Ancora oggi, chi desidera dire ciò che è e dovrebbe essere, partendo dalla vita quotidiana, non sfugge all'ordine simbolico androcentrico che desidera portare la vita in una dinamica fallica, nel tentativo di fondere l'altro nell'uno. Devo continuamente attraversare questo ordine per portarlo a coscienza e per scardi-

⁸ L. Irigaray, *Speculum. Dall'altro in quanto donna*, Feltrinelli, Milano 2010², pp. 208-209.

narlo. Ma non devo restare invischiate nel lamento dell'esclusa⁹. Molte persone, non solo le femministe più critiche, hanno capito nel frattempo che il patriarcato è finito. Inoltre, nella storia si sono già verificati più volte inizi postpatriarcali e noi non ci troviamo davanti a un baratro. Possiamo fare tesoro del discorso frammentario delle nostre antenate disobbedienti, possiamo acquisire l'«ora et labora»¹⁰ delle Benedettine. Terzo punto, in barba a tutta la critica intelligente, esiste anche «una vita giusta nelle cose sbagliate»¹¹ che posso pazientemente cercare, che posso cercare di portare a parola in modo godibile e facendomi incuriosire dagli errori¹², posso vivere in modo creativo. Ogni pasto riuscito è vera vita. Ogni creatura che impara a usare i suoi cinque sensi e la propria lingua materna, ha vera vita. Come si potrebbe spiegare il fatto che continuamente le nuove creature a cui noi diamo la luce sono capaci di compiere cose grandi? Comunque, capita sempre *altro* nella vita quotidiana, fra funzionalità e libertà. Una delle cose grandi degli ultimi trent'anni è stato il movimento delle donne.

Come posso nuovamente portare a parola il «tutto» al di là dell'ordine dei concetti-coppia nel quale, apparentemente, gli uni sono responsabili del mantenimento delle funzioni vitali, e gli altri della libera creazione del mondo? Anche al di là del sogno che la quotidianità possa, un giorno, scomparire dall'esistenza di tutti gli esseri umani? Hannah Arendt ha coniato, nel suo libro *Vita activa*, un concetto dal quale voglio partire per proseguire il mio pensiero: «il tessuto relazionale delle faccende umane».

⁹ Dato che gli anni del lamento sono passati da parecchio, alcune donne mi innervosiscono quando continuano a insistere sull'essere escluse e sull'impossibilità di parlare in prima persona. L'ordine simbolico maschile comunque non è onnipotente ed esistono molte vie per la libertà. La scrittrice americana Martha Nussbaum abbozza un catalogo di necessarie «capabilities» (di tradizione liberale) che un essere umano deve avere a disposizione, per garantirsi una vita degna di questa parola. (Vedi anche nota 4). Non è il mio percorso, ma capisco quello che Martha Nussbaum vuole dire e capisco che rimprovera la pensatrice postcoloniale Gayatri Spivak di essere moralmente irresponsabile, perché la Spivak resta catturata dalla incapacità del soggetto coloniale di esprimersi invece di inventare un nuovo modo di parlare di questi soggetti.

¹⁰ I. Praetorius, *Ora et labora oder: werktags zwischen elf und zwölf*, in Id., *Die Welt: ein Haushalt. Texte zur theologisch-politischen Neuorientierung*, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 2002, p. 203.

¹¹ Secondo il Theodor W. Adorno di *Minima Moralia* (1950) non può esistere.

¹² Ch. e E.-U. von Weizsäcker, *Fehlerfreundlichkeit*, in K. Kornwachs, (hrsg.), *Offenheit - Zeitlichkeit - Komplexität. Zur Theorie der offenen Systeme*, Campus, Frankfurt-New York 1984, pp. 167-201.

Diversamente dalla Arendt, non intendo vedere questo tessuto relazionale, nel quale iscrivo la mia vita, come un «cerchio di eterno ritorno» ma come un bambino appena nato¹³ per il quale non esiste differenza di significato fra fare la pipì oppure contemplare qualcosa, per il quale il lavoro e il gioco non hanno ancora acquisito un diverso valore. In questo modo considero la mia esistenza come un *tutt'uno*.

Anche durante i giorni di grande creatività spirituale e intellettuale dipendiamo dal nostro corpo che deve andare in bagno più volte, e quando sto cucinando non sono separata dalla lingua. Quando vado in cucina e mi metto davanti ai fornelli non scendo in un cerchio di eterno ritorno ma proprio qui, ai fornelli, come alla scrivania, nutro ciò che mi nutre: il tessuto relazionale del mondo. Ogni pietanza che cucino e ogni pensiero che penso, è nutrimento per me e per altri. Ogni pietanza è come ogni pensiero, vecchio e nuovo nella stesso momento: è già esistito e si presenta qui per la prima volta. Entrambi provengono dalla tradizione: già mia madre ha cucinato in modo simile. Ma il gulasch di oggi nasce ora perché le cipolle che ora taglio a pezzetti non sono mai esistite. Esse sono un *primum* come anche lo spazio temporale, la giornata unica, nella quale mescolo olio e cipolle. È vero che ho cucinato già centinaia di volte il gulasch e talvolta questa cosa è noiosa come lo è scrivere libri, se faccio riferimento al mondo del riconoscimento pubblico, se penso a là fuori. Comunque quel gulasch è scientificamente diverso dall'ultimo perché oggi è oggi, e non ieri. Oggi ho pensato qualcosa che ieri non pensavo ancora. Forse prendo in mano la cipolla, che ieri si trovava ancora nel supermercato, in modo diverso rispetto a ieri, quando sbucciare la cipolla mi sembrava noiosissimo. Mentre oggi mescolo olio e cipolle, parlo con mia figlia in modo diverso da ieri. Lei è diventata un'altra e anch'io perché la notte ci separa da ieri. Stamattina ci siamo svegliati in un mondo diverso e i sogni mai sognati prima ci hanno cambiato. Nessuna goccia d'acqua, nessun filo d'erba, nessun lavaggio dei denti è identico a quello precedente: il tessuto relazionale umano è iscritto nella pienezza mobile dell'origine, nella tradizione e nel tessuto relazionale delle faccende della natura: il cosmo. È aperto verso il futuro: la pienezza delle cose a venire. È una finzione pensare il mondo come un sopra e sotto sta-

¹³ Vedi anche Praetorius, *Handeln aus der Fülle*, pp. 35-38 e altre.

tici, con libertà superiori (maschili) e funzionamento basso (femminile). Questo era già stabilito quando le mie antenate e i miei antenati chiamarono Dio «colui che è vivo»¹⁴. E siccome l'ordine patriarcale è una finzione, si può scardinarlo senza che per questo crolli il mondo.

Pensare tutto in modo nuovo, come un unico tessuto relazionale, non fa scomparire la noia perché la vita umana mediamente impegna parecchio tempo. Anche gli avvenimenti particolari e la differenza fra monotonia e novità non cambiano, ma liberano la differenza fra funzionalità e libertà dalle catene con le quali era legata alla struttura mentale della coppia concettuale: funzionalità e libertà non stanno più sotto e sopra ma dovunque, oppure assenti, che sia nell'ufficio del manager o ai fornelli. Libertà non è più il contrario di funzionalità. Fintanto che gli esseri umani restano dotati di corpo e spirito, la libertà potrà significare «dare inizio a qualcosa di nuovo», tenendo presente la dipendenza da altre e altri. La quotidianità non potrà e non dovrà scomparire perché non è il contrario di libertà. Ora si può dire: allacciandosi a certe tradizioni si può pensare un mondo che si rinnova.

Suppongo che gli esseri umani vivranno il loro tempo e dovranno occupare le loro giornate cucinando, mangiando, dormendo, inventando qualcosa, sbucciando le cipolle, preparando gulasch, pregando, pensando, viaggiando, amando, suonando il pianoforte. Talvolta avvertiranno la noia del tempo che non passa, altre volte prenderanno in mano una cipolla come se non l'avesse mai vista. Chi invece fa un viaggio intorno al mondo non potrà non andare ogni tanto in bagno. Saremo felici se almeno gli architetti, se non i filosofi, avranno pensato la vita umana come il tempo lungo che gli esseri umani dotati d'anima passano nel mondo, avendo bisogno del bagno come anche delle aule d'università.

Più di un pensatore ha sospirato: «Magari potessimo stupirci come i bambini!» ma non l'ha voluto veramente perché, se lo si volesse, sarebbe già possibile provare stupore. Posso percepire l'esistenza come un tutt'uno. Posso anche protestare come fanno i bambini quando si annoiano, e posso cominciare un altro gioco. Anche quello annoierà ma per fortuna ho altre cose da fare: man-

¹⁴ Essere vivo e creativo, capace di trasformare, nella Bibbia, è uno degli attributi divini più frequenti. In italiano però «beim lebendigen Gott» si traduce «per amor del cielo».

giare, pensare, dormire e andare in bagno, scrivere libri, sognare, apprendere e fare molte altre cose.

Potrei continuare il mio discorso, infilare una frase dopo l'altra. Ogni frase creerebbe un po' di confusione o darebbe ordine alle cose. Ma alla fine vorrei ricominciare da un'altra parte.

La sovrapposizione rigida di sotto e sopra, fra sfera alta maschile e sfera bassa femminile non è ancora scomparsa. Oggi l'Occidente sembra credere di nuovo nella propria superiorità perché percepisce l'Oriente come irrazionale e bisognoso di controllo. In poche parole: percepisce l'Oriente come femminile e si ritiene in diritto di imporre con la violenza il suo ideale, non ancora realizzato, che riguarda la «dignità umana universale e paritaria». L'Oriente si oppone come una moglie che non trova niente di meglio che ribellarsi: «La pancia è mia», «La religione tradizionale deve governare di nuovo».

Nel gennaio del 2005 e del 2006 ho partecipato come osservatrice all'Open Forum, la parte pubblicamente accessibile del *World Economic Forum* di Davos¹⁵. In questa occasione Peter Brabeck, il capo della Nestlé AG, alcuni senatori americani e molti altri uomini hanno spiegato davanti alle telecamere: sopra è il mercato e sotto tutto il resto che può funzionare solo se il mercato resta fuori dalla politica. Erano state invitate anche la femminista tedesca Alice Schwarzer, la vescova Wartenberg Potter e la sindaca di Delhi. Durante una tavola rotonda di donne col titolo «Donne al vertice del potere» parlavano di cose veramente importanti nel mondo: della droga come perdita di senso o di relazioni riuscite. Molte donne hanno ascoltato mentre molti uomini avevano qualcosa di più importante da fare. Io voglio comunque che Alice Schwarzer parli con Peter Brabeck del senso della vita. Voglio che le donne non si accomodino più a una tavola rotonda sul tema «donne al vertice del potere», come se fosse questo il tema importante. Voglio decidere io, o la vescova Wartenberg, quali saranno i temi da trattare a Davos. Non ho più pazienza: è ora che imponiamo i nostri temi all'opinione pubblica. Voglio che gli uomini ci ascoltino. Anche le poche donne al vertice del potere devono ascoltare perché ciò che ho da dire non è certo troppo difficile da capire.

¹⁵ I. Praetorius, *Mit dem Mut und der Frömmigkeit Davids*, Bericht über das Open Forum 2005, «NeueWege», 6 (2005), pp. 184-191.

A Peter Brabeck, per esempio, direi, per cominciare, le seguenti cose:

Caro Signor Brabeck. Lei è Chief Executive Officer e presidente del consiglio d'amministrazione della più grande impresa alimentare del mondo. Nel mondo lavorano 250.000 uomini e donne in modo che, ovunque nel mondo, uomini e donne comprino i vostri prodotti. Perché lo devono fare? Forse per sfamarsi usando il minimo di tempo di preparazione o per pagare i 250.000 dipendenti di Nestlé? Lo devono fare ovviamente per mantenere la sfera bassa e far guadagnare molti soldi alla sfera alta. Caro Signor Brabeck le credo se dice che vuole fare del bene. Ma credo anche che il bene potrebbe farlo meglio se lei si prendesse il tempo per riflettere assieme a me sul senso del tutto. In altre parole: riflettere sul come 6,5 miliardi di persone, sempre nuove generazioni di persone degne di attenzione, possano convivere bene in questo mondo, l'unico che possediamo.

Cominciamo allora con le nostre domande.

Ma ora, intanto, deve rispondere il Signor Brabeck.

(trad. it. di Elisabeth Jankowski)

ANNAROSA BUTTARELLI

Lavorare radicalmente*

«Da un po' di tempo, [...] la Belleli attraversa una crisi finanziaria senza precedenti. Una crisi che per certi versi può essere paragonata ad una folta coltre di nebbia nella quale operai, impiegati, sindacalisti e perfino dirigenti sembrano sguazzare annaspando qua e là. In questa bolgia dantesca, la figura che meno degli altri riesce a vedere quale possa essere la strada giusta da intraprendere è l'operaio. L'operaio non riesce, nemmeno attraverso delegati nominati e votati appositamente, a far sentire la propria ansia, le proprie preoccupazioni e considerazioni, e a far emergere i propri giudizi»¹.

Questa è la testimonianza che un giovane lavoratore sull'orlo del licenziamento ha letto, tra le lacrime, in un'assemblea. Egli era tra i favorevoli allo sciopero fino al blocco della produzione, contro la linea sindacale più morbida e colloquiale. Per sostenere la sua inclinazione, che vede farsi estrema, termina dicendo: «Sono del parere che tutto ha un prezzo e per far sì che quest'azienda continui a vivere tutti noi dobbiamo essere pronti a pagare»². In una lettera scritta a un quotidiano nazionale, una donna di Modena che lavora da quarant'anni, fa l'operaia alla catena e non può andare in pensione perché non le sono stati versati contributi per dodici anni, scrive che si sente «in balia del vento»³.

* Questo testo è stato pubblicato per la prima volta nel volume: AA.VV., *La rivoluzione inattesa. Donne al mercato del lavoro*, Nuova Pratiche, Milano 1997, pp. 85-105.

¹ Anonimo, *La crisi è una nebbia e noi ci stiamo perdendo*, «La Gazzetta di Mantova», 14 ottobre 1995. La Belleli è una grande fabbrica metalmeccanica alle porte di Mantova.

² *Ibidem*. Le sorti della Belleli e dei suoi operai sono state segnate da numerosi processi cui sono stati sottoposti alcuni componenti della famiglia proprietaria che hanno trascinato la fabbrica alla bancarotta. La Belleli del 1995 non esiste più [nota di A. Buttarelli aggiunta per questa riedizione del suo saggio].

³ Rubrica *Lettere*, «l'Unità», 4 novembre 1995.

In queste testimonianze si riescono a leggere, abbastanza limpidamente, alcuni segni che danno un tratto epocale e doloroso al presente. Nella bolgia dantesca descritta dall'operaio non si distinguono più i classici ruoli sociali e lavorativi cui lo aveva abituato la cultura della fabbrica; nella bolgia Dante aveva condotto i rei di frode e, nella testimonianza del giovane, c'è la disperazione di chi è frodato di significati, di orientamento e di ordine. Sarebbe disposto a pagare duramente pur di rivivere la forza di lotta che viene dalla condizione operaia e che, paradossalmente, lui fa coincidere con le chances di sopravvivenza della sua fabbrica. Ma le trattative tra sindacati e azienda sono in linea con le procedure conciliative tipiche di questi tempi e preferiscono assecondare le ristrutturazioni e le agonie delle complesse logiche di conduzione aziendale. Non comprendendo queste procedure lui si sente ricacciato nella nebbia. La nebbia e la polvere sollevate dal vento evocato dall'operaia, che avvolgono un paesaggio quasi calmo e immobile, dopo che qualcosa è crollato fragorosamente: non ci sono più classi cui è affidato il compito di liberare la società a nome del bene dell'umanità; rimane la condizione operaia nella durezza concreta del suo persistere oggi, ma senza ordine simbolico, senza parole, senza un orizzonte di senso che la lunga epoca delle ideologie aveva messo a disposizione di chi voleva cambiare la realtà.

Un'intera cultura, che si aggregava attorno al lavoro salariato come centro ordinatore dei legami sociali, non esiste più e il suo disfarsi lascia senza parole coloro che, stando immersi nelle contraddizioni della fabbrica, sapevano costruire saperi e lotte utili per migliorare la condizione umana, non solo la loro propria.

Tuttavia, anche se le parole faticano ad arrivare in bocca agli operai, spesso si rinviene, sorprendentemente, in chi resta a lavorare in fabbrica una lucida capacità di intervenire sulle emergenze della realtà, sottraendosi a suggestioni catastrofiche, alla disperazione o all'indifferenza. Prendo un esempio tra alcuni che passano sui quotidiani: «In cambio dell'assunzione di otto disoccupate, le 40 dipendenti delle "Confezioni tessili" rinunciano alla miglioramento per la flessibilità, si rendono disponibili a coprire il fabbisogno di manodopera derivante da esigenze stagionali e rinviando di sei mesi l'applicazione del nuovo contratto per la parte riguardante gli aumenti salariali. [...] Ogni operaia perderà circa

250 mila lire»⁴. C'è un contrasto doloroso tra la velocità, l'immediatezza dell'agire di queste operaie e la paralisi dell'operaio che piange incastrato dalle mediazioni astratte operate per via istituzionale, sia pure dai sindacati. È preso da una specie di *cupio dissolvi* che gli suggerisce: sta morendo la tua fabbrica, muori anche tu, in un abbraccio che dice tutta la sua identificazione con il lavoro. Nell'esempio delle operaie tessili spunta una forma di civiltà che permette un rapporto più leggero con il lavoro, un po' più distaccato e nello stesso tempo più diretto, non bisognoso di troppe mediazioni istituzionali. Questa forma di civiltà che ha il segno femminile fatica però a farsi strada nei media per arrivare in aiuto a quelli che continuano a vivere la durezza del lavoro nelle fabbriche, una fatica amplificata dal dissolversi della cultura del lavoro operaio, che caratterizza il cosiddetto postfordismo.

Tra le caratteristiche del postfordismo viene indicato lo spostamento dei conflitti all'interno dei rapporti, a causa della caduta della centralità della fabbrica e del prevalere della tecnologia informatizzata che favorisce il decentramento e l'individualizzazione del lavoro. Non bisogna dimenticare però che, se è vero che il tramonto della fabbrica fordista porta con sé il tramonto di una certa forma politica di gestione del conflitto, praticata dai sindacati, rimane tuttavia la condizione del lavoro operaio e di manovalanza, di donne e uomini, e che magari questa condizione può diventare ancora più dura di quanto sia stata fino a oggi. Quali conflitti sociali nasceranno, stanno nascendo? Quali parole si stanno trovando? Come fare per vedere insieme ciò che diviene più umano e ciò che invece si sta disumanizzando? La testimonianza del lavoratore che, per sfuggire alla confusione, è disposto ad andare alle radici della sua condizione, mettendo a rischio tutto pur di guadagnare il senso della sua dignità, invita a non dimenticare che molti uomini persistono nell'identificazione profonda con il lavoro in fabbrica perché questa è vissuta come luogo di emancipazione, di solidarietà, di legami sociali⁵. Proprio per questo, la

⁴ P. Branca, *Straordinari gratis ma assumete otto disoccupate*, «l'Unità», 3 aprile 1996.

⁵ La filosofa francese Dominique Méda ha scritto un consistente volume per documentare la sua ipotesi che il *bisogno* di lavorare sia stata un'invenzione necessitata storicamente dal fatto che la modernità ha dovuto trovare un *valore* assoluto (il lavoro, appunto) che desse forma ai legami sociali. Tutto questo a favore dell'economia e a spese della politica che, secondo Méda, è scomparsa dalla società. La politica dovrebbe tornare a essere all'origine del legame sociale e soppiantare l'economia come

società 'esterna' alla fabbrica sembra essere, per questi uomini un antagonista, un luogo non ancora civilizzato.

Anche un'altra istanza radicale induce a pensare che, da parte maschile, ci sia la rappresentazione della società come luogo non ancora civilizzato. Quest'idea viene dalla riflessione appassionata di Edgar Morin, filosofo e sociologo francese, il quale da tempo non fa che impegnarsi a parlare dell'assoluta necessità di una riforma del pensiero che, così com'è, occupa «il cuore della tragedia»⁶ contemporanea. Riformare il pensiero coincide, per lui, con il riformare la civiltà occidentale nata e cresciuta «sul parricidio»⁷, cioè sullo scatenarsi della potenza, della forza, della dismisura del potere che aggredisce anche i legami più prossimi. Quale strada seguire per disfarsi dei vari disordini mondiali, primo fra tutti quello economico, per disfarsi dell'idea di progresso, per ottenere l'autentica «ominizzazione», cioè l'uscita dal «sottosviluppo mentale»⁸ che è anche dei cosiddetti sviluppati?

Morin propone di andare verso un aldilà dello sviluppo, cioè di non rinnegare lo sviluppo, ma di coniugarlo a «un ritorno verso l'origine o il prima del mondo, immersione nella profondità dell'essere, introiezione quasi fetale in un beatifico bagno amniotico, immersione nella natura, rientro nei miti, ricerca senza fine»⁹ ecc. Per Morin si tratta di ominizzazione, non di umanizzazione, e difatti in *Terra-Patria* non si fa mai cenno alle donne. Si tratterebbe, dunque, per lui, di diventare maschi autocoscienti, che si servono dei risultati dello sviluppo cessando di essere sottosviluppati. Però i termini della proposta di Morin, derivati da un profondo ascolto del nostro tempo, conducono a immagini ed esperienze che suggeriscono che nessun processo di rinnovamento sarà possibile se

luogo centrale del discorso pubblico. Questa tesi, molto interessante, ha il notevole limite di non confrontarsi con il differente rapporto al lavoro che uomini e donne intrattengono, anche semplicemente a partire dalla storica divisione del lavoro stesso. Cfr. D. Méda, *Società senza lavoro*, tr. it. di Alessandro Serra, Feltrinelli, Milano 1995, 1996².

⁶ E. Morin - A.-B. Kern, *Terra-Patria*, tr. it. di S. Lazzaro, Raffaello Cortina Editore, Milano 1994, p. 171. In questo volume il nome di Edgar Morin è stampato in caratteri grossi il doppio rispetto a quello di Anne-Brigitte Kern, che sul dorso sparisce. Interpreto questi fatti come indicazione della maggiore responsabilità nella stesura del volume da parte di Morin.

⁷ *Ibi*, p. 8.

⁸ *Ibi*, p. 107.

⁹ *Ibi*, p. 108.

non si ritrova il contatto con la madre, anche se questa viene indicata come «origine» mitica.

Il senso della necessità di riguardare verso la madre conferma l'attuarsi di quel fenomeno oggi di frequente riassunto nella formula «femminilizzazione della società», fatto che possiamo salutare con sollievo se si riferisce alla presenza più diffusa e autorevole di pensieri e azioni di donne. Questa formula si accompagna a un'altra, coniata da una teorica femminista americana, Donna Haraway, che parla di «femminilizzazione di massa del lavoro»¹⁰. Il riferimento è allo scenario che si sta presentando nel mercato delle occupazioni in grado di assorbire quelle tradizionalmente svolte (pagate o meno) da donne: «Si riduce il lavoro di tipo industriale, aumenta quello comunicativo-relazionale, intellettualizzato»¹¹. In riferimento a questo scenario, Iaia Vantaggiato avanza la preoccupazione che si arrivi a un rinnovato sfruttamento del lavoro femminile¹².

Di fronte al presentarsi di questo problema penso che occorra tenere presente che i due fenomeni della cosiddetta femminilizzazione non sono totalmente sovrapponibili tra loro, la prima riferendosi alla formazione di simbolico (quella adombrata in Morin), di nuovi linguaggi e nuova cultura, la seconda a mutamenti di carattere più propriamente economico-sociale (nuove tipologie di lavoro). Certamente, le due femminilizzazioni sono legate tra loro e, in certo senso, possono aiutarsi a vicenda nell'affermarsi perché se, da parte della società, c'è più ascolto delle parole di donne, anche il lavoro svolto tradizionalmente da loro può essere tolto dalla muta fattualità e diventare a sua volta produttivo di pensieri, di saperi, di ordine simbolico non sradicato dall'origine femminile.

Ma, per potere scrivere così positivamente come faccio, occorre avere una buona opinione di quanto sono in grado di fare le parole sulla realtà. La preoccupazione con cui Iaia Vantaggiato saluta l'avvento della femminilizzazione del lavoro sotto la forma del prevalere delle competenze relazionali, del linguaggio come

¹⁰ Donna Haraway, docente di History of Consciousness all'Università di Santa Cruz (California), è nota in Italia per il suo *Manifesto Cyborg*, a cura di L. Borghi, Feltrinelli, Milano 1995.

¹¹ P. Tavella, *Quanto è vivo il lavoro domestico*, «Noi donne», 5, maggio 1995, p. 20.

¹² I. Vantaggiato, *La "femminilizzazione" del lavoro*, in AA.VV., *Stato e diritti nel postfordismo*, Manifestolibri, Roma 1996, pp. 47-62.

strumento di lavoro, è condivisa, per altre ragioni, da chi pratica un'area di pensiero di ispirazione marxista nella quale si vede come un ulteriore grave problema il prevalere delle richieste di competenze comunicative nel mercato della forza-lavoro. Il centro di questo problema consiste nel fatto che il linguaggio sarebbe ormai ridotto esclusivamente a merce. La lingua diventerebbe un puro utensile che sostituisce, oggi, la pressa o la gru: «Nel modo di produzione postfordista le qualità intellettuali, i pensieri, i linguaggi, le capacità comunicative, tutte quelle *facoltà comuni* acquisite da ciascuno in virtù del proprio vivere in società, concorrono a definire la forza-lavoro prima di entrare direttamente nel processo di produzione e di valorizzazione del capitale»¹³. Christian Marazzi considera situato nella società l'apprendimento del linguaggio e delle espressioni comunicative, astraendolo dalla relazione originaria madre-figlia-figlio dove, in realtà, avviene. In quella relazione originaria la madre insegna a parlare e a comunicare non per preparare un lavoratore o una lavoratrice ma, innanzitutto, per rendere capace di mondo l'essere umano che ha fatto nascere.

Insomma, la madre parla alle figlie e ai figli per dare una libertà che non prevede la riduzione del linguaggio a merce. Mantenere questa radice aiuta a uscire dal circolo vizioso innescato dall'idea della parola in vendita nel mercato del lavoro, che trascina il progetto di formare «comunità extra-linguistiche»¹⁴ per riottenere libertà. Permette anche di guardare con più favore e positività all'ingresso nel mondo del lavoro di ciò che caratterizza abilità o preferenze femminili (la comunicazione) e aiuta a mantenerle nella necessaria radicalità.

Credo comunque che le due femminilizzazioni abbiano a che fare con l'esempio dell'operaio e dell'operaia confusi e immersi in una crisi che va oltre la loro azienda e le loro vite e confluisce nella crisi più generale di quella che è (stata?) la società delle merci. Il loro lavoro in fabbrica è ancora interno a questo tipo di società che, tuttavia, sta perdendo monolitismo e primato, se è vero che il mercato del lavoro sta indirizzando le aspettative verso occupazioni che non producono merci: tra le altre, quelle ap-

¹³ C. Marazzi, *Produzione di merci a mezzo di linguaggio*, in AA.VV., *Stato e diritti nel postfordismo*, p. 12.

¹⁴ *Ibi*, p. 27.

punto la cui frequentazione è storicamente femminile. Ma c'è anche un altro legame più profondo, che desidero indicare servendomi della lettura di Robert Kurz, teorico della politica che prevede la fine imminente del capitalismo correlandola alla fine del comunismo. Ambedue i regimi, l'uno basato sul mercato, l'altro sullo Stato, hanno un'identica forma di «socializzazione della modernità»¹⁵: si basano sul sistema del lavoro astratto, cioè sul lavoro che si incarna nella merce e nel valore, posto che il valore di una merce (e il suo prezzo) è, nell'economia classica, la quantità di lavoro necessario a produrla. Addirittura, secondo Kurz, se il socialismo fosse riuscito a imporsi, qualificandosi come «società dei produttori»¹⁶, sarebbe stato il vero fondamento di una società delle merci, candidandosi a generalizzare universalmente l'esistenza operaia. Se anche mai abbia avuto qualche senso, è palese che oggi l'equazione tra lavoro e valore non regge, anche a causa di quello che Marx chiamerebbe automovimento del denaro o anche a causa di quantità enormi di lavoro morto, rappresentato in cose inutili, inutilizzabili, demolite prima ancora di essere acquistate o immesse sul mercato. Kurz si dice sicuro che «i conflitti interni alla modernità e i loro portatori polarizzati e dualisti si sono esauriti. Lavoro e capitale, liberalismo e socialismo, realismo e fondamentalismo non stimolano più prese di posizione, visto che la barbarie è diventata la loro identità comune»¹⁷. Ma Kurz segnala inoltre una specie di patto che cementa sia i sistemi dominati dal mercato sia quelli dominati dallo Stato e che ne accomuna i maschi: l'aspettativa che le donne si dedichino a svolgere mansioni tradizionali non sottoposte alla produzione di merce, che tutelino gli spazi affettivi e delle relazioni non mercificabili. Kurz chiama questo il «presupposto segreto»¹⁸ di ogni società della merce. Dunque, se la società della merce (di Stato o di mercato) mostra segni di declino è *anche* perché questo presupposto è stato disatteso dalle stesse donne. Il presupposto segreto, il lavoro di cura non monetizzato, né monetizzabile, sta fornendo argomenti, movimenti e pensieri antagonisti alla società del mercato e viene ri-

¹⁵ R. Kurz, *L'onore perduto del lavoro*, tr. it. di A. Jappe - M.T. Ricci, Manifestolibri, Roma 1994, p. 20.

¹⁶ *Ibi*, p. 37.

¹⁷ *Ibi*, p. 95.

¹⁸ *Ibi*, p. 108.

lanciato, ad esempio dal movimento antiutilitarista, come territorio da cui attingere risorse positive¹⁹.

Anch'io penso che davvero sia fortemente in dubbio il prevalere definitivo del modo di produzione capitalista come sistema di sfruttamento che ha per idolo la merce, non so se morirà, come prevede Kurz, ma comunque per la sua messa in questione radicale, oggi, gran merito va alle donne²⁰. In effetti, noi ora possiamo vedere il doppio lato, l'ambivalenza, di quello che non è più un segreto. Da un lato i ruoli tradizionali, legati alla casa, alla famiglia, come cucinare, accudire, vestire ... non hanno più il potere di prefabbricare il destino di una donna, a causa del cammino compiuto dalla libertà femminile; i lavori di cura non sono più barriere che impediscono l'accesso al mondo del lavoro pagato direttamente, se una donna desidera entrarvi. D'altro lato, il condurre le famiglie, l'imporsi nella casa, l'insegnare a scuola, l'insegnare a stare in relazione ecc. sono forme di impegno accettate in passato e tuttora mantenute e/o trasformate in mestieri pagati con accresciuta convinzione da molte, per un superiore senso della civiltà, o perché, in certi luoghi, non vi sia una discesa veloce verso condizioni di vita inaccettabili. Rimane tuttavia inestirpabile una radice che segna la differenza tra i lavori di cura alle persone e i lavori che producono merci²¹.

Lina Scalzo, operatrice socio-assistenziale della Fondazione Betania, sostiene che gli uomini che arrivano al lavoro di cura non

¹⁹ Cfr. J. Godbout, *Lo spirito del dono*, tr. it. di A. Salsano, Bollati Boringhieri, Torino 1993. Cfr. anche AA.VV., *Il dono perduto e ritrovato*, Manifestolibri, Roma 1994.

²⁰ Cfr. «Sottosopra», *È accaduto non per caso*, Libreria delle donne di Milano, gennaio 1996. Ho contribuito a scrivere il foglio monografico e una parte di questa ricerca vi è confluita.

²¹ Un importante contributo per continuare questa riflessione viene, in Italia, dalla ricerca di Adele Pesce e il suo recente *Mediazioni femminili nelle trasformazioni tecnologiche del lavoro*, in D. Barazzetti - C. Leccardi, *Fare e pensare. Donne, lavoro, tecnologie*, Rosenberg & Sellier, Torino 1995, pp. 37-51. In questo saggio, Adele Pesce, in accordo con Elisabetta Donini, riprende la contestazione del binomio produzione/riproduzione e sostiene che le donne hanno un modo di produzione specifico: produzione di rapporti sociali. Questa idea disegna un pensiero che rifiuta, *ab origine*, la subordinazione femminile all'economia dominante. Non ci sarebbe, insomma, un'economia ufficiale che ha cooptato le prestazioni e le competenze femminili al proprio servizio. Ci sarebbe un modo di produzione di origine femminile (chiamato invece riproduzione) che permette l'esistere del modo di produzione dominante. Adele Pesce sembra propensa a considerare una fantasia maschile (che si trascina la fantasia vittimista di molte) l'idea che le donne siano costrette a essere sostenitrici passive e/o ignare del capitalismo e dello Stato: è il «presupposto segreto» di Kurz.

lo fanno «per amore di quel lavoro, come invece è per noi, ma in forza di un diritto e di una necessità». «Il lavoro di cura», continua, «non faceva parte e non fa parte dell'esperienza degli uomini e della loro cultura. Erano e sono impreparati ed indisponibili ad imparare da chi ne sa più di loro»²². Infatti, preferiscono informarsi dai cosiddetti esperti, negli infiniti corsi di formazione professionale.

Anche se molte occupazioni tipicamente femminili, come ad esempio tenere in ordine la casa, sono storicamente nate come incoraggiamento alla reclusione domestica²³, possiamo dire che ora, per quelle che le scelgono o le accettano, sono divenute, all'interno del lavoro che veniva definito dai ruoli femminili, luogo di sapere alto, diremmo di autorità femminile²⁴.

Si tratta allora di qualcosa di più che è avvenuto, oltre la rottura del segreto che incoraggiava certe propensioni alla sottomissione domestica e oltre il decadere dell'invisibilità economica delle mansioni in cui si sono espressi storicamente i servizi compiuti da donne. Si tratta del fatto che il lavoro sul simbolico, sul linguaggio, la pratica e la teoria della differenza femminile hanno reso e stanno rendendo una donna *irrapresentabile* come merce e, per questo credo, si può arrivare a non praticare più il feticismo e la feticizzazione dei rapporti. È questo l'evento che può mettere radicalmente in discussione la tenuta del capitalismo. Se è vero, come sosteneva Louise J. Kaplan, che il feticismo delle merci si è fondato, nelle società moderne, sull'accettazione da parte di donne della loro riduzione oggettuale²⁵; se è vero, come argomentava Luce Irigaray in un discorso del 1975²⁶, che lo statuto della donna, nelle società patriarcali, è di essere valore di scambio, e che c'è

²² L. Scalzo, *Lavoro e libertà femminile: il conflitto tra i sessi*, in *Lavoro e libertà femminile*, Atti del seminario, Fondazione Betania, Catanzaro, s.d., in dattiloscritto.

²³ Si può rileggere proficuamente, a questo proposito, K. Blunden, *Il lavoro e la virtù. L'ideologia del focolare domestico*, tr. it. di L. Muraro, Sansoni, Firenze 1988.

²⁴ Il concetto e la pratica dell'autorità (distinta dal potere e riguadagnata alle sue radici femminili che la connotano come un'attività relazionale) sono l'argomento di un recente volume della comunità filosofica Diotima, che lavora presso l'Università di Verona. Cfr. Diotima, *Oltre l'uguaglianza. Le radici femminili dell'autorità*, Liguori, Napoli 1995.

²⁵ L.J. Kaplan, *Perversioni femminili. Le tentazioni di Emma Bovary*, a cura di M. Nadotti, Raffaello Cortina Editore, Milano 1992, p. 318.

²⁶ L. Irigaray, *Noli me tangere o del valore delle merci*, in AA.VV., *Sessualità e politica. Documenti del Congresso Internazionale di psicanalisi*, Feltrinelli, Milano 1976, pp. 160-170.

in queste un patto tra uomini, che attraversa i continenti, fondato sul presupposto di una cosificazione femminile, della riduzione del corpo femminile a un equivalente del denaro; se si è potuto vedere (e vivere) come vero tutto questo, allora bisogna dire che oggi le società patriarcali, nella loro potenza simbolica e costringente, stanno morendo, di Stato o di mercato che siano.

A determinare questa morte, oltre all'evento della irrappresentabilità di una donna come merce²⁷, c'è anche la collaborazione, del tutto involontaria, che gli uomini danno alla libertà femminile: i bisogni di affetto, di cura e di protezione sono irriducibili a ogni sistema, e sono posti sotto la tutela di donne che scambiano con loro qualcosa di non quantificabile.

Il sapere femminile maturato su questi scambi non quantificabili ha sottratto al simbolico del potere gran parte degli scambi sociali e politici che negano la merce, testimoniando nel tempo un altro primato sulle vite umane. La pratica dell'autorità può dare nome a questi scambi²⁸, serve per far camminare un altro simbolico, basato sul disequilibrio, sulla dissimmetria, che non vive solo nell'intersoggettività politica, ma anche in gran parte dei lavori pagati o non pagati che stanno cambiando il mondo del lavoro e che criticano fortemente la politica economica delle opportunità, con il pendant delle pari opportunità. Il tentativo di questa politica è tutto interno all'«evoluzione tecnopolistica del mercato»²⁹, evoluzione che crea l'ambiente per il nascere e diffondersi di uno dei sentimenti che rubano l'anima e che caratterizzano il declino della modernità: l'opportunismo. È uno dei sentimenti che nascono nel disincanto della modernità, che impediscono qualsiasi trascendenza, cioè la possibilità di andare verso l'oltre di un sé che è, invece, percepito come 'cosa' in balia della materiali-

²⁷ A meno che non sia lei a decidere di rappresentarsi come tale.

²⁸ A proposito di scambi di origine femminile, ancora Adele Pesce dice di avere «un'ipotesi interessante sugli scambi fra donne [...] a cui sono pervenuta nel corso di numerose ricerche e che propone la nozione di "scambio di figlie tra più madri" come mediazione femminile rispetto allo "scambio delle donne tra gli uomini"»; il passo si trova in *Mediazioni femminili*, p. 50 nota.

²⁹ L'espressione è anche una sintesi del pensiero di N. Postman, *Technopoly. La resa della cultura alla tecnologia*, tr. it. di M. Lombardi, Bollati Boringhieri, Torino 1993. L'appassionata ricerca di Postman induce a tenere presente che un conto è l'evoluzione tecnologica, un conto è fare della tecnologia un «tecnopolio». Dice Postman che «tecnopolio è la tecnocrazia totalitaria» (p. 49).

tà greve del mercato³⁰. L'opportunismo è l'atteggiamento di coloro che fronteggiano la forma attuale generale di offerta di lavoro, un flusso ininterrotto di possibilità intercambiabili, tenendosi disponibili per il maggior numero di esse, rendendo sé compatibili con il principio della pura astrazione di occasioni. La concezione del lavoro come pura e inqualificata opportunità sta alla richiesta del mercato di oggi di tenersi pronti, duttili, flessibili, disposti alla propria dematerializzazione per cogliere l'occasione. Nell'etimologia di opportunità è contenuto però anche il senso di essere esposti, in balia perfetta di qualcosa di esterno. Qui si dimostrano fondati i dubbi e il senso di pericolo di chi vive in una situazione di precarietà.

È una situazione a cui molti e molte oggi sono esposti, ma non senza salvezza, se si fa agire in essa il sapere della differenza femminile. C'è una ricerca, una delle poche che non assume, annullando la differenza sessuale, come oggetto 'i giovani di oggi', che ha per titolo *Bad Girls*³¹. Le ragazze incontrate sono 'cattive' perché non possono più essere comprese in alcuno dei ruoli tradizionali che ancora molte madri conoscono. Ci sono ragazze che hanno già un lavoro (per lo più di tradizione maschile: meccanico, disc-jockey ecc.), altre che frequentano ancora la scuola, altre che sono mantenute dalla famiglia. Ma risulta da tutte, stando ai loro racconti, che non subiscono il fascino delle opportunità, legali o illegali che siano. Sanno della possibilità di un avvenire di precarietà, ma non ne fanno un elemento costitutivo del loro pensarsi. Sono fortemente interessate alle relazioni (anche nelle forme delle sperimentazioni amorose) e fortemente determinate a provare a costruire o a cercare un lavoro che corrisponda loro per quello che sanno e amano fare. La prefattrice del libro, Rossana Campo, ne deduce che le madri e il femminismo sono riusciti a trasmettere l'essenziale: la fedeltà a sé. Ed è effettivamente questo che emerge dalla lettura: la capacità di ricercare, anche nelle difficoltà e nella sofferenza, le esperienze e le parole che riescano a dire qual è il proprio desiderio. Il libro non indica un tipo, una rappre-

³⁰ Cfr. L. Muraro, *Vita passiva*, in AA.VV., *La rivoluzione inattesa. Donne al mercato del lavoro*, Nuova Pratiche, Milano 1997, pp. 65-84 e AA.VV., *Sentimenti dell'aldilà. Opportunismo, paura, cinismo nell'età del disincanto*, Theoria, Roma-Napoli 1990.

³¹ F. Falduto (a cura di), *Bad Girls. Scelte, pensieri, stili di vita delle ragazze italiane*, Castelvecchi, Roma 1995.

sentazione di chi sia e cosa preferisca *la* giovane di oggi, ma sa rendere conto della determinazione di molte di essere fedeli a sé.

È un impegno simile a quello che accomuna alcune di noi legate in relazioni cui abbiamo dato il nome di Diotima. Ciò che ci distingue, rispetto a quelle ragazze, oltre all'età, è il rigore della ricerca e il sapere della necessità che la differenza sia messa in grado di parlare e che si cerchi il suo voler dire all'interno di relazioni. Questa forma di relazione lega anche alcune di Diotima (io tra queste) con la ricerca e l'esperienza di giovani studentesse e studentesse-lavoratrici che danno vita ad associazioni che creano lavoro³², con alcune cooperative a egemonia femminile³³, con sindacaliste alle prese con le trasformazioni del lavoro³⁴. Ho potuto così conoscere l'area che definisce l'orizzonte operativo che accomuna il percorso e le scelte di molte: l'autoimprenditorialità (o autogestione) e l'economia non profit. Entrambe le opzioni potrebbero essere comprese in una routine di scelte determinate da una valutazione realistica del restringimento di senso e di quantità del lavoro contemporaneo, crisi della società delle merci compresa.

Vi sono alcuni fenomeni generali che si stanno verificando in Italia e in altre nazioni europee, come la Francia e l'Inghilterra, valutabili come diffusi tentativi di andare nella direzione delle scelte di campo dell'economia non profit, per rispondere al problema del lavoro, ma anche alle condizioni di povertà o di minacce di impoverimento.

Nomino alcuni di questi fenomeni: 1) la pressione agita dagli esponenti del grande capitale che incoraggiano la nascita e l'espansione delle imprese cooperative; 2) la forte espansione del cosiddetto Terzo Settore ONG, Mercato equo e solidale, servizi alle persone ecc. che ha come parole d'ordine solidarietà e anticapitalismo; 3) la rinascita del Mutuo Soccorso, soprattutto nei luoghi dove la vita civile e i livelli di sopravvivenza stanno degeneran-

³² Mi riferisco, in particolare, a Mimesis, «Associazione Universitaria di cultura e servizi» di Verona, di cui fanno parte Silvia Basso, Lucia Bertell, Antonia De Vita che hanno scritto *Imprese e desideri oltre il mercato*, «Il manifesto», 25 luglio 1996.

³³ In particolare, la Mag di Verona. Ha studiato l'esperienza di questa cooperativa G. Fosti, *Il caso Mag: Società Mutua per l'autogestione di Verona*, in A. Bassi (a cura di), *Organizzazioni di successo. Studi di casi di organizzazioni non profit in Italia e in Europa*, Franco Angeli, Milano 1995, pp. 47-64.

³⁴ In particolare con quelle della Camera del Lavoro di Brescia e di Milano.

do. Lo praticano gruppi, spesso informali che fanno circolare al loro interno ciò che è necessario, anche senza l'uso di denaro, ma scambiando, ad esempio, servizi con servizi o con beni o viceversa; 4) l'investimento di grandi aspettative sulla formazione professionale continua, che sostiene la cosiddetta flessibilità e mobilità e autoimprenditorialità.

Propongo una lettura di questi quattro fenomeni:

1) i rappresentanti e sostenitori del grande capitale sanno bene che è sempre più difficile creare posti di lavoro e offrono indicazioni, più o meno disinteressate, perché il conflitto sociale sia contenuto, ben sapendo che può diventare esplosivo. Perciò enfatizzano una formula, l'economia cooperativa e non profit, la cui esistenza è ora vantaggiosa. Ai rappresentanti degli interessi del grande capitale si unisce lo Stato, suo storico collaboratore, cercando di convogliare masse di lavoratori fuori dalla società dei salariati e verso il lavoro autonomo con agevolazioni ecc. È una via appoggiata anche dalla sinistra e fortemente dai laburisti inglesi, ad esempio.

2) Discutere del Terzo Settore significa discutere quasi sempre e solo delle pratiche anticapitaliste e di solidarietà, facendo di queste parole delle astrazioni o dei rigidi principi, togliendo attenzione alla professionalità necessaria comunque, anche se si è contro il capitalismo. Questo porta alla formazione di una specie di economia parallela che, come quella cooperativista, si sistema accanto al mercato e in un certo senso ne costituisce l'altra faccia complementare e necessaria. In queste aree la questione della solidarietà è spesa nel senso della tutela di diritti, e perciò spesso sfocia nella istituzionalizzazione, o entra a coprire solo aree di bisogno lasciate sgombre dal mercato capitalista.

3) Le iniziative e imprese basate propriamente sul mutuo soccorso si diffondono spesso in sacche residuali della società, o in gruppi sociali che subiscono il ritorno della povertà su grande scala, o in luoghi dove lo Stato non può più o non è mai potuto arrivare. La necessità stringente in cui sono questi luoghi spinge all'aiuto reciproco, ma in un circuito chiuso che si limita a zone che, non solo geograficamente, stanno alla periferia e lì rimangono anche politicamente.

Tra i tre fenomeni, visti fino ad ora, è quest'ultimo quello che mi sembra il più interessante per l'alto livello della sperimentazione nelle relazioni e negli scambi che mette in campo.

4) La formazione professionale è un'invenzione dell'era tecnologica e si basa sull'assunto che gli esseri umani siano intercambiabili, purché vengano sottoposti a dosi massicce di informazioni presto obsolete e di tecniche altrettanto velocemente deperibili. È confacente all'avvento del *tecnopolio* e alla convinzione che «il primo, se non l'unico obiettivo del lavoro e del pensiero umano sia l'efficienza; che il calcolo tecnico sia comunque e sempre superiore al giudizio umano, che il giudizio umano non sia affidabile perché minato da negligenza, ambiguità e sovrastrutture; che la soggettività sia un ostacolo alla chiarezza del pensiero; che tutto ciò che non si può misurare o non esiste o sia privo di valore; che gli esseri umani debbano essere guidati, amministrati, guariti da esperti»³⁵.

A tutti questi fenomeni manca radicalità di sguardo e di pensiero. Questo è evidente nel caso del capitale che, paradossalmente, si fa paladino del cooperativismo ed è evidente anche nel caso della formazione professionale presentata come strada obbligata per accedere al mondo del lavoro o per permanervi. Ma anche gli altri due fenomeni, collocandosi o in un mondo parallelo o nella pura marginalità, non cambiano il già-dato, anche se soccorrono degnamente chi è nel bisogno o confortano chi non è dedito al cieco consumismo³⁶.

In questo scenario le parole autoimprenditorialità/autogestione ed economia non profit potrebbero denotare semplicemente lavori un po' meno alienati o lavori competitivi su un mercato che ha bisogno di novità e innovazioni. È possibile accedervi esattamente secondo l'atteggiamento dell'opportunismo e coglierle come un'occasione tra le altre³⁷. Di per sé le due definizioni non garantiscono nulla, né un cambiamento soggettivo di chi le pratica, né la sicurezza di aver di che vivere: il mercato mette fuori gio-

³⁵ Postman, *Technopoly*, p. 52.

³⁶ Si può trovare un approfondimento di questa lettura nel mio *Impresa economica impresa politica*, in *Fare di un'idea un'impresa*, Atti del seminario, a cura di Mimesis, Verona 1995, pp. 10-18. E ancora nel mio *A partire da tre contraddizioni*, Atti del «Corso per operatori di associazioni», a cura della F.I.L. spa di Prato, 1996.

³⁷ Sergio Bologna, con intelligenza dell'oggi, segnala appunto che «il postfordismo è a pieno titolo un modo di produzione. A ciascun modo di produzione corrisponde una precisa forma del lavoro. La tesi che sostengo da anni è che il lavoro autonomo rappresenta la forma specifica del lavoro in epoca post fordista». Sta qui la radice della crisi del Nord-Est d'Italia, crisi culturale e politica, soprattutto. S. Bologna, *I neo-poveri*, «Il manifesto», 26 marzo 1996.

co facilmente chi si presenta troppo disarmato, anche simbolicamente, o troppo trasgressivo.

Tuttavia la scommessa è possibile lavorando radicalmente, ma senza aggredire o trasgredire per principio ogni equilibrio o disequilibrio esistenti. Come fare dell'autoimprenditorialità, delle imprese non profit, avventure significative e qualificate, come togliersi dal semplice parallelismo economico, magari essendo già fuori dalla produzione di merci e dai giochi finanziari? Facendo dell'impresa un'impresa politica, cioè radicalizzando il lavoro attraverso la produzione costante di sapere sulle scelte, sull'agire, sugli scarti, sulle contraddizioni, sulle relazioni, a partire dalla differenza femminile.

La spinta a inventarsi un lavoro quasi su misura, a creare la propria impresa e a governarla non è al seguito della prescrizione del *far da sé* che la società di individui atomizzati indica come soluzione narcisista, sia a chi è in cerca di successo personale, sia a chi è in cerca di mezzi per sostenersi. Si tratta piuttosto della determinazione a costituirsi un luogo, a far nascere la novità di un luogo dove possa agire propriamente un'adesione efficace al desiderio, alla ricerca del proprio *agio*.

Agio è parola rilanciata, oggi, dalla politica della Libreria delle donne di Milano³⁸, ma ha radici antiche: compare nella cultura cortese, cultura che accoglie una notevole presenza femminile. Giorgio Agamben ha studiato l'uso provenzale di agio e ha trovato che i trovatori e le trovatrici indicavano con questa parola il «luogo stesso dell'amore»³⁹, quando l'amore è l'esperienza dell'avere luogo del proprio originale desiderio. È infatti la logica dell'amore che porta alla creazione di un luogo in cui sostare in relazione ad altre/i, senza però mai riempirlo interamente di sé, come invece succede per le imprese degli eredi dei giovani rampanti, nello stile degli anni '80.

«Trovare e creare il proprio agio (*il luogo stesso dell'amore*) ha la precedenza – dice una giovane amica – su qualsiasi attività che diventi prigioniera del desiderio»⁴⁰. Vedo in questa affermazione una critica al volontarismo politico, alla dedizione alla pratica politi-

³⁸ Cfr. «Sottosopra», *Più donne che uomini*, Libreria delle donne di Milano, gennaio 1983.

³⁹ G. Agamben, *La comunità che viene*, in AA.VV., *Sentimenti dell'aldiqua*, p. 77.

⁴⁰ È Antonia De Vita, di Mimesis.

ca del 'dare senso positivo', che può essere riduttivamente intesa e portata avanti ostinatamente in ogni luogo e in qualsiasi condizione. È visibile che molti luoghi di lavoro (quelli ad alta intensità burocratica, ad esempio) sono moribondi o in grande sofferenza e non è granché sensato continuare a tentare di rianimarli e mantenerli in vita. Per il libero movimento delle donne fare simbolico è una grande politica se non la si riduce a riempire di senso ogni luogo del mondo, anche quelli che la differenza femminile trova ostili e insensati. È fare simbolico, fare grande politica anche accettare il non-senso, trovare azioni e parole per far deperire ciò che è disumano: sorreggerlo con un di più di senso non cambia nulla dei meccanismi e della struttura di un lavoro, quando questo è costitutivamente ripetitivo, inutile⁴¹. Risulta quantomeno strano, infatti, che l'evoluzione tecnologica non riesca a evitare alle impiegate delle Poste di timbrare manualmente la corrispondenza per otto/nove ore al giorno. In situazioni come queste, e in questo senso, si comprende un certo amore femminile per la tecnologia e questo amore, oggi, cessa di essere coperto da tabù anche nel senso comune⁴².

È vero che la libertà non è subordinabile né cancellabile in nessun luogo, neanche nelle costrizioni più dure, ma perché rinunciare alla critica di ciò che confligge radicalmente con la costruzione femminile di civiltà? Forse si può, di fronte a certe condizioni, smettere di riempire di senso ciò che è frutto della *hybris* maschile, per non restare estenuate da questo compito volontario di sostegno dell'esistente. Se le condizioni sono favorevoli, è più sensato dare spazio alla creatività della differenza femminile, che può offrire contributi nel merito di ciò che si può chiamare lavoro umano e di ciò che invece è lavoro *inflitto* agli esseri umani. Trovare o *fare il luogo dell'agio* rompendo con ogni parallelismo, con l'attaccamento a quel-che-si-è-diventate, a quel che si vive in maniera rituale. Può accadere di *imporre* pratiche politiche in luoghi che non le accolgono, e si finisce per essere costrette a cercare l'essenziale (cioè la capacità di cambiare sé, e perciò anche qualcosa del mondo) nel volontariato politico, nei gruppi se-

⁴¹ Mi pare che vadano in una direzione simile anche i pensieri di Lia Cigarini e Maria Marangelli intervistate da M. Cartosio, *Le donne e il lavoro nell'era postfordista*, «Il manifesto», 17 luglio 1996.

⁴² Cfr. *Fare e pensare*.

paratisti di donne, dividendo così il mondo in vari scenari irrelati tra loro. Non che per questo si debba rinunciare alla passione politica: si può anche fare della passione femminile per la politica un tutt'uno con la necessità femminile di guadagnarsi da vivere. Questo comporta una critica alle posizioni che sostengono la distinzione tra Sociale e Politico, descrivendo una separazione tra le due aree e continuando a esteriorizzare mezzi e fini. Trovo criticabile, ad esempio, l'amore di uomini della sinistra per uno scenario creato da un percorso che parte dal lavoro nel sociale, dal fare volontariato, azioni gratuite, dal promuovere iniziative di solidarietà per approdare, in futuro, a un nuovo Politico. Evidentemente per questi uomini è necessario che continuino a esistere una serie di entità, lo Stato, le istituzioni, le leggi, i luoghi del potere, insomma, che, da qualunque parte si inizi il cammino, restano il vero punto di approdo.

Il fatto che molte associazioni, cooperative, gruppi di volontari vogliano un continuo contributo da parte istituzionale, di soldi, di leggi, di agevolazioni, di incarichi, di riconoscimenti ecc., dimostra che il lavoro concreto che svolgono non prende significato e forza in se stesso. Anche in questo caso c'è una mancanza di radicalità, una carenza di iscrizione simbolica: non che si debbano rifiutare commissioni, appalti, lavori che vengano dalle istituzioni; si tratta di non ridurre il proprio lavoro a una situazione di minorità, di secondarietà che prende senso e orientamento dai luoghi dove storicamente c'è potere. Ciò che fa la differenza è il continuo lavoro sul piano del simbolico, che è il dono che la politica della differenza sessuale ha portato anche nella vita del lavoro e che fa sì che non ci sia separazione tra sapere e lavoro, tra sapere e fare. Oggi siamo in una contraddizione in cui possiamo patire la sofferenza per una trasformazione economica e sociale che, probabilmente, porterà con sé molte nuove occasioni di peggioramento della vita di molte e di molti. Ma siamo anche in presenza di una ricchezza che possiamo spendere per far sì che, là dove siamo, questo peggioramento non sia inesorabile e per far sì che laddove c'è femminilizzazione non ne venga estirpata la radicalità, cioè il segno della differenza.

Questa ricchezza è la fedeltà alla predilezione femminile per non separare il sapere fare il pane (e provarne piacere) e il sapere fare filosofia, fare simbolico (e provarne piacere). Questa fedeltà va fatta giocare con una contingente situazione che è favorevo-

le alla libertà e alla creatività femminili: si tratta di mettere a profitto il fatto che i luoghi dell'agio femminile nel mondo oggi non si fanno più rappresentare dallo schematismo sociologico. Questo non significa che il compito è finito, significa che per continuarlo ci vuole un passo più leggero e un affinamento dell'ispirazione.

SUSY ZANARDO

Irigaray: la passione della differenza

«Da tutto ciò sembra si debba dedurre un fatto indisputabile: che “noi” – intendendo con “noi” l’intero organismo costituito da corpo, cervello e spirito, memoria e tradizione – dobbiamo necessariamente differire per qualche aspetto fondamentale da “voi”, il cui corpo, cervello e spirito hanno ricevuto un tirocinio tanto diverso e sono influenzati in modo tanto diverso dalla memoria e dalla tradizione. Pur vedendo il medesimo mondo, lo vediamo con occhi diversi. L’aiuto che vi possiamo dare, sarà diverso e forse appunto per la sua diversità potrà avere qualche valore».

Virginia Woolf, *Le tre ghinee*

«Non solo il corpo è strutturato in modo diverso, non sono differenti solo alcune funzioni fisiologiche particolari, ma tutta la vita del corpo è diversa, il rapporto dell’anima col corpo è differente, e nell’anima stessa è diverso il rapporto dello spirito alla sensibilità, come il rapporto delle potenze spirituali tra di loro».

Edith Stein, *La donna*

1. *Premessa*

Riflettere sul ‘pensiero della differenza sessuale’ non è cosa facile per chi non abbia condiviso il lavoro teorico e le pratiche politiche delle sue protagoniste, in Francia¹ come pure in Italia²; per

¹ Accanto a Luce Irigaray, sono da ricordare almeno Julia Kristeva e Hélène Cixous.

² Ricordo, in particolare, Luisa Muraro e il suo lavoro all’interno della Libreria delle donne di Milano e della Comunità filosofica di Diotima. La specificità del femminismo italiano, che ha assunto «il pensiero filosofico di Luce Irigaray come riferimento autorevole» (L. Muraro - C. Zamboni, *Appendice. Cronaca dei fatti principali di Diotima*, in Diotima, *Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano 1987, p. 182)

chi, come me, appartenente alla generazione successiva, si è affacciata al pensiero delle donne, almeno inizialmente, come su un territorio di indagine teorica da esplorare. Il tentativo di accostarsi, senza averle vissute di persona, alle vicende del movimento delle donne, a partire dagli anni '70 del '900, a stento si sottrae al vago sapore di una rievocazione, forse ingenerosa, di una lontananza fisica e temporale. Eppure, quando si apprende a familiarizzarsi con il 'generatore simbolico' della differenza femminile, come apertura d'orizzonte che consente di nominare il reale³ e di posizionarsi in esso a partire dal fatto di essere una donna⁴, si è avvinte dalla gratitudine. Per dire la cosa diversamente, si comprende che «senza i loro sogni non ci sarebbe la nostra realtà»⁵. È perciò in questa doppia disposizione, ossia con un debito di riconoscenza, ma anche da una collocazione sensibilmente diversa, per le mutate condizioni materiali e simboliche, che mi accosto a Luce Irigaray, la maestra del pensiero della differenza sessuale⁶.

Dalla sua prima all'ultima opera, da *Speculum* (1974) a *Condividere il mondo* (2008), pur nella diversa intonazione, Irigaray conduce una difesa appassionata e una analisi persuasiva della dualità originaria, nella convinzione che non possa darsi umanità che non sia originariamente attraversata dall'elaborazione simbolica di due corporeità diverse e irriducibili. Eppure, viviamo in un momento storico nel quale sono pressanti le spinte a consumare nel

consiste nella maggior attenzione alle pratiche femminili (autocoscienza, disparità, affidamento, sapere dell'esperienza...) e in un approccio più politico alla differenza sessuale. Cfr. Libreria delle donne di Milano, *Non credere di avere dei diritti*, Rosenberg & Sellier, Torino 1987. Per un'efficace messa a punto di questi temi, si può vedere anche, in questo volume, il saggio di R. Fanciullacci.

³ Cfr. C. Zamboni, *La dimensione politica del pensiero della differenza sessuale*, in *Il filo di Arianna, La differenza non sia un fiore di serra*, Franco Angeli, Milano 1991, pp. 41-46.

⁴ La differenza sessuale è apertura di uno spazio dove si realizzano le condizioni materiali e simboliche della presa di parola delle donne, laddove «nelle società patriarcali la donna non ha rapporto con gli oggetti sociali del desiderio se non attraverso l'uomo, padre, fratello, marito, cosicché il suo desiderio o si fa virile o si smarrisce nella sua estraneità femminile al sociale» (Diotima, *Il pensiero della differenza sessuale*, p. 11).

⁵ R. Madera, *L'animale visionario. Elogio del radicalismo*, il Saggiatore, Milano 1999, p. 13.

⁶ Celebre l'apertura di *Etica della differenza sessuale*: «La differenza sessuale rappresenta uno dei problemi o il problema che la nostra epoca ha da pensare. Ogni epoca – secondo Heidegger – ha una cosa da pensare. Una soltanto. La differenza sessuale, probabilmente, è quella del nostro tempo» (L. Irigaray, *Etica della differenza sessuale* [1985], Feltrinelli, Milano 1985, p. 11).

sogno egualitarista la sollecitudine per la differenza. Qualche suggestione chiarirà il punto.

2. *Il gender come metafora principale del nostro tempo*

Alcune correnti del femminismo, in specie anglosassone, hanno teorizzato una società senza differenza sessuale, a partire dagli stessi anni '70. In generale, il femminismo che va sotto il nome di *Gender Studies*,⁷ mentre ha contribuito a sradicare – con il metodo decostruttivo e poststrutturalista – anche i più sofisticati inganni discriminatori portanti sull'identità e sulle pratiche sociali della sessualità, ha nondimeno spostato il dibattito dal sesso (dall'ancoraggio in un corpo sessuato) al genere come istituzione sociale⁸. La paternità di questo ragionamento è, come si sa, foucaul-

⁷ Rosi Braidotti avverte però che opporre il *gender* (per indicare il pensiero femminista anglo-americano) alla *differenza sessuale* (come conquista della riflessione femminile francese e italiana) risulta «ingiustamente globalizzante», anche a causa della «intrinseca opacità» e «intraducibilità» del termine *gender* (R. Braidotti, *Il paradosso del soggetto "femminile e femminista". Prospettive tratte dai recenti dibattiti sulle gender theories*, in Il filo di Arianna, *La differenza non sia un fiore di serra*, pp. 15-34). Non mi impegno qui nella discussione critica delle proposte teoriche più accreditate in seno ai *Gender Studies* (il soggetto eccentrico di Teresa De Laurentis, il nomadismo di Rosi Braidotti o il post-gender di Donna Haraway), né dell'ultimo e speculativamente più raffinato prodotto del femminismo americano, la *queer theory* di J. Butler, la cui densità e forza richiederebbero un intervento mirato e di ampio respiro che va oltre i limiti di questo breve saggio.

⁸ Il termine *gender* fu introdotto dal sessuologo di orientamento comportamentale John Money nel 1955 «in una condizione di difficoltà prettamente semantica – volendo rappresentare la formazione di un'identità sessuale (*gender*) univoca da parte di incroci sessuali, soprattutto ermafroditi, dai caratteri sessuali corporei (*sex*) poco chiari e contraddittori: un'identità che «contraddice» il sesso corporeo». «Dopo il 1968, da quando cioè Robert Stoller lo ha adattato alla psicoanalisi in *Sex and Gender*, esso ha conquistato abbastanza rapidamente la scena della psicoanalisi» (R. Reiche, *Genere senza sesso* [2004], Meltemi, Roma 2007, p. 132). La distinzione *sex/gender* è stata formalizzata nel pensiero delle donne dall'antropologa Gayle Rubin, la quale, nel 1975, prolungando il pensiero di Simone de Beauvoir, distingue fra il genere come categoria sociale, in qualità di codificazione sociale delle differenze sessuali, e il sesso biologico, collocato dalla parte della natura. Come ricorda Braidotti, nella sua ricostruzione del concetto di *gender*, «per Rubin sia la nozione di *corpo* che quella di *differenza sessuale* sono considerate pericolose in quanto intrise di preconcetti patriarcali. La differenza è segno dell'inferiorità gerarchica del femminile sulla scala ontologica dell'essere e deve venire eliminata in quanto tale. L'obiettivo è quindi di de-naturalizzare le differenze che sono fonte d'ineguaglianza, sottolineando il ruolo giocato dalla cultura nella creazione di questo stato di cose, affinché le donne abbiano accesso alla soggettività» (Braidotti, *Il paradosso del soggetto "femminile e femminista"*,

tiana⁹: se il soggetto è costruito dal discorso e se il discorso è prodotto dalle istituzioni che esercitano il potere (famiglia, scuola, ospedale, carcere...), ne segue che il soggetto è costruito, anche in rapporto al suo desiderio e alla sua sessualità, in funzione delle strutture di potere (e delle loro pratiche normative) che gettano la loro ombra su ogni processo di identificazione, anche e forse proprio a partire da quella sessuale. La differenza stessa diventa funzionale ai meccanismi coercitivi che imbavagliano la libera e giocosa sperimentazione in nome di una sicurezza depersonalizzante e circoscritta alla polarità maschile/femminile. La differenza è perciò fatta tramontare in nome di una *post-differenza*, in cui essa scivola dallo statuto di evidenza a quello di questione, precipitando, come detto, all'interno di una categoria culturalmente costruita (e perciò da decostruire). Ebbene, questi tentativi di decostruzione del sesso e della sua riconfigurazione in un performativo¹⁰, cioè in un genere discorsivo che si autoproduce, hanno certamente il merito di allertare la coscienza critica mediante la condanna di stereotipi e generalizzazioni¹¹ e l'affermazione della

p. 22). Cfr. anche G. Rubin, *The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex*, in R. Reiter (ed.), *Towards an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, New York 1975. La decostruzione della differenza come complice del sistema dualistico della metafisica occidentale e l'abolizione della donna come «categoria globalizzante e discriminatoria» accomuna, pur nei differenti accenti, anche le costruzioni teoriche delle già citate De Laurentis, Haraway, Braidotti.

⁹ Cfr. M. Foucault, *Storia della sessualità*, vol. I, *La volontà di sapere* (1976), Feltrinelli, Milano 1984.

¹⁰ Scrive Judith Butler: «Il tal senso, il genere è sempre un fare, anche se non un fare da parte di un soggetto che può essere definito come preesistente all'azione. Per ripensare la categoria del genere fuori della metafisica della sostanza sarà necessario ricordare la pertinente affermazione di Nietzsche in *Genealogia della morale*: "Non esiste alcun "essere" al di sotto del fare, dell'agire, del divenire; 'colui che fa' non è che fittiziamente aggiunto al fare – il fare è tutto". In un'applicazione che forse Nietzsche non avrebbe previsto né tollerato, potremmo asserire come corollario: non vi è alcuna identità di genere al di sotto delle espressioni di genere; quell'identità è performativamente costituita dalle stesse "espressioni" che, si dice, ne sono il risultato» (J. Butler, *Scambi di genere. Identità, sesso e desiderio* [1990], Sansoni, Milano 2004, p. 33).

¹¹ Come ricorda Jessica Benjamin, dalla critica femminista e dalla teoria psicoanalitica contemporanea, a partire dagli anni '90, si ricavano «molte intuizioni interessanti sulla strutturazione della differenza sessuale al di fuori del modello edipico. Tali intuizioni ampliano la nostra potenziale comprensione delle molteplici identificazioni ed esperienze, conscie e inconscie, che esulano da un concetto rigido di identità» (J. Benjamin, *Uguaglianza e differenza: una visione "iperinclusiva" dello sviluppo del genere*, in M. Dimen - V. Goldner [a cura di], *La decostruzione del genere. Teoria femminista, cultura postmoderna e clinica psicoanalitica* [2002], il Saggiatore, Milano 2006, p. 178).

complessa azione di modellamento identitario da parte delle forme sociali della cultura e del simbolico. E tuttavia, essi rischiano il viraggio verso la de-sessualizzazione e la disincarnazione dei soggetti¹². Mi spiego. Non esiste, per queste posizioni, un legame stabile fra le identità discorsive e la datità corporea, al punto che il *corpo* stesso è una produzione sociale e politica *interamente* istituita dal discorso: superficie discorsiva la cui materialità «è costruita attraverso una ripetizione ritualizzata di norme»¹³. Si tratta allora per la *queer theory* di infrangere la stabilità dicotomica dei sessi (intesa come fonte di oppressione intrapsichica e intersoggettiva), insieme alla posizione eterosessuale (detta essenzialista), in favore di pratiche di emancipazione che modulano il genere in un gioco di combinazioni possibili, dai contorni porosi e disponibili a soluzioni miste e a identità multiple o ibride¹⁴. Tuttavia, se «non vi è alcuna identità di genere al di sotto delle espressioni di genere», vale a dire se si fa del sesso e della sessualità una semplice pratica

Nancy Chodorow, in modo simile, afferma «la complessità, la rilevanza contestuale e variabile» dei significati di genere nella psiche dell'individuo, i quali vengono rimodellati, per tutta la vita, a partire dall'esperienza del sé, della propria realtà interna emotiva e fantastica e della propria storia psicologica narrata in senso attivo e psicodinamico (cfr. N. Chodorow, *Il genere come costruzione personale e culturale*, in Dimen - Goldner, *La decostruzione del genere*, pp. 225-244).

¹² Butler arriva a definire il genere stesso come un «artificio privo di legami»: di conseguenza uomo e maschile si adatterebbero tanto a un corpo di uomo quanto a uno di donna; lo stesso vale per donna e femminile, che potrebbero designare tanto un corpo femminile quanto uno maschile. Ma già Rosi Braidotti così scriveva in riferimento alla tematica del postumano della Haraway: «Il maschile e il femminile non sono dunque più sufficienti come poli di pensiero a racchiudere l'orizzonte della differenza: altri modelli più complessi sono entrati in campo ed essi ridisegnano, sotto i nostri occhi stupiti, sia la struttura dell'umano sia quella della sessuazione» (R. Braidotti, *Conclusioni*, in Il filo di Arianna, *La differenza non sia un fiore di serra*, p. 68). La nuova frontiera non sarebbe più, in questo caso, quella tra uomini e donne, ma tra «l'umano e l'inorganico». «L'artefatto, il simulacro, lo spazio virtuale sono i parametri di una nuova soggettività, innalzati sulle rovine dell'edificio metafisico» (Braidotti, *Il paradosso del soggetto "femminile e femminista"*, p. 30).

¹³ «Non si può dire che i corpi abbiano un'esistenza significabile prima della marca del genere» (Butler, *Scambi di genere*, p. 12).

¹⁴ Dire che il genere è un performativo significa, secondo Butler, «che non c'è un genere che viene "espresso" per mezzo di azioni, gesti o parole, ma che è la performance del genere a produrre retroattivamente l'illusione che ci sia un nucleo interno di genere. [...] il genere è il prodotto di una ripetizione ritualizzata di convenzioni, e [...] questo rituale è socialmente imposto, in parte dalla forza di un'eterosessualità obbligatoria» (J. Butler, *Melanconia di genere/identificazione rifiutata*, in Dimen - Goldner, *La decostruzione del genere*, p. 42).

discorsiva, priva di corrispettivo ontico¹⁵, l'esito è, come anticipato, la riduzione della corporeità sessuata a «costruzione parodistica» e «formazione immaginaria»¹⁶. Ma se il sesso, ridotto a genere, diventa niente altro che una «posizione all'interno del discorso», un «punto di vista», «assoggettato ai molteplici e contraddittori discorsi della cultura e della famiglia»¹⁷, è evidente che si condanna il soggetto a un continuo e interminabile processo di de-individualizzazione.

Avanzo, rinviando l'articolazione a un'altra sede, alcune riserve intorno a questo nucleo tematico del femminismo statunitense. Il pensiero post-femminista, avverte del resto anche A. Touraine, incorre nel rischio di restare confinato in un ambito accademico, imbrigliato in dibattiti teorici che non corrispondono all'esperienza storica delle donne¹⁸. L. Layton fa inoltre notare come le teorie postmoderne – negando l'esistenza di una qualunque identità del soggetto (non distinguendo, cioè, fra l'identità

¹⁵ «Il genere – scrive per esempio Butler – è una sorta di recitazione persistente creduta reale» (Butler, *Scambi di genere*, p. XXXVI). Le cose, del resto, non vanno meglio per il sesso: «La costruzione chiamata "sesso" è culturalmente costruita quanto il genere; anzi, forse è sempre già genere, con la conseguenza che la distinzione tra sesso e genere si rivela non essere affatto una distinzione» (*ibi*, p. 10).

¹⁶ «Se consideriamo che il genere viene acquisito, che viene assunto in relazione a ideali che in fondo non appartengono a nessuno, allora la femminilità è un ideale che si può sempre e solo "imitare". Dunque, il drag imita la struttura imitativa del genere, rivelando come il genere stesso sia un'imitazione» (Butler, *Melanconia di genere/identificazione rifiutata*, p. 43). «L'uomo etero diventa (mima, cita, fa suo, ne assume lo status) l'uomo che non ha "mai" amato e di cui non ha "mai" pianto la perdita; la donna etero diventa la donna che non ha "mai" amato e di cui non ha "mai" pianto la perdita. È in questo senso, allora, che ciò che viene performato più visibilmente come genere è il segno e il sintomo di un pervasivo disconoscimento» (*ibi*, p. 46).

¹⁷ L. Layton, *Soggetti di genere e agenti di genere: per un'integrazione della teoria postmoderna e della pratica analitica relazionale*, in Dimen - Goldner, *La decostruzione del genere*, p. 281.

¹⁸ Le donne «a differenza di quanto sostengono molte studiose che parlano di loro o a loro nome, non credono affatto nella necessaria sparizione dell'identità femminile, non si considerano vittime (anche quando hanno subito ingiustizie e violenze), sono in grado [...] di elaborare progetti positivi e desiderano vivere una vita trasformata da loro stesse». Il loro punto di partenza è espresso dall'affermazione: «Io sono una donna». «Contrariamente a un'opinione diffusa, la coscienza di essere donna non è diretta contro gli uomini e neppure contro l'una o l'altra forma di relazione tra uomini e donne». «Io sono una donna» vuol dire: «donna, ho il diritto di essere una donna e di dare a questa figura il contenuto da me scelto. Questa scelta è una prova della mia libertà, della mia capacità di definire me stessa, di adottare certi comportamenti e di formulare, sempre a partire da me stessa, un giudizio su di essi» (A. Touraine, *Il mondo è delle donne* [2006], il Saggiatore, Milano 2009; cit. rispettivamente pp. 26-27, 33 e 36).

relazionale e quella autoriferita che espunge l'alterità o quella del falso sé che si presta al gioco manipolatorio delle aspettative sociali) – non tengono conto dell'esperienza clinica, la quale rivela come la frammentarietà e l'instabilità abbiano un costo psichico ed esistenziale non trascurabile. Il concetto clinico di *integrazione* in un sé unificato, per contro, un sé che evolve e si modifica, pur rimanendo in qualche modo individuabile e riconoscibile, rimane un obiettivo terapeutico¹⁹.

Mi pare poi che, nella concezione del genere come artificio e del corpo o della differenza sessuale come atti recitati, il soggetto dell'esperienza risulti come risucchiato *tout court* nelle dinamiche di potere, venendo socialmente determinato e fatto ruotare intorno alla convenzionalità dell'ordine sociale; rischiano così di essere annullati, per un siffatto soggetto, tanto il suo posizionamento a partire da un corpo con tutto il suo equipaggiamento emotivo-cognitivo, quanto la possibilità di de-situarsi rispetto a ogni contenuto possibile. Si disegna, da un lato, una forma di determinismo sociale che solo la ribellione politica, nelle forme del travestimento e della devianza, potrebbe provare a incrinare, senza mai riuscirci del tutto; dall'altro una totale de-individualizzazione del soggetto, scisso in posizioni molteplici e contraddittorie e consegnato all'oscillazione fra impotenza ed enfasi, soggezione e resistenza caricaturale. Ne segue dunque uno svuotamento del soggetto che resta, esso pure, un'apparenza e un effetto del discorso, fosse anche di quello rivoluzionario (corpo e differenza sono performativi, ricordiamolo). Vi sarebbe allora una completa dominanza della struttura sociale (convenzionale o rivoluzionaria) sul processo di individuazione, intendendo per esso tanto l'accettazione della datità corporea, quanto la capacità di sporgere sugli stessi vissuti, assegnando loro un senso personale e contrattando continuamente fra datità e discorso. Se nulla può sfuggire alle tecnologie del sapere e del potere – né genere, né differenza ses-

¹⁹ «Infatti, i clinici ritengono che coloro che non hanno la convinzione netta di essere maschi o femmine, solitamente non godono di quell'identità fluida che i postmodernisti propongono come ideale, ma, al contrario, spesso odiano se stessi e sono tormentati dalla vergogna. La fluidità dell'identità è un risultato desiderabile, ma il lavoro clinico suggerisce che la fluidità si acquisisce, non è data, e che il suo conseguimento presuppone l'esperienza di un'identità di genere nucleare» (Layton, *Soggetti di genere e agenti di genere*, p. 280). Cfr. anche M. Rivera, *Collegare lo psicologico e il sociale: femminismo, post-strutturalismo e personalità multipla*, in Dimen - Goldner, *La decostruzione del genere*, pp. 298-312.

suale, né corpo, né carne –, allora il soggetto non potrà che essere condannato a un perenne lavoro di disfacimento del tessuto sociale e dell'identificazione personale, per rivendicare quei 'resti' di libertà che sfuggono alle «recite ripetute e obbligate dei codici dominanti»²⁰.

Ma torniamo ora alle spinte verso l'indifferenza sessuale che oggi si incontrano in letteratura e non solo. Robert Connell, sociologo ad Harvard, guarda con sospetto alla differenza sessuale, cui attribuisce il difetto di *naturalizzare* le differenze fra uomini e donne. Riporta così la differenza a un riduzionismo biologico che esclude le più diverse configurazioni dell'organizzazione sociale odierna. Staccare il genere dalla «base biologica» per plasmarlo e riplasmarlo nell'arena sociale – «tutto ciò che riguarda il genere, insiste Connell, è storicamente determinato»²¹ – apre la strada al suo stesso autotoglimento, potendo il genere venire «disfatto, alterato, o reso meno importante». «Questa prospettiva, egli aggiunge, consente di pensare che il genere possa un giorno avere una fine»²². Si toglierebbe così la causa dell'oppressione delle donne – per lo più penalizzate dal simbolismo dicotomico dei generi – lavorando alla *decostruzione della differenza naturale*²³. Il rapporto fra corpo e società è allora rovesciato, perché in una data realtà sociale – sostiene Connell, cedendo così all'opposto riduzionismo rispetto alla prospettiva meramente biologica – l'organizzazione di genere «precede i corpi stessi, strutturando le condizioni in

²⁰ L. Mambrini, *Il femminismo contemporaneo*, in P. Francesconi (a cura di), *Una per una. Il femminile e la psicoanalisi*, Borla, Roma 2007, p. 116.

²¹ R.W. Connell, *Questioni di genere* (2002), Il Mulino, Bologna 2006, p. 127.

²² *Ibi*, p. 41. Del resto, questa posizione è stata già sostenuta dalle teoriche del femminismo anglosassone. Paradigmatica, nella sua impressionante radicalità, la seguente affermazione di Shulamith Firestone «Lo scopo definitivo della rivoluzione femminista non deve essere semplicemente quello di porre fine al privilegio maschile, bensì quello di porre fine alla distinzione stessa dei sessi» (*La dialettica dei sessi: autoritarismo maschile e società tardo-capitalistica* [1970], Guaraldi, Firenze 1971, p. 7).

²³ «Le relazioni di genere potrebbero essere estinte con un deliberato processo di annullamento del genere, in cui il campo d'azione della struttura di genere fosse espressamente ridotto a zero. È possibile ritrovare una logica di questo tipo in alcune strategie femministe dei nostri giorni, come le politiche sulle pari opportunità e contro la discriminazione. [...] Per quanto irrealistica, tuttavia, una società senza genere rimane un punto di riferimento concettuale importante per poter pensare al cambiamento» (Connell, *Questioni di genere*, p. 131).

cui essi vivranno e si svilupperanno»²⁴, secondo quattro dimensioni che orientano l'agire sociale: le relazioni di potere e quelle di produzione (la divisione del lavoro), le relazioni emotive (la sessualità) e quelle simboliche. Il sociologo ravvisa una contraddizione interna all'assetto sociale dominante, consistente nella scissione fra la subordinazione delle donne, ancora presente in ambito privato come nel mondo del lavoro, e i proclami di uguaglianza astratta operanti nella sfera della cittadinanza e del mercato. Questa «tendenza di crisi» metterebbe sotto pressione la struttura sociale di genere, obbligandola a un rapido cambiamento. Occorrerebbe a questo punto far leva sull'uguaglianza, togliendo la disparità delle condizioni di accesso al discorso. Come detto, il togliimento della disparità viene a coincidere con il togliimento della differenza, in un mondo senza generi e dove ciascuno è genere a se stesso, per l'avvenuta consumazione del legame fra corpo e identità relazionale.

Anche Umberto Galimberti, nel suo ultimo libro, mette in discussione la differenza sessuale; lo fa non tanto a causa del riduzionismo naturalistico, a cui sarebbe riconducibile (è l'ambivalenza sessuale, infatti, egli dice, e non già l'appartenenza a un sesso, a essere iscritta nel corpo di ogni soggetto), ma in quanto «effetto della produzione sociale»²⁵, essendo la distinzione maschile/femminile il principio d'organizzazione a partire dalle società primitive e la condizione di possibilità del contratto sessuale e sociale tuttora vigente. Eppure, egli continua, da più parti il regime di genere viene oggi attaccato, divenendo operante «l'esigenza di reperire, per la lettura della nostra società che si ritiene complessa ed evoluta, qualcosa di meno elementare e primitivo della differenza sessuale»²⁶. Perché, nella differenza fra il corpo dell'uomo e quello della donna, sta la radice del dominio del maschio sulla fem-

²⁴ *Ibi*, p. 74. «Il genere è qualcosa che si fa concretamente, e che si fa nella vita sociale; non è qualcosa che esiste prima della vita sociale stessa, o al di fuori di essa» (*ibi*, p. 108). Cfr. anche C. West - D. Zimmerman, *Doing gender*, «Gender and Society», 1 (1987), pp. 125-151.

²⁵ U. Galimberti, *Il mito dell'identità sessuale*, in Id., *I miti del nostro tempo*, Feltrinelli, Milano 2009, pp. 23-43.

²⁶ *Ibi*, p. 27. «Oggi che l'emancipazione femminile ha confuso gli scenari viene a galla un'altra verità: che i sessi sono meno diversi di quanto si pensi, anzi tendono a confondersi se non addirittura a scambiarsi» (*ibi*, p. 28).

mina²⁷. Alla *differenza sessuale*, letta nei termini di *contrapposizione di genere*, «su cui è cresciuta la storia e contro cui le donne hanno combattuto le loro ultime lotte», va sostituita la «composizione dei generi, perché la fisionomia di ogni individuo non è nella sua appartenenza a un genere, ma è nel modo in cui i due generi, il maschio e la femmina, si combinano in lui»²⁸.

La composizione dei generi sembrerebbe, allora, la via d'uscita rispetto alla dualità agonistica, composizione che si compie in senso intrapersonale, prima ancora che intersoggettivo. Tale figura, però, più che una categoria dell'analisi sociale o un ideale orientato al togliimento delle ragioni della subordinazione di un gruppo sociale rispetto a un altro, scivola piuttosto verso «una generale tendenza verso l'indifferenza e l'indifferenziato»²⁹. Scrive Simona Argentieri: «Le “differenze” tra grande e piccolo, maschile e femminile, l'identità di genere, la maturità, l'individuazione – nel bene e nel male, lo ribadisco – oltre a essere “deboli”, non sono più un valore assoluto»³⁰. Ciò alimenta «l'illusione di mantenere una potenzialità “totipotente”», ma nasconde pure «il rischio di non essere niente»³¹. Tuttavia, ricorda la psicoanalista, «la più radicale delle violenze, secondo la psicoanalisi, è non riconoscere l'altro come separato e diverso da sé»³².

Se dal medium scientifico, passiamo poi alle rappresentazioni maschili e femminili diffuse dai miti e dai racconti televisivi, dai periodici e dalla moda, siamo messi di fronte a un «esplicito invito a

²⁷ «Qui l'anatomia, con l'ostentazione della differenza, e la fisiologia, con il lavoro nascosto dalla generazione concessa a uno solo dei due corpi, sollecitano costantemente la sessualità a tenere un discorso che faccia apparire il dominio dell'uomo sulla donna come perfettamente “naturale” agli occhi degli uomini che lo esercitano e delle donne che lo subiscono, perché, come è noto, il potere non sta tanto nell'esercizio della sua forza, ma nel consenso dei dominati alla propria subordinazione» (*ibi*, p. 40).

²⁸ *Ibi*, p. 42.

²⁹ S. Argentieri, *L'ambiguità*, Einaudi, Torino 2008, p. 57.

³⁰ *Ibi*, p. 55.

³¹ *Ibi*, p. 54.

³² *Ibi*, p. 59. «La vera tolleranza – scrive Argentieri – è la capacità di sopportare sia le similarità che le differenze fra sé e l'altro; è la tolleranza del conflitto intrapsichico, senza né ricadere nell'ambiguità, né divenire rigidi e autoritari. L'intolleranza si manifesta invece o con l'eliminazione dell'alterità o annullando fisicamente e simbolicamente le identità dell'avversario; o eliminando il conflitto in se stessi, regredendo verso l'ambiguità o l'indifferenziato» (*ibi*, p. 43).

uniformare desideri, bisogni consumistici, stili di vita, aspettative e ideali dei due sessi» quale «elemento nuovo e rilevante del nostro tempo»³³. L'identità sessuale, divenuta, per un verso, più incerta e fluttuante – essendo la gamma dei modelli di identificazione enormemente ampliata –, per altro verso, appare più seriale e conformista, nella misura in cui l'identità si trasforma da posizionamento nel proprio corpo a una forma di rivestimento, una specie di abito posato sul corpo secondo il ritmo delle mode. L'attenzione narcisistica per questo corpo, reso prodotto di consumo «per sedurre ed essere sedotti, per piacere e per piacersi», realizza infine la sovrapposizione di uomini e donne, la cui uguaglianza è ormai decisa dagli imperativi dello spettacolo e del mercato globale e acriticamente consegnata nelle mani di consumatori e consumatrici, chiamati a sostituire con vorace rapidità gli oggetti desiderati³⁴. «La riduzione del corpo sessuato a un'entità confusa e nebulosa» insieme all'«ostentazione narcisistica di una raggiunta maturità sessuale» finiscono con l'acconsentire alle dinamiche manipolatorie e consolatorie di fabbricanti di modelli di identità sessuali. Questi processi, in fondo, non mancano di far risaltare la difficoltà, per ciascuno e per ciascuna, a misurarsi con il limite e la fragilità del proprio esistere incarnato, oltre che la paura «di intrecciare rapporti e di confrontarsi con la diversità, la passività, il conformismo, il vuoto» al di fuori delle «storie catodiche e lontano dai miti di carta»³⁵.

Ci si potrebbe, a questo punto, chiedere: il ritorno del neutro (contro la sessuazione dell'esperienza e del pensiero), l'astrattezza della sua normatività³⁶ (contro il posizionamento in un corpo)

³³ S. Puccini, *Nude e crudi. Femminile e maschile nell'Italia di oggi*, Donzelli, Roma 2009, p. 79. «Nuovi modelli di seduzione e di identificazione si rivolgono – speculari e confusi – a uomini e donne, annullando le differenze culturali di genere, mascolinizando le femmine e femminilizzando gli uomini» (*ibi*, p. 28).

³⁴ Si dovrebbe riflettere, come ci invita a fare Madera, sulla tendenza, finora inedita, all'annullamento delle differenze in nome di «un Ego ipertrofico che cerca di compensare la sua assoluta mancanza di individualità, cioè di interezza e interpenetrazione delle sue sfere di vita e, insieme, di elaborazione irripetibile della comune umanità. La venerazione, ciascuno per sé, delle stesse cose, degli stessi gesti, degli stessi valori, degli stessi pensieri: la corsa sfrenata per essere i primi a essere uguali» (Madera, *L'animale visionario*, p. 62).

³⁵ Puccini, *Nude e crudi*, p. 88.

³⁶ «Nei testi di Butler non incontriamo mai un uomo e una donna, e nemmeno uo-

e la rapida consumazione delle opzioni identitarie, coinvolte nel «ritmo ossessivamente veloce delle nuove offerte» (contro l'allargamento del campo dell'autocoscienza) non finiscono per equiparare il corpo umano, e il corpo della donna in particolare, a un oggetto o una merce qualsiasi, dove la differenza sessuale risulta un che di accidentale? La prospettazione del modello di un 'corpo di tutti i sessi' (l'androgino) o di 'nessun sesso' (desessuato) non ha come costo inaccettabile la scomparsa simbolica tanto delle donne quanto degli uomini? Scrive Romano Madera:

I nuovi simboli tendono a dissolvere la differenza sessuale: la declassano ad accidentalità in un ordinamento culturale sessualmente indifferenziato. Già sono schiere gli avanguardisti ciechi che seguono senza saperlo la coda del pifferaio telematico: sesso di nessun corpo, moltiplicazione delle combinazioni fino a corpi extra-ordinari. Che, nella trascurabile realtà quotidiana, tutto sia molto diverso da questa prova suprema della spettacolarizzazione non conta granché: lo spettacolo fornisce occhiali, mappe, codici, interpreti, pubblicitari, tutto il necessario per viverli sempre in un altro mondo, lontano dai concretissimi conflitti tra i sessi, dai turbamenti inevitabili di una identità incerta³⁷.

3. *Ripartire dalla differenza sessuale*

La cifra della differenza è abbandonata, nelle posizioni sopra evocate, «in favore della nozione di differenze multiple e di identificazioni instabili»³⁸, dal carattere fluido, indefinito e labile³⁹ che sottopongono l'essere donna a un processo di *implosione* e di *dislocazione* strategica. Il duplice equivoco in cui queste teorie rischiano di incorrere, pur nella differenza delle rispettive impostazioni,

mini e donne, e neppure un bambino, né come figlio della madre né come figlio dei genitori, né come figlio desiderato, né come bambino fra i bambini. Butler non analizza l'etero empirico o gli etero empirici, ma opera con un *etero* intelligibile» (Reiche, *Genere senza sesso*, p. 154).

³⁷ Madera, *L'animale visionario*, p. 44.

³⁸ Benjamin, *Uguaglianza e differenza: una visione "iperinclusiva" dello sviluppo del genere*, p. 177.

³⁹ Cfr. A. Harris, *Il genere come contraddizione*, in Dimen - Goldner, *La decostruzione del genere*, p. 125. L'autrice sostiene «un modello di genere connotato da figurazioni multiple, una natura del desiderio fluida e frammentaria e una cultura che ha il potere di dare forma e di costruire sia l'identità sia il desiderio» (*ibidem*).

mi pare essere, da una parte, quello di solidificare la differenza, consegnandola a un naturalismo biologico come destino (reificazione o essenzializzazione della differenza); dall'altra parte, quello di eguagliare 'differenza' e 'contrapposizione' sessuale tra maschile e femminile. La sessuazione del soggetto, in quest'ultimo caso, è intesa ricondurre a una declinazione necessariamente conflittuale della differenza che finirebbe per rafforzare la logica binaria della «specula(ri)zzazione patriarcale»⁴⁰. La differenza sessuale risulterebbe, allora, un dato derivato (e coerente con l'auto-rappresentazione maschile), anziché essere costitutiva del soggetto: ciò legittimerebbe la de-sessualizzazione dell'essere umano.

Il pensiero della differenza sessuale (francese e italiano) ha programmaticamente respinto questa doppia determinazione della differenza: per esso, infatti, la ri-definizione del soggetto donna non va posta in opposizione al maschile (di cui finirebbe per rappresentare una semplice variazione)⁴¹, né trova corrispondenza in una serie di norme prescrittive che solidificano la complessità del desiderio femminile, riportandolo a una «forma ideologicamente dominante di rappresentazione»⁴². Al contrario, si tratta di *risignificare* la soggettività femminile attraverso «un lavoro sui concetti», perché una donna possa trovare le parole per dirsi e per nominare «la propria immanenza – corpo, cura degli affetti, amore per la singolarità – e la propria trascendenza – la dimensione spirituale, il desiderio di assoluto, una intelligenza non dimezzata»⁴³. Carla Lonzi faceva notare che:

⁴⁰ Cfr. T. Moi, *Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Theory*, Methuen, London 1985, p. 142.

⁴¹ Scrive Luce Irigaray: «Maschile e femminile non sono in alcun caso l'inverso o il contrario l'uno dell'altro. Essi sono differenti. Questa differenza che sta fra loro è forse la più impensabile delle differenze: la differenza stessa» (L. Irigaray, *La via dell'amore* [2002], Bollati Boringhieri, Torino 2008, p. 73).

⁴² R. Braidotti, *Dissonanze. Le donne e la filosofia contemporanea. Verso una lettura filosofica delle idee femministe* (1991), La Tartaruga, Milano 1994, p. 263. Tuttavia, osserva Irigaray, «la liberazione delle donne, e d'altronde dell'umanità, richiede la definizione di un "generico" femminile, ossia di ciò che è la donna e non soltanto tale o talaltra donna. Per uscire da un modello di sottomissione gerarchica all'identità maschile, le donne devono individuare ciò che è il genere femminile, l'identità delle donne in quanto appartenenti a uno stesso genere» (L. Irigaray, *Amo a te* [1992], Bollati Boringhieri, Torino 1993, p. 73).

⁴³ Zamboni, *La dimensione politica del pensiero della differenza sessuale*, p. 42. Scrive Cavarero: «Non si esce da un pensiero semplicemente pensando di uscirne, almeno finché quel pensiero dell'uscita si struttura sulle medesime categorie del pensiero dal quale

La donna non è in rapporto dialettico col mondo maschile. Le esigenze che essa viene chiarendo non implicano un'antitesi, ma un *muoversi su un altro piano*. Questo è il punto in cui più difficilmente arriveremo a essere capite, ma è essenziale che non manchiamo di insistervi.

[...]

La donna così com'è è un individuo completo: la trasformazione non deve avvenire su di lei, ma su come lei si vede dentro l'universo e su come la vedono gli altri⁴⁴.

Così significata, la differenza sessuale porta fuori dall'opposizione binaria (sé/altro, natura/cultura, mente/corpo, ragione/irrazionalità, soggetto/oggetto, attivo/passivo, astratto/concreto...), che sancirebbe la dualità del dominio (la valorizzazione del primo polo, tradizionalmente assegnato agli uomini) e della subordinazione (la svalutazione del secondo polo, riferito alle donne)⁴⁵. Se si resta

vuole uscire. C'è allora bisogno di uno spazio di transizione, appunto affrontare la fatica di analizzare, scomporre, ricombinare quelle categorie per trovare attraverso di esse e, necessariamente, a partire da esse, più che un'uscita magica, uno spiraglio stretto» (A. Cavarero, *Per una teoria della differenza sessuale*, in Diotima, *Il pensiero della differenza sessuale*, pp. 64-65).

⁴⁴ C. Lonzi, *Spuntiamo su Hegel* (1970), in *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale e altri scritti*, Scritti di Rivolta femminile, Milano 1974, pp. 54 e 56. Come spiega Braidotti, «Questa logica infernale di dominio per squalifica simbolica – il trionfo dell'Uno sull'Altro – non può essere rimediato da uno stretto rovesciamento dell'equilibrio di potere che opporrebbe lo schema di auto-affermazione e lo spazio di proiezione dell'Uno in favore dell'Altro. Questo rovesciamento lascerebbe infatti intatta l'opposizione dialettica: si devono affrontare le strutture stesse del quadro, non i suoi contenuti proposizionali, per superare le relazioni di potere che lo sostengono. Lavorando per invalidare il dualismo schiavo-padrone, le femministe presentano la possibilità di una nuova articolazione del soggetto nel campo del sapere, con l'evidente corollario che il ruolo dell'uomo come il solo protagonista nella scena centrale della storia del pensiero sarà abolito» (Braidotti, *Dissonanze*, pp. 190-191).

⁴⁵ La differenza come «sistema binario» e «ideale normativo» connesso all'eterosessualità, vale a dire come una «divisione socialmente imposta», è invece al centro degli interventi di decostruzione della dualità sessuale di Muriel Dimen e Virginia Goldner (*La decostruzione del genere*). In particolare, la Goldner definisce la differenza di genere come «divisione artificiale del mondo in maschile e femminile», come «tabù culturale contro la somiglianza di genere», come «regola culturale» che tradisce «idealizzazione fallica» e «svalutazione della femminilità», fino a sostenere che «consolidare un'identità di genere stabile è un compito evolutivo che richiede l'attivazione di processi patologici» (V. Goldner, *Per una teoria relazionale critica del genere*, in Dimen - Goldner, *La decostruzione del genere*, pp. 81-103). Perché «è il genere stesso a essere patogeno»? Perché esso, risponde Goldner, è «un'inibizione difensiva»: «Il genere è una designazione culturale del sé che si "purifica" dalla compresenza di tendenze opposte, esso rappresenta, per definizione, un sistema di falso sé universale, che na-

a questa lettura contrappositiva e prescrittiva della differenza, non ci si smarca dai pregiudizi patriarcali, già largamente smascherati e resi inefficaci da oltre quarant'anni di pensiero e politica delle donne. Le donne, inoltre, non sono chiamate a colmare il divario che le separa dal mondo maschile, attraverso una politica emancipatoria che rivendica l'uguaglianza di trattamento: l'opzione egualitaria veicola una visione del mondo falsamente neutra, cui la politica delle donne contrappone il valore della differenza⁴⁶. La differenza sessuale è, così, pensata come matrice simbolica e relazionale, cioè poi come un dis-porsi al mondo radicato nel corpo. Il quale non può essere ridotto al biologico né relegato al condizionamento sociale; appare piuttosto come punto di intersezione e relazione dinamica fra biologico, culturale, relazionale e simbolico. Si dà, secondo questa linea interpretativa, *una relazione aperta e continua fra corpo vissuto e flusso intenzionale*. Detto con Adriana Cavarero:

Con essenziale e originario differire, intendo dire che per le donne l'essere sessuate nella differenza è qualcosa di imprescindibile: è, per ciascuna che si trova a nascere donna, un da sempre già dato così e non altrimenti, che si radica nel suo essere donna non come un che di superfluo o un di più, ma ciò che necessariamente è: appunto donna⁴⁷.

Il 'pensiero della differenza sessuale' risponde, così, da una parte alla critica di astoricità (cioè poi del prescindere della differenza dalle condizioni materiali e socio-culturali dei ruoli sessuati), mediante la radicazione della differenza sessuale nella nostra esistenza incarnata e finita. Dall'altra parte, risponde alla critica di essenzialismo (ovvero di riduzione della differenza sessuale alla pura anatomia, con la conseguente trasposizione della morfo-

sce in conformità alla regola del sistema binario di genere» (*ibi*, p. 90). Si tratterebbe allora di «promuovere forme di resistenza a una costruzione normativa delle polarità e gerarchie di genere, grazie a una descrizione di come lo sfruttamento delle distinzioni di genere nell'inevitabile lotta per il potere che avviene tanto nella società quanto nella vita domestica, produca legami relazionali insostenibili e scissioni psichiche non rimarginabili che danneggiano lo spirito umano di noi tutti e delle generazioni future» (*ibi*, p. 103).

⁴⁶ Cfr. Libreria delle donne di Milano, *Non credere di avere dei diritti*.

⁴⁷ A. Cavarero, *L'elaborazione filosofica della differenza sessuale*, in M.C. Marcuzzo - A. Rossi-Doria, *La ricerca delle donne. Studi femministi in Italia*, Rosenberg & Sellier, Torino 1987, pp. 180-181. Secondo la mia opinione, la cosa vale, *mutatis mutandis*, anche per gli uomini.

gia e della fisiologia dei corpi in categorie dello spirito). Essa non va, cioè, deterministicamente intesa, nel senso che un corpo fa la differenza; appare, piuttosto, nel punto di raccordo, sempre singolarmente elaborato, fra biologico e simbolico (o spirituale). Su questo tornerò più diffusamente sotto, dopo aver fatto un lungo pezzo di strada con Luce Irigaray.

4. Luce Irigaray: tre possibili declinazioni della differenza sessuale

Luce Irigaray si inserisce nel dibattito filosofico francese che, all'indomani degli avvenimenti politici del '68 e in contatto con i contributi teorici di psicoanalisi, etnologia, linguistica e semiotica, lavora, da un lato, a sciogliere il legame fra soggetto e coscienza riflessiva e, dall'altro, a chiarire le condizioni materiali del pensare, individuando nella critica al potere dell'ordine discorsivo dominante il suo compito più urgente. Irigaray aderisce a questo programma, intrecciando il tema della crisi del soggetto razionale (unitario, universale e neutro) con l'elaborazione della soggettività femminile, a partire dalla natura sessuata del soggetto umano, ovvero dall'elaborazione teorica delle radici corporee e affettive del pensiero.

La sua opera, che percorre gli ultimi quarant'anni, si articola in almeno tre nuclei teorici centrali, a partire dalla posizione della differenza sessuale come *dato originario e irriducibile*. La prima preoccupazione di Irigaray può essere introdotta da queste parole:

Sono una donna. Sono un essere sessuato femminile. Sono sessuata al femminile. Il motivo del mio lavoro risiede nell'impossibilità d'articolare un enunciato come questo; nel fatto che la sua produzione è per certi versi insensata, sconveniente, indecente. Vuoi perché *donna* non è mai attributo di *essere* né *sessuato femminile* qualità di *essere*, vuoi perché *sono una donna* non si predica mai di *io*, vuoi perché *io sono sessuata* esclude il genere femminile⁴⁸.

Irigaray insegue l'esclusione sistematica delle donne dai testi decisivi della storia del pensiero, interpretando tale esclusione come il fondamento stesso del discorso teorico, in quanto discorso del-

⁴⁸ L. Irigaray, *Questo sesso che non è un sesso* (1977), Feltrinelli, Milano 1990, p. 123.

l'Uno nella forma dell'universalità. Poiché il pensiero occidentale, nella diagnosi irigarayana, si costruisce sul predominio dell'uno sui molti e dell'identità sulla differenza, ne viene che l'alterità è posta solo nella forma della privazione e della specularità negativa⁴⁹. È perciò confinata ai margini dell'economia discorsiva o introiettata nel sistema secondo il dispositivo simbolico dominante. Lega così, Irigaray, la storia del soggetto donna alle vicissitudini del soggetto cartesiano, nel solco – ma anche nella problematizzazione – della critica alla razionalità classica di Foucault, del processo di de-fallicizzazione del pensiero logo-centrico a opera di Derrida e della comprensione lacaniana del soggetto come scissione, mancanza a essere, disegualità permanente⁵⁰.

La squalifica simbolica delle donne (e il loro assorbimento nel testo del Medesimo) risulta così essere il corrispettivo dell'oppressione materiale condotta sulle donne reali. Scrive Irigaray:

L'inferiorità sociale delle donne si rinforza e si complica per via che la donna non ha accesso al linguaggio, se non mediante dei sistemi "maschili" di rappresentazione i quali la spogliano del rapporto con se stessa e con le altre donne. Il "femminile" si determina sempre e soltanto con e per il maschile, il contrario non essendo vero⁵¹.

Il proposito che sostiene il suo esordio riguarda perciò la necessità di disarticolare, scombinandolo, l'insieme delle rappresentazioni elaborate dal sistema simbolico maschile⁵², a partire da un

⁴⁹ Che ne è delle donne che accolgono e sostengono questa posizione? «L'ideale narcisistico della donna è stato e rimane essere l'uomo che aveva desiderato diventare. Il narcisismo ed il suo patto con l'ideale, dipendono dalla supremazia del fallo. Che la donna ha l'obbligo di sostenere. E pertanto lei si sceglierà (come) l'uomo che avrebbe voluto essere. La cosa soddisfa sostanzialmente gli interessi dell'uomo, che in tal modo non esce, *idealmente* parlando, dal proprio *genere*. Per sedurre gli basterà corrispondere quanto meglio gli riesce all'immagine più perfetta di sé, essere narcisista più che può, un modello "assoluto" di narcisismo. E la donna lo aiuterà con il "proprio modello" narcisistico. Lo aiuterà in un'impresa che ha il vantaggio e la scusa di servire a soddisfare, appagare e soprattutto guarire il narcisismo femminile. Il quale è fatalmente ferito, umiliato, dalla castrazione realizzata: donna amputata d'una rappresentazione del proprio sesso che valga» (L. Irigaray, *Speculum. Dell'altro in quanto donna* [1974], Feltrinelli, Milano 2010², p. 101).

⁵⁰ Per un'efficace messa a punto dei rapporti tra il post-strutturalismo francese e il pensiero femminista, cfr. Braidotti, *Dissonanze*, in particolare pp. 41-104.

⁵¹ Irigaray, *Questo sesso che non è un sesso*, p. 69.

⁵² Presupposta a ogni sistema di pensiero o a ogni economia significativa è, secondo

fuori «sottratto in parte alla sua legge»⁵³. La donna, infatti, può «trovare uno spazio per sé nella cultura maschile solo facendo affiorare il rimosso»⁵⁴.

La filosofia della differenza sessuale rappresenta, in questo primo senso, la risposta, in direzione della destrutturazione ironica, all'auto-legittimazione del Medesimo (uomo), storicamente e speculativamente operata attraverso l'esclusione dell'Altro (donna). Secondo il ragionamento irigarayano, il regno dello «Stesso» sostiene l'economia u-omosessuale maschile, nella quale le donne ricoprono la funzione di sostrato materiale per le teorie, il linguaggio e le transazioni tra uomini. In questa economia, nella quale lo Stesso resta il referente esclusivo dell'umanità, le donne sono ricondotte alla figura dell'«Altro dello Stesso», ovvero alla superficie riflettente dove l'uomo proietta se medesimo⁵⁵. È invece nella significazione della donna come «Altro dell'Altro» (rottura del Medesimo e delle sue varianti) che Irigaray prospetta una ancora inesistente, negli anni '70 almeno, possibilità per le donne di dirsi.

Irigaray, «l'indifferenza sessuale»: su di essa «si regge la verità di ogni scienza, la logica di ogni discorso» (*ibi*, p. 56).

⁵³ *Ibi*, p. 55. In questa fase del pensiero, la posta in gioco per Irigaray «non è l'elaborazione d'una teoria di cui la donna sarebbe il *soggetto* o l'*oggetto*, ma inceppare il macchinario teorico stesso, fermare la pretesa di produrre una verità ed un senso fin troppo univoci. Il che suppone che le donne non si vogliano semplicemente uguali agli uomini nel sapere. Che non pretendano di rivalizzare con essi costruendo una logica del femminile che prendesse ancora come modello l'onto-teo-logico ma che cerchino piuttosto di staccare questa questione dall'economia del logos. Che non la esprimano dunque nella forma del: "La donna, che cos'è?". Ma che, ripetendo-interpretando il modo in cui, all'interno del discorso, il femminile si trova determinato: mancanza, difetti, o mimo e riproduzione invertita del soggetto, significhino che a questa logica un *eccesso*, uno *scombinamento*, possono venire dalla parte del femminile» (*ibi*, pp. 63-64).

⁵⁴ «Lei può riuscire in questo per mezzo di un attraversamento ludico, mimetico, ironico del discorso e delle sue regole. L'effetto è quello di una scrittura che mantenga gli spazi bianchi del discorso e i silenzi, affinché la stessa sintassi mostri nel corpo fisico della parola scritta il riaffiorare del femminile» (C. Zamboni, *Luce Irigaray: da Speculum ad Etica della differenza sessuale*, in AA.VV., *Il filo di Arianna, Letture della differenza sessuale*, Utopia, Roma 1987, p. 75).

⁵⁵ In questa condizione, l'uomo percepisce e desidera nella donna solo se stesso: «Non volere più andare fuori di sé, non provare attrazione che per se medesimo nei diversi modi della seduzione. Non percepire che sé nell'altro, desiderio di sé nel desiderio dell'altro. E, infine, non desiderare più, ma essere oggetto perfetto del proprio desiderio riflesso da un'altra» (L. Irigaray, *Amante marina. Friedrich Nietzsche* [1980], Feltrinelli, Milano 1981, p. 45).

L'opportunità che le donne si scavano per uscire dal dominio dello Stesso consiste, in questo primo momento della produzione irigarayana, nell'assunzione consapevole e volontaria della figura dell'irrappresentabile, non già nei termini patriarcali di mancanza o silenzio, ma come ciò che elude i criteri di rappresentazione e perciò stesso fornisce il punto di partenza per una critica alla nozione di soggetto tradizionalmente inteso. Il femminile, infatti, è portato fuori dalla marca del soggetto, se soggetto è ciò che sottostà alle strutture epistemologiche, ontologiche e logiche di un'economia significativa maschile⁵⁶.

Tuttavia, come ricorda Chiara Zamboni, c'è anche un altro motivo per cui «in *Speculum*, Irigaray ritiene che una donna non possa divenire soggetto»⁵⁷: «Cosa le fa impedimento? Le mancano due condizioni necessarie. Innanzitutto uno spazio simbolico che le permetta di dirsi rimanendo fedele a se stessa. Ma le manca soprattutto una elaborazione positiva del rapporto con la madre, che è la sua origine e quindi luogo di radicamento»⁵⁸.

E si aggiunga: la donna che imbocca la strada dell'irrapresentabile si trova esposta a un duplice pericolo: da una parte, la ricaduta nell'articolazione discorsiva maschile (che produce la cancellazione della differenza femminile); dall'altra, il rischio del silenzio, l'impossibilità ad accedere all'elaborazione simbolica.

Come potrebbe andare altrimenti – si chiede Irigaray – se non c'è che una lingua strutturata secondo principi, in particolare d'identità, determinati da un solo sesso? L'uomo, lui, comincia con l'identificare l'altro a sé: assimilandolo, introiettandolo, per farsene una matrice di identificazioni.

⁵⁶ Come osserva Butler: «La teoria della differenza sessuale di Irigaray sostiene che le donne non potranno mai essere comprese sul modello di un "soggetto" nei sistemi rappresentativi convenzionali della cultura occidentale, proprio perché costituiscono il feticcio della rappresentazione e, quindi, l'irrappresentabile come tale. Le donne non potranno mai "essere", secondo questa ontologia delle sostanze, proprio perché sono la relazione di differenza, l'escluso, mediante il quale quella sfera si demarca». Poche righe sotto: «[Le donne] non sono il Soggetto né il suo Altro, bensì una differenza rispetto all'economia dell'opposizione binaria, anch'essa un artificio per un'opposizione monologica del maschile» (Butler, *Scambi di genere*, p. 25).

⁵⁷ Zamboni, *Luce Irigaray: da Speculum ad Etica della differenza sessuale*, p. 75.

⁵⁸ C. Zamboni, *Una, due, alcune, le donne. Sul pensiero di Luce Irigaray*, in Ipazia (a cura di), *Quattro giovedì e un venerdì per la filosofia*, Collana «Via Dogana» della libreria delle donne, Milano 1988, p. 21. Cfr. Irigaray, *Speculum. Dell'altro in quanto donna*, pp. 26-40.

In questo modo si stabilirebbe

una *doppia polarità* all'interno dell'economia *d'un solo e medesimo sesso*. Infatti, chi si identifica all'altro ci perde "l'identità" del suo sesso, e chi identifica l'altro a sé, riduce l'altro al suo⁵⁹.

Irigaray tenta allora di rispondere alla seguente domanda: come possono le donne parlare e pensare all'interno di strutture elaborate dal discorso maschile? Come possono dirsi a partire da se stesse senza ricadere nelle trappole classiche di definizione del femminile: mimetismo, passività, dipendenza, isteria, aporia? Come possono riscoprire la specificità e la positività del loro essere donne?⁶⁰ Quando la bambina comincia a parlare, spiega Irigaray, si trova già in esilio nella lingua del padre, a torto definita materna, che la separa dalla madre⁶¹. Le sue parole sono parole dell'altro, che lei apprende senza riconoscersi in esse se non per alienazione, senza significare una differenza se non privativa, senza individuare una specificità se non negativa.

Con *Etica della differenza sessuale*, la resistenza al discorso del Medesimo viene oltrepassata nell'elaborazione della soggettività politica e teorica delle donne, in maniera sempre più indipendente rispetto alla crisi delle strutture epistemologiche maschili. Il punto di partenza della riflessione sulla differenza viene perciò spostato dalla critica all'oppressione *sulle* donne alla ricerca delle potenzialità inesplorate *delle* donne. La preoccupazione di Irigaray si concentra ora sulla possibilità per la donna di *farsi soggetto*, cosa che sembrava prima vietata, per l'equazione fra soggetto e ar-

⁵⁹ L. Irigaray, *Miseria della psicoanalisi* (1977), in Id., *Parlare non è mai neutro* (1985), Editori Riuniti, Roma 1991, pp. 273-274.

⁶⁰ Scrive Adriana Cavarero: «La donna non ha un linguaggio suo [siamo negli anni '80], ma piuttosto utilizza il linguaggio dell'altro. Essa non si auto-rappresenta nel linguaggio, ma accoglie *con* questo le rappresentazioni di lei prodotte dall'uomo. Così la donna parla e pensa, si parla e si pensa, ma non a partire da sé» (Cavarero, *Per una teoria della differenza sessuale*, pp. 49 e 52). Oggi, grazie anche al discorso di queste donne, il soggetto femminile mi pare uscito da questa condizione.

⁶¹ «I primi piaceri della bambina resteranno privi di parole, i suoi primi moti narcisistici non avranno né frasi né parole per essere detti. Neanche retroattivamente. Quando comincia a parlare, già lei non si parla più. Già non si autoaffeziona più. Esiliata in un parlare uomo. E da sua madre e dalle altre donne si trova separata da questo parlare uomo» (Irigaray, *Miseria della psicoanalisi*, p. 275).

ticolazione discorsiva maschile, con il conseguente spostamento delle donne nell'interdetto. Si passa così dalla donna come proiezione e rappresentazione del soggetto maschile (che si tratta di spezzare, assegnando alla donna il luogo della rottura dell'orizzonte patriarcale) alle donne come agenti politici ed epistemologici capaci di simbolizzazione autonoma. Se, in *Speculum*, si chiedeva alla donna di assumere il luogo del rimosso per disorganizzare il montaggio delle rappresentazioni maschili, ora la si impegna «ad assumere su di sé il senso del proprio spazio, del proprio tempo e il senso del limite. A capire sino in fondo la forza simbolica del rapporto con l'altra donna e con l'uomo. Ed a sforzarsi di elaborare concettualmente e discorsivamente tutti questi momenti in un lavoro di riflessione con le altre donne»⁶². Allo stesso modo, se, in *Questo sesso che non è un sesso*, la sintassi femminile risultava difficilmente decifrabile, tanto da individuarne le tracce solo «nella gestualità del corpo delle donne», nei loro sintomi⁶³ e «nel linguaggio delle donne in analisi»⁶⁴, ora Irigaray lavora per rendere la differenza femminile 'significante', ovvero risorsa creativa di nuovi significati e «principio autonomo di produzione simbolica»⁶⁵. La differenza femminile è pensata come *orizzonte di senso* che le donne sono chiamate collettivamente a elaborare. In effetti, afferma l'autrice, il soggetto si forma in un processo di negoziazione: anche se la differenza sessuale è un dato naturale, essa va nondimeno pensata, simbolizzata, inventata, cioè poi tolta dall'immediatezza.

«Costruire un linguaggio e un luogo simbolico significa per le donne costruire una dimensione etica»⁶⁶: una tessitura di significazioni che oltrepassa la singola donna, per realizzare un linguaggio nel quale il dire femminile può significarsi. Ebbene, la fuoriru-

⁶² Zamboni, *Luce Irigaray: da Speculum ad Etica della differenza sessuale*, pp. 74-75.

⁶³ «Così le donne schizofreniche non elaborano gli stessi neocodici degli uomini. Quelle strutturano soprattutto una geografia corporea, questi nuovi territori linguistici» (L. Irigaray, *I tre generi* [1986], in Id., *Sessi e genealogie* [1987], La Tartaruga, Milano 1989, p. 197).

⁶⁴ Irigaray, *Questo sesso che non è un sesso*, pp. 111-112. Cfr. anche L. Irigaray, *Approccio a una grammatica dell'enunciazione dell'isterico/a e dell'ossessivo*, in Id., *Parlare non è mai neutro*, pp. 45-61.

⁶⁵ A.M. Piussi, *Linguaggio e differenza femminile*, in AA.VV., *Il filo di Arianna. Letture della differenza sessuale*, p. 128.

⁶⁶ G. Zanardo, *Lettura dell'Antigone di Sofocle in Etica della differenza sessuale*, in AA.VV., *Il filo di Arianna. Letture della differenza*, p. 90.

scita dal neutro, in direzione di un simbolico femminile, può avvenire, secondo Irigaray, attraverso lo scambio di parole e di rappresentazioni con altre donne, per formare «una rete comune di significati, una struttura di mediazione indispensabile per non cadere dal pensiero neutro [...] nel silenzio impotente della solitudine»⁶⁷. È infatti attraverso la *mediazione* dell'altra, e dell'immagine di sé che le viene dall'altra, che si cercano ora le condizioni di possibilità del costituirsi del soggetto femminile. Ciò avviene intrecciando due assi: secondo la direzione verticale, è il rapporto con la madre (l'ordine simbolico materno) che, in quanto raffigura simbolicamente la mediazione sessuata, modella e si riverbera su ogni altro rapporto tra donne; secondo la direzione orizzontale, poi, è la sorellanza (o comunanza) che permette che il simbolico circoli fra donne, rendendole capaci di dire e di pensare la loro esperienza comune (e la comune collocazione nel mondo).

La svolta teorica di Irigaray, in questa fase del suo lavoro, esprime la necessità di pensare un duplice principio di cultura; si tratta, infatti, di porre a fondamento dell'ordine simbolico il *due* al posto dell'Uno. La differenza sessuale diventa allora, al contempo, principio di simbolizzazione femminile e apertura di uno scarto fra uomini e donne. Il riconoscimento del proprio limite carnale (non sono il tutto dell'essere umano) e dell'intrascendibilità dell'altro (che non sarà mai me né mio) introduce la passione dell'ammirazione tra uomini e donne e crea le condizioni per l'incontro con l'altro sesso. Lo *spazio* (orizzonte) della differenza vorrebbe, infatti, disinnescare ogni dinamica appropriativa, che fa dell'intenzionale forma e contenuto dei propri atti conoscitivi, per simbolizzare, da un lato, l'esperienza che le donne hanno dello spazio e del tempo, del corpo e della sessualità, del divino e del pensiero, e per preparare, dall'altro lato, il campo perché avvengano le «nozze» con l'uomo⁶⁸.

⁶⁷ W. Tommasi, *Dal neutro alla mediazione femminile*, in AA.VV. *Il filo di Arianna. Letture della differenza*, p. 105.

⁶⁸ Su quest'ultimo punto si è consumata, negli anni '80, la distanza tra le teoriche del femminismo italiano della differenza e il progetto irigaraino – a partire da *Etica della differenza sessuale* – di coinvolgimento dell'uomo nel rinnovamento della cultura. Mi distendo un po' nella chiarificazione della posizione delle italiane, per l'importanza di questo punto, come apparirà in seguito. «Ma qui sorgono alcuni problemi non marginali all'interno dell'opera stessa [*Etica della differenza sessuale*]: la prospettiva dell'incontro con l'altro su cui si fonda tale possibilità di rinnovamento, di apertura epocale appare utopica perché affidata solo ad un sesso, il femminile, mentre qual-

La terza preoccupazione, a misura che le altre siano rispettate, si sposta in effetti sulla *coppia* umana: «Credo – sostiene Irigaray – che sia necessario affermare la differenza al fine di ritrovare il luogo dell'alleanza fra i due poli»⁶⁹. Irigaray, parallelamente al suo ingresso in gruppi politici misti, a partire dal 1986, lavora alla costruzione di un nuovo ordine simbolico dove si possa affermare l'esistenza di due soggettività, le cui differenze si articolino nella produzione di nuovi scambi affettivi, simbolici, politici⁷⁰. Il primo testo in cui questa posizione viene tematizzata è *L'universale come mediazione* (1986), dove Irigaray denuncia la mancanza di una «cultura dell'unione nella coppia»⁷¹, – «luogo e legame in perpetuo divenire tra le due metà del mondo naturale e spirituale»⁷² – nonché la «mancanza di elaborazione di un'etica e di un diritto

siasi mutamento è difficilmente ipotizzabile senza la disponibilità dell'altro. Disponibilità che non appare, almeno nel qui e nell'ora, e che forse non apparirà mai. Non solo: l'esistenza di un soggetto donna e la costituzione di un tra-donne che darebbe vita ad un diverso simbolico e a nuove forme di rappresentazione del mondo ha come immediata conseguenza lo scardinamento dei meccanismi che regolano la società e il complesso del sapere. L'ipotesi dell'incontro con l'altro appare, in questa luce, remota o solo futuribile: per l'immediato è più verosimile pensare ad una situazione conflittuale perché storicamente lo spezzarsi di un dominio incontrastato non si è mai dato in modo indolore» (Diotima, Irigaray, *Etica della differenza sessuale*, in AA.VV. *Il filo di Arianna. Letture della differenza*, p. 131). Ricordo di seguito tre critiche a Irigaray raccolte da Clara Jourdan. Prima. «La struttura di *Etica della differenza sessuale* può far pensare che lo scopo per cui vogliamo conquistare la libertà sia di rendere possibile l'incontro con l'altro sesso: le "nozze". Che quindi la nostra libertà non sia un fine ma un mezzo». Seconda. «Che la realtà della relazione uomo-donna sia conflittuale è un fatto evidente. Se non ci sono dunque elementi storici a sostegno di questa visione armonica, essa si rivela politicamente sbagliata perché fa sognare». Terza. «Nella pratica politica [...] occorre fare i conti con il bisogno che la donna ha di andare d'accordo con l'uomo, perché esso può impedire l'instaurarsi di rapporti significativi tra donne. La mancanza di un simbolico autonomo fa sì che il desiderio della propria indipendenza entri in conflitto con il desiderio dell'uomo. Il conflitto genera paura, e la paura paralizza» (C. Jourdan, *Commenti a Zamboni, Una, due, alcune, le donne*, pp. 31-32). Su questo punto sono vicina a Irigaray, ma vorrei anche far vedere come la sua posizione si presti ad alcune delle critiche delle italiane.

⁶⁹ E. Baruch Hoffman - J.L. Serrano, *Women analyze women: in France, England and the United States*, New York University Press, New York 1988, p. 161.

⁷⁰ «In *Speculum*, ho scritto che, per ricostruire un'etica politica, è necessaria una duplice dialettica, una dialettica per il soggetto maschile e una per il soggetto femminile. Oggi, direi che è necessaria una triplice dialettica: quella del soggetto maschile, quella del soggetto femminile, quella dei loro rapporti in coppia o in comunità» (L. Irigaray, *Il tempo della differenza. Diritti e doveri civili per i sessi. Per una rivoluzione pacifica* [1989], Editori Riuniti, Roma 1989, p. 29).

⁷¹ L. Irigaray, *L'universale come mediazione* (1986), in Id., *Sessi e genealogie*, pp. 148-149.

⁷² *Ibi*, pp. 152-153.

sessuati»⁷³. La differenza tra l'uomo e la donna diventa oggetto di elaborazione concettuale e discorsiva, oltrepassando, per urgenza storica, la necessità della mediazione dell'altra donna⁷⁴. In effetti, sostiene Irigaray, il compito su cui l'umanità è chiamata a convenire, consiste precisamente nel riconoscimento dell'alterità di uomini e donne 1) come condizione per l'accesso alla specificità di ciascuno e 2) come fondamento di ogni altro possibile rapporto etico-politico. La mediazione fra di noi diventa perciò la sola risorsa all'altezza dei tempi. A conferma, cito un passo esemplare:

La differenza fra le culture comincia con la differenza fra i sessi. Gli uomini e le donne non hanno solo un corpo differente ma un modo proprio di essere in relazione con se stessi, con l'altro, con il mondo. Gli uomini e le donne sono differenti non solo a causa della biologia o di stereotipi sociali, ma perché hanno un'identità relazionale specifica che assicura un'articolazione fra natura e cultura propria di ciascun sesso. Si può dire che il multiculturalismo comincia qui⁷⁵.

Spieghiamo meglio questo punto cruciale. Ebbene, tanto l'accesso all'identità sessuata, quanto la pratica etico-politica dell'inter-soggettività sono rese possibili a partire «dalla realizzazione del

⁷³ Perché parlare di diritto sessuato? «Perché le donne e gli uomini non sono uguali. E la strategia dell'uguaglianza, quando esiste, dovrebbe sempre avere come obiettivo il riconoscimento delle differenze. Per esempio, uomini e donne sarebbero collocati in uguale proporzione in tutte le attività sociali, per farli evolvere. Questa soluzione, a un certo livello, è assolutamente desiderabile. Ma non è sufficiente. E questa insufficienza genera regressioni e uno scetticismo sulle differenze tra uomini e donne, alimentato dalle stesse donne» (L. Irigaray, *Io tu noi. Per una cultura della differenza* [1990], Bollati Boringhieri, Torino 1992, pp. 72-73).

⁷⁴ Irigaray, *Amo a te*, p. 54. «La differenza sessuale rappresenta probabilmente la questione più universale che si possa affrontare, ed è la questione che la nostra epoca deve affrontare. Nel mondo intero ci sono, e ci sono soltanto, degli uomini e delle donne» (*ibi*, p. 55).

⁷⁵ L. Irigaray, *Oltre i propri confini* (2007), Baldini Castoldi Dalai, Milano 2007, p. 22. Ricordo anche un altro passo: «Adempiere la rivoluzione, che va dall'affermazione di sé come altro al riconoscimento dell'uomo come altro, rappresenta il gesto che permetterà in seguito di rispettare tutte le diverse modalità dell'alterità senza autorità né gerarchia, che si tratti di razza, di età, di cultura, di religione ecc. Sostituire il *due* all'*uno* della differenza sessuale rappresenta dunque un gesto filosofico e politico decisivo, quello che rinuncia a essere *uno* o *molteplice* per scegliere il *due* come fondamento necessario di una nuova etica, di una nuova politica nella quale l'altro si trova riconosciuto come altro e non come un medesimo: più grande, più piccolo, al meglio uguale a me» (L. Irigaray, *La democrazia comincia a due* [1994], Bollati Boringhieri, Torino 1994, p. 124).

desiderio tra la donna e l'uomo nel rispetto l'uno dell'altra»⁷⁶. Il nuovo soggetto diventa un *noi* che, per un verso, ha vinto la tentazione del neutro, il quale finirebbe per alimentare l'antagonismo dei sessi, coinvolgendoli nella lotta per diventare la marca dominante (mediante l'oggettivazione dell'altro sesso e la simbolizzazione del proprio). Per altro verso, oltrepassa l'autonomia simbolica di ciascun genere, il cui conseguimento appare ora insufficiente. *In tutto il mondo siamo sempre in due*, scrive la filosofa, sì che la neutralizzazione della differenza, tanto nel concetto di uguaglianza, quanto nella forma dell'isolamento in comunità di uno stesso genere, trascura che l'essere umano è maschio e femmina e che ognuno di noi proviene da una madre e da un padre, portando in sé la destinazione all'altro genere⁷⁷. L'uomo e la donna formano così un'unità di comunicazione etica in cui ciascuno realizza la propria specificità passando per la mediazione dell'altro genere, ovvero passando per quello che egli/ella non è. È l'irriducibilità dell'altro (la sua «trascendenza orizzontale»), in tutte le sue componenti, nel vissuto corporeo come nell'ordine della significazione intenzionale, a rappresentare la condizione per l'apertura e il rilancio del desiderio: egli resta, per l'intrascendibilità sua, la causa finale del mio movimento (e non già l'oggetto di un mio bisogno, vale a dire la sua causa efficiente). Egli è sempre dinnanzi a me e attrae il mio desiderio, la cui corsa non si satura che per piccoli scampoli di esperienza. Se è l'altro a farlo muovere, ebbene, l'altro più radicale, il primo altro, quello che tiene per sempre aperto il desiderio è per l'appunto l'altro sessuato. Se quindi, in un primo momento, l'elaborazione della forma simbolica femminile era consentita soprattutto attraverso la mediazione dell'altra, in particolare della madre, ora, in un tempo in cui le donne hanno acquisito la capacità di significarsi autonomamente, esse sono chiamate a elaborare la «potenza del negativo» che opera tra sé e l'uomo⁷⁸: «Questo negativo limita, "per sempre", la mia perce-

⁷⁶ Irigaray, *Amo a te*, p. 139.

⁷⁷ «C'è in me, donna, una parte di negativo, di non realizzabile da me sola, una parte di notte, una parte di ritegno, una parte di irriducibile femminile impropria a rappresentare il tutto dell'essere umano che deve entrare nella costituzione della mia identità» (L. Irigaray, *Essere due*, Bollati Boringhieri, Torino 1994, p. 144).

⁷⁸ Il riferimento a Hegel è testuale. Scrive Irigaray che «il negativo di Hegel è ancora dominio della coscienza, storicamente maschile, sulla natura e sul genere umano. Il negativo nella differenza sessuale è accettazione dei limiti del mio genere e riconosci-

zione della realtà, della verità. Rende l'altro un detentore irriducibile di una parte di vita e di mondo che sfugge alla mia predicazione»⁷⁹. Lo spazio-tempo del legame costringe, perciò, uomini e donne insieme al «doppio lavoro del negativo»: ciò consente di uscire dalla semplice naturalità del bisogno per articolare, infine, il desiderio fra loro: occorre, infatti, che l'uomo e la donna «segnino l'uno per l'altro un limite per quanto riguarda la pretesa di essere, di conoscere e di volere il tutto, che si apportino l'un l'altro la rivelazione di una differenza ontica e ontologica, che si procurino l'aiuto utile al compimento del loro genere»⁸⁰.

Eppure, nonostante questo continuo lavoro di mediazione, la differenza fra di noi è posta da Irigaray come *assoluta*. Nulla può coprire la distanza che ci separa: né parole, né rappresentazioni, né l'universo dei bisogni, né gli imperativi necessari alla convivenza e neppure l'orizzonte del desiderio, infinitamente rilanciato.

Ma, allora, come comunicare fra di noi, se siamo irriducibilmente differenti?⁸¹ Irigaray indica nell'operazione designata da Hegel come *riconoscimento* (*Anerkennung*) il movimento per «pre-disporre tra loro relazioni colte, spirituali e non solo naturali»⁸²;

mento dell'irriducibilità dell'altro. È insuperabile, ma permette di accedere all'altro in modo positivo, al di là dell'istinto o delle pulsioni» (*Amo a te*, p. 22). Su questo tema, Irigaray continua a intervenire anche in scritti più recenti: «Il negativo è piuttosto utilizzato per mantenere la dualità delle soggettività e uno spazio tra loro, che non appartiene né all'una né all'altra e che permette loro di incontrarsi» (L. Irigaray, *In tutto il mondo siamo due* [2004], Baldini Castoldi Dalai, Milano 2006, p. 27). Ancora: «Se nella dialettica speculativa il negativo aveva la funzione di ridurre la differenza integrandola in un livello più compiuto d'Assoluto, qui ha il ruolo di mantenere la differenza. Di questa, quanto intravisto serve a una persistenza, non a un annullamento. Non ci saranno più pensiero o Idea capaci di superare la differenza» (Irigaray, *La via dell'amore*, p. 70).

⁷⁹ Irigaray, *In tutto il mondo siamo sempre in due*, p. 147.

⁸⁰ Irigaray, *Amo a te*, p. 151. Quando parla della coppia umana come nuovo soggetto politico e culturale «per rifondare su basi democratiche una comunità civile», Irigaray si riferisce al *due* «che non equivale solo a una coppia nell'intimità della casa, ma che è anche una coppia in un senso o in contesto civile e politico» (Irigaray, *In tutto il mondo siamo sempre due*, p. 355).

⁸¹ «Ci manca, in particolare, una sintassi della comunicazione: comunicare significa infatti stabilire dei legami, e questo è il campo della sintassi. Dunque: come parlarti? E come ascoltarti?» (*Amo a te*, p. 118). «Come comunicare fra noi nella quotidianità, ma anche a un livello di pensiero, a un livello filosofico che sia possibile insegnare, trasmettere, senza ricorrere al neutro in modo artificiale e violento?» (Irigaray, *Essere due*, p. 120).

⁸² Irigaray, *Amo a te*, p. 106. Sul riconoscimento come l'operazione in cui può essere

per superare cioè gli ostacoli tanto dell'unità simbiotica quanto della distanza oggettivante. Nella disposizione riconoscente, aggiunge Irigaray, «ci parliamo in tutte le lingue: dimenticando la nostra, conoscendo l'altra»⁸³. Se sia possibile una relazione di riconoscimento fra due orizzonti assolutamente differenti è un problema su cui tornerò sotto. In effetti: o fra assolutamente altri non si dà riconoscimento possibile (per la mancanza di una radice comune) o, se si dà riconoscimento, allora la differenza non è assoluta. Qual è, pertanto, lo statuto della differenza sessuale?

5. *La differenza sessuale come differenza relazionale*

Convienne, a questo punto del discorso, domandare: se la differenza sessuale è *originaria*, cosa significa qui originarietà? Essa – risponde Irigaray – «è la base reale, vivente e dinamica di ogni relazione umana»⁸⁴: innanzitutto, la differenza articola il naturale e lo spirituale in ogni essere umano (attraversando il corpo, i suoi vissuti e l'apertura relazionale a tutto ciò che è): detto altrimenti, «il primo e più costante legame o ponte tra la natura e la cultura verrà costruito in un modo specifico da una soggettività maschile o femminile»⁸⁵. Inoltre, la differenza tra i sessi è presentata come «il paradigma più universale della differenza fra noi». Essa esiste in ogni momento e luogo della nostra vita, ben oltre le differenze tra culture, popoli e tradizioni diverse, le quali risultano a loro volta internamente tagliate, in modo più radicale, dalla differenza sessuale stessa. Inoltre, continua Irigaray, essa sostiene il compimento dell'essere umano: «È dunque la prima differenza che si deve imparare a riconoscere e coltivare, senza fermarsi all'attrazione istintiva»⁸⁶. È, infine, «il cardine fra la vita privata e la vita pubblica», essendo la base della famiglia come della società civile nel suo complesso: la differenza può così dispiegare le risorse per

superata la dialettica padrone-schiavo pensata da Hegel, cfr. in particolare *ibi*, pp. 107-113.

⁸³ Irigaray, *Essere due*, p. 19.

⁸⁴ Irigaray, *Oltre i propri confini*, p. 68.

⁸⁵ Irigaray, *In tutto il mondo siamo sempre in due*, p. 15.

⁸⁶ Irigaray, *Oltre i propri confini*, p. 28.

un nuovo modo di fare politica, sostenuto dal desiderio dell'altro, anziché da dinamiche appropriate/espropriative.

Due sono le tesi che mi pare rinvenire nelle citazioni appena riportate: da una parte, va riconosciuto che «ogni sesso è provvisto di una propria e specifica articolazione tra corpo e anima o spirito»⁸⁷ (tesi antropologica); dall'altra parte, vanno predisposte le condizioni (simboliche e politiche) per la cura di questa specificità (tesi etica). È opportuno, infatti, che ragazzi e ragazze, uomini e donne diventino consapevoli di questa differenza per poter interagire tra loro in modo meno pregiudicato. La comunicazione fra di loro sarà inceppata da continui fraintendimenti, se non apprenderanno a familiarizzarsi con la propria differenza e a rivolgersi a quella altrui nella consapevolezza di abitare orizzonti simbolici non assimilabili. All'*evidenza* antropologica della differenza⁸⁸, va perciò accostato il *lavoro del pensiero*: in effetti, il rapporto che gli esseri umani hanno con il proprio corpo non è semplicemente istintuale e dominato dai bisogni come negli altri mammiferi. L'elaborazione della sessualità e dell'appartenenza di genere è il risultato di un lungo processo di socializzazione e di simbolizzazione (cioè poi di mediazione). Ora, la preoccupazione etica (la costruzione di un'etica della differenza sessuale come luogo del *convenire* fra uomini e donne) deve necessariamente procedere dalla chiarificazione del *differire* fra di noi.

Ebbene, la differenza sessuale è una «differenza relazionale»⁸⁹. Non è solo ascrivibile ai corpi, né ai processi di modellamento sociale, né è una differenza di sostanza. È piuttosto un modo diverso di essere *dis-posti* al mondo. «È evidente – scrive Irigaray – che la morfologia corporea del femminile e quella del maschile non sono le stesse, e, di conseguenza, il loro modo di concepire il sensibile e di costruire lo spirituale non è lo stesso. Donne e uomini hanno, d'altronde, posizioni diverse rispetto alla genealogia»⁹⁰. Detto diversamente, non esiste pensiero al di fuori del corpo, né cor-

⁸⁷ «È un errore considerare che l'uomo e la donna sono diversi solo a causa di un corpo diverso. Appartengono a *mondi differenti* in cui corpo e parola sono legati l'uno all'altro in modo specifico» (*ibi*, 117).

⁸⁸ Cfr. su questo punto F. Héritier, *Maschile e femminile. Il pensiero della differenza* (1996), Laterza, Roma-Bari 2002.

⁸⁹ Cfr. Irigaray, *In tutto il mondo siamo sempre in due*, pp. 14, 67, 143, 171, 316; *Oltre i propri confini*, pp. 31 ss., 118.

⁹⁰ Irigaray, *Amo a te*, p. 45.

po che non venga elaborato dal pensiero. Quali sono le principali differenze relazionali? Irigaray ne indica almeno tre.

1) «Nascere donna da una donna, con la stessa capacità di generare di colei che vi mette al mondo, non ha, quanto alla costituzione del soggetto, identico effetto che nascere uomo da una donna, senza la possibilità di fare come colei che vi mette al mondo»⁹¹. La donna gode del vantaggio relazionale di essere come la madre, di trovarsi cioè in una intimità corporea e simbolica con l'origine della vita, laddove il maschio si trova a dover operare una qualche rottura simbolica, per poter esistere indipendentemente da lei.

Scrive Irigaray:

Il primo tu è, per il soggetto maschile, un *tu* inglobante. La madre, all'origine, ingloba il figlio: con il corpo che lo genera, con il nutrimento che lo fa vivere, con la presenza che accompagna il suo divenire, con la sua parola [...] Il *tu* originario è trascendente rispetto al futuro soggetto maschile. Sfugge alla sua padronanza, al suo giudizio.

[...]

Da questo non-essere deve dunque uscire, liberarsi, riducendo questo primo *Tu* a una natura da superare, a una materia cui dare forma, a una sensibilità da dominare, a un ingenuo inizio dell'esistenza da sottomettere a una cultura logica⁹².

La madre, nella spiegazione irigaraiana, viene assimilata dal figlio a un naturale indifferenziato, dal quale egli si trova a dover emergere, pena la perdita della sua specificità. Per farlo, egli si servirebbe della mediazione dell'oggetto esterno (il rochetto di Ernst, per esempio)⁹³, come pure dello strumento linguistico e concet-

⁹¹ Irigaray, *In tutto il mondo siamo sempre in due*, p. 316. Cfr. anche *ibi*, p. 14.

⁹² *Ibi*, pp. 136-137.

⁹³ Il riferimento qui è al gesto del nipote di Freud che, per sopportare l'assenza della madre, lanciava un rochetto legato a uno spago, pronunciando la parola *fort* (via) e lo riavvicinava a sé emettendo il suono *da* (qua). «Bisogna mandarla distante, metterla a distanza, fuori dall'orizzonte, perché ritorni a lui, in sé, perché lui possa ancora e sempre riprenderla, riassimilarla, e senza lutto. Quello che Freud osserva, è il rochetto e il filo. Un sostituto materiale di lei (così dice), un oggetto, e un legame che permette di mandarla distante e di riportarla a lui, in lui. Ma si tratta proprio di lei in quel rochetto? O di lui? Lui, feto, che rigioca a entrare-uscire da lei con un cordone, un velo placenta, un ventre letto, per esempio. Ciò suppone la credenza nella possibilità di dominare la scomparsa-ricomparsa, l'apparizione-disparizione, dentro-fuori, fuori-dentro, mentre queste non si lasciano padroneggiare esattamente come

tuale. Ne discende, in generale, la *disposizione* maschile a *simbolizzare il cerchio di carne attraverso il corpo mentale della lingua*. L'economia simbolica maschile si esplica, infatti, nel lavoro di delimitazione e di nominazione dell'indicibile, così come nel posizionamento di tutto ciò che è in un ordine razionale. È evidente che questa disposizione può essere attraversata dal buono o cattivo uso: la determinazione dell'oggetto e l'articolazione razionale dell'esperienza possono restare in contatto con la vita (se riescono a misurarsi con il referto della carne, simbolicamente mediato dalla relazione con la madre), oppure, come più spesso è accaduto, secondo Irigaray, possono congelare la vita stessa in un feticcio (quando il maschio decide di rescindere il rapporto alla fonte della vita, assegnando al padre, e più in generale al soggetto maschile, il luogo dell'origine).

Per la bambina le cose vanno diversamente. La femmina si trova in una *disposizione alla relazione* «per via della nascita da una medesima a sé e forse per via di un'intuizione relativa al suo ruolo di accoglienza dell'altro in sé: nell'amore e nella maternità»⁹⁴. La relazione con l'altro, perciò, farebbe parte «dell'esistenza elementare del soggetto femminile». Di più, la figlia impara dalla madre proprio *l'essere madre*, affidato misteriosamente al suo corpo di figlia come luogo e continuità della generazione. Come ben sottolinea Giovanna Di Giovanni, il rapporto tra madre e figlia è di un altro ordine rispetto al rapporto tra simili che coinvolge padre e figlio.

la vita-la morte di cui ci tocca il peso o la custodia fin dalla nascita, se non prima» (L. Irigaray, *Il credo medesimo* [1980], in Id., *Sessi e genealogie*, pp. 41-42). Al contrario, «Il rapporto con il medesimo fra donne e nei confronti della madre, non si padroneggia con il *fort-da*. La madre resta [per la figlia] sempre troppo familiare e troppo vicina. La madre, la figlia l'ha per così dire nella pelle, nell'umido delle mucose, nell'intimità più intima, nel mistero della sua relazione con la gestazione, con la nascita e con la sua identità sessuale. D'altra parte, il movimento sessuale fondamentale al femminile, è legato più alla girazione che al gesto di lanciare e riavvicinare del piccolo Ernst. La bambina tenta di riprodurre intorno a sé o in sé un movimento circolare energico che la protegga dalla derelizione, dall'effrazione immediata, dalla depressione, dalla perdita di sé. È anche, secondo me secondariamente, un mezzo di sedurre. La bambina descrive un cerchio chiamando e rifiutando l'accesso a questo territorio. Gioca con questo territorio gestuale e il suo limite. Non c'è qui un oggetto in senso stretto né altro necessariamente introiettato, incorporato. Per contro, la creazione di un territorio difensivo, poi creativo è frequente nelle ragazze e nelle donne, anche quelle in analisi» (L. Irigaray, *Il gesto in psicoanalisi* [1985], in Id., *Sessi e genealogie*, pp. 114-115).

⁹⁴ Irigaray, *In tutto il mondo siamo sempre in due*, p. 316.

Se il padre, infatti, indica al ragazzo nell'uso del fallo una via pur immaginaria alla virilità, gli lascia invece da inventare quella per essere un padre.

[...]

Per la ragazza, al contrario, è la madre che in lei consiste e si tramanda con il persistere della vita e occorre il soffio dello spirito ad umanizzare l'oscurità del biologico che la abita. Diventare una donna richiede un'invenzione e non è rappresentabile univocamente. Risulta quindi molto difficile distinguere i due aspetti, che nel corpo stesso della donna coincidono e ciò non può accadere che come risultato di un atto significativo⁹⁵.

Perché l'importanza della genealogia? La rispettiva posizione del maschio e della femmina in rapporto alla madre è strutturante, in riferimento alla disposizione al mondo e alle pratiche relazionali, per via della qualità dell'*imprinting* materno, che non ha, almeno all'inizio, equivalente alcuno. La madre è, infatti, fonte di vita e di parole; è colei che, all'origine, rappresenta, rispecchia e contiene l'intera vita materiale e psichica del bambino e della bambina⁹⁶. Questa diversa collocazione del bimbo/a in relazione alla

⁹⁵ G. Di Giovanni, *Non ho amato nessuno al mondo all'infuori di te, madre*, in Francesconi (a cura di), *Una per una*, p. 68.

⁹⁶ Su questo si potrebbero scrivere intere biblioteche. Non potendo qui dar conto del dibattito in corso su questo tema, mi limito a qualche riferimento che metta nella direzione in cui vorrei andare, riflettendo, mi pare, anche il pensiero di Irigaray. Il tema come noto è introdotto da Melanie Klein. Ma propongo qui una pagina scritta dalle psicoanaliste Buzzati e Salvo: «Non esisteva, a quel tempo [all'origine della relazione madre-figlio], il segno della differenza: laddove non c'è separazione, non può esservi differenza e, proprio perché tutto rimane indistinto e senza confini, non può dispiegarsi il desiderio. Madre e bambino erano catturati da un'ammirazione reciproca, forte e circolare, che li avvinceva l'uno all'altro in quel sogno di "corpo unico" che poteva contenere solamente adorazione e fiducia. Un andare avanti e indietro di sguardi, un incrociarsi di rispecchiamenti e di immagini, un godimento legato al guardarsi, percorrono la bolla in cui madre e bambino si trovano al principio.

Non si comprende l'espressione "lutto originario" se non si coglie la grandiosità di questa prima relazione. Nulla in questo spazio protorelazionale (o meglio pre-relazionale) può essere davvero trovato perché nulla, in realtà, è stato perduto. Senza nostalgia, senza ferite, senza dolore, madre e bambino godono, per un breve periodo, l'uno dell'altro, irraggiungibili dal mondo e dalle regole che lo governano. Intocabili, sospesi a metà fra il piacere reciproco e la consistenza della realtà.

E tuttavia, l'aspirazione a essere un unico corpo non può resistere a lungo: occorre che madre e bambino affrontino, dopo l'esperienza del parto, la vicenda psichica, il travaglio di una sorta di "seconda nascita". L'indistinto si lacera tramite la separazione, la nebulosa dove regnava sovrana l'ammirazione reciproca dovrà trovare confini, limiti, differenze. Da questo momento in poi, "nulla sarà mai come prima": madre e

madre, d'altra parte, coinvolgerà il maschio e la femmina in compiti evolutivi differenti, dovendo essi articolare, da posizioni relazionali diverse, il simile e l'altro. Per l'uomo, si tratta di imparare a differenziarsi dalla madre, senza assimilare la donna alla materialità di un mondo naturale di cui nutrirsi per poi riemergere. «Per la donna, si tratta di ritrarsi o limitarsi per preservare in sé un luogo di ospitalità all'altro, senza appropriazione, fusione, confusione»⁹⁷.

Il naturale vantaggio delle donne nella relazione si scontra infatti con la difficoltà di considerare l'altro come inaccessibile, «quale che sia la relazione con lui, nell'amore e nella maternità»⁹⁸. La tentazione di re-inglobare i figli (che spesso si esprime nella frase «ti amo così tanto che ti mangerei») ha, però, un costo più alto nella figlia, la quale rischia, per l'indifferenziazione dalla madre, di essere risucchiata nel gorgo senza parole del corpo. Perché quel corpo di donna è il luogo in cui oscuramente, ma anche potentemente, si toccano i misteri della nascita e della morte. Il compito della donna è, allora, quello di non far ricadere la disposizione originaria alla relazione, e l'immediatezza sintonica rispetto all'alterità, nella semplice naturalità del suo corpo, cioè poi di non regredire all'istintualità o alla fusione affettiva e carnale⁹⁹.

Irigaray scrive ripetutamente che il problema delle donne giace nella mancanza di simbolizzazione della relazione con il corpo della madre. Il rapporto tra figlia e madre, del resto, era trattato in *Speculum* come una relazione confusa di mescolamento e di «indistinzione fisica e fantasmatica»¹⁰⁰. Scriveva allora: «Mi piace-

bambino nascono l'uno per l'altro attraverso un lavoro di lutto. Mai come in questo caso, l'aggettivo *interminabile* si addice a designare la qualità di un processo che impegna ogni soggetto per tutta la sua esistenza: *lembo a lembo* si conquista la stoffa della propria individualità, la cognizione di essere un oggetto separato. È da qui che si origina la vita psichica, i cui meccanismi, la cui economia, la cui topologia prendono avvio solo a condizione che il lavoro del lutto originario sia stato affrontato» (G. Buzati - A. Salvo, *Il corpo-parola delle donne. I legami nascosti tra il corpo e gli affetti*, Raffaello Cortina, Milano 1998, pp. 7-8).

⁹⁷ L. Irigaray, *Condividere il mondo* (2008), Bollati Boringhieri, Torino 2009, p. 11.

⁹⁸ Irigaray, *In tutto il mondo siamo sempre in due*, p. 318.

⁹⁹ Mi pare che sia proprio questo che Luisa Muraro intende dire quando afferma che la costruzione del simbolico per la donna parte da un «saper amare» la madre, facendo in modo che lo stesso corpo della madre sia luogo di iscrizione del simbolico, a partire dal quale si innesta il processo della significazione (L. Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma 1991, 2006²).

¹⁰⁰ Zamboni, *Una, due, alcune, le donne. Sul pensiero di Luce Irigaray*, p. 21.

rebbe tanto che noi ci fossimo tutte e due, che l'una non sparisse nell'altra e l'altra nell'una, che potessimo gustarci, toccarci, sentirci, ascoltarsi, vederci-insieme»¹⁰¹. Da una parte, Irigaray raffigura un rapporto arcaico alla madre, rapporto che, permanendo in un'intimità senza parole, rischia di restare a uno stato proto-relazionale; dall'altra, denuncia l'assenza di rappresentazioni teoriche, mitiche o iconiche della coppia madre-figlia nella nostra cultura, la quale si è costruita, scrive l'autrice, intorno all'assassinio della madre (e non già a quello del padre della freudiana orda primitiva)¹⁰². A partire da *Etica della differenza sessuale*, dieci anni dopo *Speculum*, «Luce Irigaray afferma che il dare forma alla relazione madre-figlia è una questione etica. Ossia, una questione di ordine simbolico e sociale. Non si tratta, in altre parole, di una questione psicologica, di avere un rapporto buono o cattivo con la madre, ma di iscrivere questo rapporto nelle forme della vita sociale, dal linguaggio al diritto»¹⁰³. L'avvolgersi tra madre e figlia e, per estensione, tra donne, se riesce a superare l'ostacolo dell'indifferenziazione che fa uno del corpo delle due, può diventare un luogo etico che favorisce «il costituirsi di una interiorità capace di aprirsi all'altro senza perdita di sé»¹⁰⁴.

Infine, nell'ultima parte della sua produzione, l'autrice aggiunge:

Lei deve avere cura di tornare a se stessa, rispettando l'io e il tu come io-lei e tu-lei, essere fedele ai valori femminili, nel parlare e nell'agire della vita quotidiana. Una donna deve anche considerare l'uomo – a cominciare dal suo amante e da suo figlio – come differente da lei, rinunciando a qualsiasi tipo di empatia naturale o sensibile che potrebbero fornir-

¹⁰¹ L. Irigaray, *Et l'une ne bouge pas sans l'autre*, Minuit, Paris 1979, p. 10.

¹⁰² Irigaray fa riferimento all'uccisione di Clitennestra nell'*Oresteia*. «Oreste uccide la madre e ne diventa pazzo, come pure la sorella Elettra. Elettra, la figlia, resterà pazza. Il figlio matricida dev'essere salvato dalla follia per instaurare l'ordine patriarcale. Il bell'Apollo, più amante degli uomini che delle donne, amante narcisistico del loro corpo e delle loro parole [...] lo aiuta ad uscire dalla follia». «L'uccisione della madre si chiude dunque con l'impunità del figlio, il seppellimento della follia delle donne – e il seppellimento delle donne nella follia» (L. Irigaray, *Il corpo a corpo con la madre* [1980], in Id., *Sessi e genealogie*, pp. 22-23).

¹⁰³ L. Muraro, *Il concetto di genealogia femminile*, Workshop, 15-20 marzo, Centro Culturale Virginia Woolf, Roma 1988, p. 51.

¹⁰⁴ Irigaray, *Etica della differenza sessuale*, p. 86.

le delle intuizioni su di loro. È uno dei primi passi per giungere alla sua identità culturale¹⁰⁵.

2) La maniera di vivere il corpo ha a che fare con la sessualità e più ancora con il ruolo nella generazione del figlio¹⁰⁶. Irigaray sostiene, infatti, che «*generare in sé o fuori di sé non implica lo stesso rapporto con l'altro*». Questa costante distintiva produce un diverso posizionamento della donna rispetto al mondo, anche nelle donne che non passano attraverso la gravidanza. La gravidanza, prima ancora della maternità, plasma il vissuto delle bambine, nel rapporto di identificazione con le madri, e resta come possibilità, reale o simbolica, permanente nella vita di tutte le donne¹⁰⁷.

Ebbene, mi pare che si possa dire così: l'uomo mette l'altro fuori di sé, e l'altro (il figlio, la figlia) è una sorta di 'sé in altro'¹⁰⁸: si attenderà che nello scorrere della vita del figlio, quel sé, tradotto nella legge del padre, venga operativamente ripreso dal figlio e

¹⁰⁵ Irigaray, *In tutto il mondo siamo sempre in due*, p. 263.

¹⁰⁶ Solo la clonazione potrebbe modificare questa realtà. Ma fino a che questa eventualità è scongiurata, l'esperienza della maternità è assolutamente propria di una donna. Neppure le moderne tecniche di fecondazione hanno modificato questo dato, che a rigore può dirsi irriducibile. Cfr. F. Héritier, *Dissolvere la gerarchia. Maschile/femminile II* (2002), Raffaello Cortina, Milano 2004.

¹⁰⁷ Scrive Touraine: «È la gravidanza, più che la maternità, ci dicono le donne intervistate, a indicare che la donna possiede qualcosa che l'uomo non possiede. In questo concordano con Antoinette Fouque. Le realtà fisiologiche che caratterizzano l'esistenza femminile permettono alle donne di non limitarsi a interiorizzare l'immagine elaborata dalla società; nel contempo, la capacità di dar vita a nuovi esseri umani dà loro modo di avere un rapporto più diretto con l'umano inteso come pensiero e coscienza di sé. La donna eccede i suoi ruoli sociali attraverso l'esperienza della vita che prende forma in lei, un'esperienza che non può essere ridotta a un ruolo istituzionale. È la funzione della riproduzione a mettere la donna in una situazione di disequilibrio rispetto ai suoi ruoli sociali; l'uomo invece, in virtù della sua posizione dominante, si identifica più facilmente con essi» (Touraine, *Il mondo è delle donne*, p. 53). Ancora: «[la vita e la riproduzione] imprimono il loro segno sul corpo della donna più che su quello dell'uomo e raggiungono la loro massima intensità nel corso della gestazione. Le donne da noi intervistate hanno in effetti indicato nella gravidanza (più ancora che nel parto e nella maternità) l'esperienza più intensa della loro vita di donne. Le due esperienze si completano: quella dell'esistenza biologica, che si fa sentire nelle manifestazioni periodiche del corpo, e quella della relazione tra la madre e i suoi figli (maschi e femmine), che nascono in simbiosi con questa madre primaria» (*ibi*, p. 76). Cfr. anche A. Fouque, *Il y a deux sexes. Essais de Féminologie*, Édition revue et augmentée, Gallimard, Paris 2004 e Id., *Gravidanza. Féminologie II, Des femmes*, Paris 2007.

¹⁰⁸ 'Sé in altro' ha forse un doppio senso: altro essendo il figlio, ma essendo anche il corpo della donna.

dispiegato in un'altra declinazione della stessa legge. Per la donna il movimento è l'opposto: la donna tiene in sé l'altro, il quale (figlia o figlio) è, almeno all'inizio, un 'altro in sé'. A partire da questa primitiva relazione, sarà perciò tentata di riannodare l'altro in sé anche fuori dal grembo, trattenendo dentro i limiti della sua pelle (o illudendosi di farlo) quello che la sua creatura sente, desidera e ama. In questa sua disposizione, la donna può diventare dono e generosità d'essere, per la potenza dell'alterità che la abita e scuote dall'interno, ma anche invadenza mortifera (mi ha molto colpito sentir parlare, a proposito del nutrimento materno, di latte nero). Inoltre, la privazione dell'altro può corrispondere in lei alla stessa deprivazione di sé, se l'altro resta un pezzo della sua carne buttato fuori. Anche in questo caso, i movimenti del padre e della madre, come prima quelli dell'uomo e della donna, dovrebbero essere speculari e convergenti. Infatti, il padre, che trasferisce il sé (il nome?) al figlio, dovrebbe *acquisire* il figlio, al fine di avvicinare l'altro che è da sempre fuori, passando per la mediazione della madre; allo stesso modo, la madre dovrebbe *lasciar andare* il figlio, passando per la mediazione del padre o tornando a desiderare il padre della sua creatura, per mettere uno spazio-tempo (legame) fra i tre. In effetti, solo nella gravidanza il due può essere uno senza diventare distruttivo (latte nero?). In ogni altro caso, il parassitismo ha conseguenze mortali per entrambi gli organismi.

Ritornando ancora a Irigaray, lei afferma che la donna può generare in sé non solo il medesimo, ma anche il differente: ciò favorisce un comportamento più immediatamente sintonico con la differenza. La donna, scrive Irigaray, riceve dalla nascita «la fortuna di poter essere potenzialmente due in sé»¹⁰⁹, dove l'uno dei due che lei è può sempre essere differente da lei. La differenza le è estremamente familiare, essendo lei, almeno in potenza, sempre due (differenti) in uno. Perciò la relazione, specie nella differenza, è il luogo in cui lei mette non di rado l'intera vita. Possiamo supporre anche che possa esperire un senso di materno trionfo nel sapere che può aprire alla vita non solo una simile, in una specie di continuità genealogica con la figlia (in fondo tu sei come me, le sussurra la madre), ma più ancora il differente, quello che è supposto restarle per sempre estraneo. La potenza materna dispiegata nel figlio maschio mi pare si spieghi non tanto perché

¹⁰⁹ Irigaray, *In tutto il mondo siamo sempre in due*, p. 287.

lui la colmerebbe dell'organo di cui lei è priva (come poteva pensare Freud), ma perché lei avverte una qualche oscura disponibilità su ciò che non le appartiene, l'altro sessuato. Il due si completa in lei, in una sorta di ebbrezza d'essere. Salvo poi, nella fase espulsiva del parto, trovarsi a dover riconoscere, anche dolorosamente, fuori di sé quello che prima era al più intimo di lei: lavoro simbolico cui è consegnata per il resto della sua vita¹¹⁰. Anche in questo caso, Irigaray avverte che «la donna, non può restare pura natura, neanche nella maternità»¹¹¹. Deve, come detto, trovare le parole per sé e, intrecciandole con il proprio corpo, «fare di questo corpo una carne viva e spirituale»¹¹². La relazione con il proprio genere diventa per la donna una preziosa risorsa per dare parola a un'esperienza altrimenti confinata nell'oscurità che lambisce tanto il mistero quanto «l'aspirazione alla morte». Ascoltare e parlare con altre donne – a partire dalla propria madre –, che hanno vissuto la stessa vicenda della carne e l'hanno offerta al linguaggio, fornisce una mediazione simbolica che il sapere femminile ha da sempre conosciuto.

3) Infine, non è la stessa cosa fare l'amore in sé o fuori di sé¹¹³. «Per una donna – sostiene Irigaray – l'intimità con l'altro ha luogo perfino dentro il proprio corpo, e come amante e come madre. Non può lasciare il suo corpo senza abbandonare una parte importante della sua identità»¹¹⁴. Evidentemente, ciò vale anche quando non ci sia l'esercizio dell'atto sessuale, come prima, parlando di maternità, essa era considerata come potenzialità iscritta nel corpo di ogni donna, indipendentemente dal processo di gestazione. Potremmo dire che, laddove la sessualità maschile si richiude su di sé, dopo aver goduto all'esterno, quella femminile ri-

¹¹⁰ In effetti, come sottolinea Lacan, il dominio dell'imgo materna può risucchiare «nella "più oscura aspirazione alla morte", se non è temperata dalla "ripetizione dello svezzamento" ad ogni apparire di nuove esigenze vitali» (Di Giovanni, *Non ho amato nessuno al mondo all'in fuori di te, madre*, p. 64).

¹¹¹ Irigaray, *In tutto il mondo siamo sempre in due*, p. 274.

¹¹² *Ibi*, p. 273.

¹¹³ «Che il desiderio tenda verso l'altro e si realizzi fuori di sé o che preservi in sé un'accoglienza per l'altro, anche questo rappresenta una configurazione relazionale differente per l'uomo e per la donna. Ricevuta come dato che accompagna il corpo proprio, richiede una cultura del rapporto a sé e all'altro che non è la stessa» (Irigaray, *Condividere il mondo*, p. 23).

¹¹⁴ Irigaray, *In tutto il mondo siamo sempre in due*, p. 20

mane tendenzialmente aperta e indeterminata: il godimento è descritto come un fluire ed espandersi in tutto il corpo, e non solo localmente, ed è protratto in una continuità temporale che è più simile «ai movimenti delle sorgenti, dei fiumi o del mare che non ai meccanismi di volta in volta puntuali e ripetitivi che scandiscono le ore»¹¹⁵. La sessualità femminile sembra così attestare una dinamica contrassegnata dalla pluralità (del godimento), dalla non linearità, dalla simultaneità, dalla ciclicità. Il mondo sessuato femminile, inoltre, dispiega «una relazione particolare con il mucoso e con la soglia che va dal dentro a fuori il corpo, dall'esterno all'interno della pelle (e dell'universo?) senza ferita»¹¹⁶. Se il corpo dell'uomo è così fatto che il godimento è per lo più godimento di un organo, che è pure esterno, il corpo femminile è confrontato piuttosto con l'assenza di un organo, oppure con un organo come spazio cavo, dunque vuoto; il vuoto d'oggetto diventa qui valore aggiunto, nel senso che il godimento di ni-ente diventa diffusione e irradiazione tendenzialmente in-determinata. Il vissuto corporeo, come prima si diceva, stampa la forma del disporsi al mondo. Si potrebbe forse tentare di dire così: la figura che descrive per l'uomo tanto la densità del vissuto corporeo quanto l'intelligibilità del capire è una sorta di 'vettore' che incide lo spazio che si trova a solcare e gli assegna una direzione. L'uomo è più portato a porre dei limiti e a depositare la sovrabbondanza potenzialmente infinita dell'essere entro concetti speculativamente molto raffinati. La donna traccia piuttosto un cerchio intorno a sé come luogo del concepire, trattenere e covare (un bambino, una relazione, un'idea, un pensiero). Il pensiero è, soprattutto in lei, sempre in contatto con la memoria delle esperienze emotive primarie, quella che «presiede al mantenimento del significato implicito dell'esperienza emotiva pre-verbale»¹¹⁷. L'atto del capire difficilmente si separa in lei da una forte partecipazione affettiva, che riluce e illumina i contenuti dell'esperienza. È più attenta al vivente, al particolare e più raffinata nel decifrare il mondo emotivo. Per questo anche, mi pare, le donne prima sentono quello che

¹¹⁵ M.F. Hans - G. Lapouge, *Les femmes, la pornographie, l'érotisme*, Edition du Seuil, Paris 1978, p. 44.

¹¹⁶ Irigaray, *I tre generi*, p. 202.

¹¹⁷ L. Boccanegra, *L'invenzione evocativa del presente ovvero quando la memoria è aiutata dalla poesia*, in C. Busato Barbaglio - M.L. Mondello (a cura di), *Tra femminile e materno: l'invenzione della madre*, Franco Angeli, Milano 2009, p. 154.

poi articolano nel pensare, laddove gli uomini vedono prima ciò che, almeno nell'analisi, separano dal sentire. Per questo forse, le donne includono ciò che poi l'analisi scioglie, mentre gli uomini determinano, per analisi, i nessi dell'esperienza.

Il restare sulla soglia, come ricettività sovra-esposta a ciò che è, come pure a ciò che manca ancora, è allora l'invito proveniente dal corpo femminile ad aprirsi a ciò che nasce (nella mente e nel corpo) senza che questo sia opera sua. Che qualcosa sorga indipendentemente da lei, ma non senza la sua volontà e la sua azione, questo il corpo femminile mostra e sente: l'acconsentimento all'altro (essere, vita, creatura), che supera la tentazione della potenza sulla vita, e la capacità di sostare nel mistero della vita, contratto in un lembo di carne sottratto alla vista.

In generale, «prima di ogni figlio, porto l'altro in me, noi in me: io-tu in me»¹¹⁸; e, potremmo aggiungere, porto il mondo in me, nella parola e nel desiderio. Questa modalità relazionale che, come detto, è insieme corporea, psichica, spirituale coinvolge tutta la soggettività femminile¹¹⁹. Per questo la donna ha un rapporto tanto privilegiato col corpo, sia nelle forme più creative sia in quelle patologiche, dove il corpo, luogo vacante e quindi strutturalmente aperto, diventa fortezza nella quale ristagna tutto il dolore, nella sua impronunciabilità. Il sapere del corpo è infatti un sapere incarnato, che produce immagini e parole animate, tattili, sensibili, ma è anche un sapere che rischia di essere totalizzante, di sequestrare il vedere in una vicinanza dove tutto diventa indistinto. È qui che la donna deve lanciare la sua sfida a se stessa, facendo della passione non solo un patire e un patimento (dolore), ma un vissuto da simbolizzare. Il dolore della totalizzazione può essere vinto simbolizzando un limite alla carne, per sottrarsi al rischio di de-soggettivazione. All'inverso, il sapere dell'uomo, tendenzialmente più tecnico e astratto, deve passare la prova della duttilità, della porosità.

Non voglio con ciò costruire un altro binarismo, sottraendo alle donne la forza del pensare (che per me è un oggetto d'amore) né agli uomini l'intimità del sentire (che impedirebbe loro

¹¹⁸ Irigaray, *Condividere il mondo*, p. 49.

¹¹⁹ «Il corpo e lo spirito sono inseparabilmente legati laddove erano maggiormente separati. Lo psichico e lo spirituale sono ormai carnali. Il che ne modifica la densità, il peso» (*ibidem*).

di essere autenticamente umani). In effetti, il corpo è una soglia attraverso cui tutti, uomini e donne, intenzioniamo il mondo e, come tale, è inseparabile dall'anima o dallo spirito. Forse si potrebbe obiettare che anima e corpo non sono coestensivi, essendo il corpo contenuto dall'anima, che ne è forma, e non viceversa. Ma si potrebbe anche dire che questa disgiunzione o è condotta per analisi oppure è destinata a un'eternità che oltrepassa le leggi della nostra attuale condizione. Allo stesso modo, la forma intenzionale lavora per entrambi, sia come relazione di manifestazione che come apertura di desiderio all'intero dell'essere. Insomma, percezione, immaginazione, pensiero e creazione sono facoltà comuni ai due generi, ma nei due si articolano differentemente, proprio a partire dalle diverse disposizioni corporee e dalle differenti dinamiche relazionali a esse correlate.

Arricchiamo ora di qualche osservazione i tre punti appena evocati.

Che il corpo stampi in certo modo l'anima e che i primi rapporti con la madre, dalla quale il bambino dipende interamente e che dispensa nutrimento e parola, strutturino lo spazio mentale, sembra trovare conferma negli esperimenti sul linguaggio che Irigaray conduce in Italia e in Francia, tra il 1994 e il 1999, principalmente con bambini e ragazzi nell'ambito della scuola (per un totale di circa duemila interviste). Data una serie di consegne linguistiche¹²⁰, emerge che le bambine e le ragazze propongono frasi in cui compare preferenzialmente un tessuto di relazioni in un contesto di vita quotidiana in cui intervengono natura e persone o oggetti familiari; i rapporti coinvolgono per lo più due soggetti e l'interlocutore privilegiato è molto spesso di genere maschile. Nei loro enunciati, viene affidato considerevole spazio all'espressione di stati d'animo, in riferimento al desiderio, gusto, immaginazione, difficoltà e timori inerenti le relazioni. I ragazzi, invece, tendono a rappresentarsi nella funzione logica di soggetto della frase, mentre il termine intenzionale più frequente è l'oggetto (concreto, se appartiene loro, o astratto in quanto proprio dell'uomo o della comunità). La focalizzazione sul compito (l'obiet-

¹²⁰ Cfr. Irigaray, *In tutto il mondo siamo sempre in due*, p. 160 e *Oltre i propri confini*, pp. 13 ss. Viene affidata, a bambini e bambine, la consegna di comporre frasi che includano di volta in volta i pronomi «Io», «tu», «Io... tu/te», «Io... egli/lui», «Io... ella/lei»; le preposizioni «con» «a», «tra»; i verbi «amare», «desiderare», «condividere» ecc.

tivo), inoltre, insieme alla costruzione di un mondo proprio o alla trasformazione del mondo circostante, sembrano prevalere sull'esperienza comunicativa. Le relazioni fra persone, poi, spesso si organizzano intorno a un oggetto (materiale o mentale), che si tratta di «conquistare, acquistare, fabbricare, scambiare», secondo modalità per lo più competitive. Quando viene, infine, richiesto ai ragazzi di raffigurare una relazione, il soggetto d'enunciazione oscilla tra un noi collettivo, ma segnato dalla marca maschile, e un io rivolto a sé o alla proiezione di sé in un oggetto¹²¹.

In sintesi, da indagini condotte su bambini italiani di otto anni, con strumenti statistici di cui non si può qui dar conto, si apprende che

la ragazza privilegia le relazioni fra soggetti, le relazioni in due, le relazioni nella differenza, le relazioni orizzontali, mentre il ragazzo preferisce le relazioni soggetto-oggetto e, quando esiste una relazione soggetto-soggetto, si tratta il più delle volte di una relazione fra medesimi, tra uno e parecchi, di una relazione in cui la gerarchia soppianta l'orizzontalità, anzitutto se interviene la differenza fra i sessi¹²².

Che cosa accade durante la maturazione affettiva dei ragazzi e delle ragazze durante l'adolescenza? La ragazza – risponde Irigaray – tende a proiettare sul ragazzo la sua specifica disposizione relazionale, con tutta la ricchezza e intensità delle modulazioni emotive, spesso totalizzanti. In qualche modo, lei immagina che il suo coetaneo condivida le medesime dinamiche e si aspetta che le corrisponda in modo non solo reciprocante, ma anche simmetrico. La familiarità con i suoi vissuti e il complesso e tortuoso lavoro in cui è impegnata per decifrarli, le fanno supporre che le cose per l'altro non vadano altrimenti. La domanda d'amore (domanda di niente o domanda senza limiti, come dicono suggestivamente le la-

¹²¹ Si potrebbe obiettare che questi esperimenti linguistici rilevano semplicemente degli stereotipi che il tempo disconfermerà, come già si riesce a intravedere dai pochi cenni fatti nel secondo paragrafo. Rispondo: può darsi che la produzione linguistica risulti da un'accettazione acritica di differenze statisticamente rilevabili, non però che tocchi l'orientamento corporeo-percettivo e dinamico-relazionale appena descritto. Quanto alle possibili configurazioni del futuro, ritengo che questa datità corporeo-simbolica non si modificherà, almeno fino a quando non si escogiteranno, e io mi auguro che ciò non avvenga, metodi alternativi di generazione o non si modificherà radicalmente la struttura familiare.

¹²² Irigaray, *Oltre i propri confini*, p. 14; cfr. anche pp. 29 ss.

caniane) è però frustrata da parte maschile, perché, se anche il maschio le risponde, lo fa con un'altra sintassi emotiva. «Lei propone al ragazzo una relazione fra soggetti fuori da ogni oggetto, cosa che lui non sopporta, di cui non è capace. Cerca di attrarre il ragazzo in un rapporto a due che lui teme, rigetta, sfugge ecc.»¹²³. La disparità rischia di tradursi, da parte femminile, nell'autosvalutazione (perché non mi ama come io lo amo?) o nell'incalzare del gioco seduttivo o ancora nella rivendicazione, e, da parte maschile, nel ritiro dalla relazione o nella tentazione del dominio sul femminile. Questa dinamica rinforza poi la ricaduta negli stereotipi di genere, che crescono esponenzialmente quanto più manca il relazionarsi dei differenti.

Al contrario, la coltivazione della dualità, da parte di entrambi e non solo della donna, potrebbe correggere tanto la tendenza del maschio a ricentrarsi su di sé (o a fuggire dall'altra), quanto quella della donna a consistere presso l'altro (o a fagocitarlo nel vuoto del proprio corpo). Da una parte, occorre avviare la rinuncia al potere di ordinare univocamente le cose, presentando la propria economia simbolica come l'unica possibile; dall'altra parte, si richiede l'invenzione di mediazioni indispensabili per un'esistenza simbolica autonoma. Se l'uomo infatti, scrive Irigaray, tendenzialmente fatica a uscire dal proprio genere, la donna vi esce troppo. Si tratta, allora, di rendere ciascuna e ciascuno consapevoli della diversa collocazione nel mondo, nell'invito a

correggere le mancanze e le stereotipie della propria soggettività. Per esempio, se il ragazzo deve imparare a praticare la relazione intersoggettiva – in particolare a due, orizzontale e nella differenza –, la ragazza deve imparare l'oggettività (che non si può confondere con il rapporto con l'oggetto), la relazione con parecchi, la relazione fra simili e la relazione gerarchica¹²⁴.

6. *Verso un'etica della differenza sessuale*

Quanto emerso dalla trattazione antropologica della *differenza* ci consente ora di proseguire il discorso in direzione dell'etica, ovve-

¹²³ *Ibi*, p. 50.

¹²⁴ *Ibi*, p. 14.

ro del *convenire* dei differenti nello spazio-tempo della relazione. Come raggiungere questo obiettivo che rappresenta, per la stessa Irigaray, la possibilità di compimento del divenire umano di ogni uomo e di ogni donna?

La soluzione di coesistenza possibile per i due soggetti che compongono la specie umana va negoziata, in ogni momento, a partire dalla maniera differente in cui vivono il rapporto a sé, all'altro, al mondo. Essa non è né può essere unica, identica, medesima. Né presentarsi sotto forma di una semplice disputa¹²⁵.

Senonché, la declinazione contenutistica del principio del *convenire* dei differenti rimane per larga parte impensata. Per una cultura a due, Irigaray suggerisce, infatti, la via del negativo, ovvero il mantenimento di uno scarto che rende l'altro irriducibile a ogni mia relazione intenzionale. L'altro, ripete l'autrice, non sarà mai me né mio. Pensare di comprenderlo o anche di co-appartenergli, nella lingua e nel pensiero, significherebbe, secondo lei, schiacciarlo sulle mie rappresentazioni. Ebbene, se l'oscurità e il silenzio lo circondano di uno spazio «ancora libero e indipendente dall'influenza di chiunque»¹²⁶, segue che solo la ritrazione del soggetto dall'orizzonte dell'altro assicura a entrambi un luogo separato, garantendo loro la condizione per aprirsi al proprio divenire. L'abbandono della relazione intenzionale corrisponde perciò, nella posizione irigaraiana, alla scelta etica di lasciar essere l'altro, ponendolo a distanza dai miei «oggetti, proiezioni, ripetizioni, abitudini e tautologie»¹²⁷. Si aprirebbe, così, la possibilità, inesplorata nella storia, di una cultura dell'ospitalità¹²⁸.

Ora, l'intrascendibilità dell'altro è posta da Irigaray dalla parte del differire (o dell'altro *in quanto* differente) e non tanto da quella che sta sotto al differire, ovvero dell'orizzonte intrascendi-

¹²⁵ Irigaray, *La via dell'amore*, p. 81.

¹²⁶ Irigaray, *Oltre i propri confini*, p. 71.

¹²⁷ Irigaray, *Condividere il mondo*, p. 40.

¹²⁸ «La nostra cultura ci ha piuttosto educati a situare in un significato già costituito il posto adeguato da riservare all'altro. In un mondo che ci è proprio, potremmo e anche dovremmo accoglierlo in un posto per l'ospite, o in una camera per l'ospite. Ci sarebbe in noi, e soprattutto nella nostra dimora, un posto vacante riservato all'altro. Ma questo posto sarebbe parte dell'architettura stessa della nostra soggettività, del nostro mondo. Rappresenterebbe una sorta di luogo d'ospitalità, neutro o indifferente rispetto a chi fa segno» (*ibi*, p. 38).

bile (dell'essere persona). Ciò presuppone il cambiamento di statuto della differenza che, da dis-posizione al mondo (differenza relazionale, come abbiamo detto insieme a Irigaray), viene fatta diventare una 'struttura' o un 'contenitore ontologico' che separa uomini e donne. Il loro mistero, allora, è assegnato, lo ripeto, non alla trascendentalità situata loro (comune), ma alla differenza fra loro (irriducibile). Comune, per Irigaray, è il proprio, ma il radicamento nel proprio, mi pare, finisca per impedire il luogo del con-venire. Ciò che manca, fra il sogno dell'autoinflazionamento del medesimo, per appropriazione dell'alterità, e la posizione di una separazione assoluta, è precisamente l'allestimento di uno spazio comune¹²⁹.

Eppure, in molti testi di Irigaray, soprattutto in *La via dell'amore* e in *Condividere il mondo*, compare il progetto di un possibile con-venire, il quale resta, però, perennemente in preparazione, in un'attesa vigile ma anche sospesa. Come dire che l'incontro, potenzialmente realizzabile, rimane privo del suo passaggio all'atto. «L'altro, lei sostiene, deve diventare assoluto per restare irriducibile alla nostra presa»¹³⁰. Inoltre, aggiunge Irigaray, il luogo dell'ospitalità è ancora da scoprire, così come le parole da dirci sono sepolte nell'indicibile. Segue che la realizzabilità del rapporto tra i due resta sequestrata dal presente, per essere collocata in un fuori bonificato dalle tensioni del qui e ora. Irigaray finisce così per rinunciare, suo malgrado, alla realtà della relazione:

Siamo chiusi, l'uno e l'altro, in spazi circondati da fortezze e nello stesso tempo confusi, non essendo stata riconosciuta alcuna reale alterità. L'altro, infatti, è diventato il nostro Altro. Ma questo deve restarci irrapresentabile come verità, di qui l'importanza degli ostacoli per isolarci reciprocamente¹³¹.

E ancora, in un passaggio autobiografico:

¹²⁹ Scrive Irigaray: «L'essere-con va piuttosto trovato nella rinuncia a una soluzione o verità comune, che non significa insediarsi in un'in-finita controversia» (*La via dell'amore*, p. 81).

¹³⁰ Irigaray, *Condividere il mondo*, p. 43. Ma se assoluto, vale a dire sciolto da ogni possibile relazione, l'altro rischia di essere collocato in una idealità che ha poco a che fare con la storia.

¹³¹ *Ibidem*.

È nell'oscurità che ci siamo incontrati. Appena costruito un minimo di dimora comune – grazie a qualche vocabolo – siamo entrati nella notte.

Notte da cui non siamo usciti. Sarebbe a causa mia? Come saperlo? Ci siamo separati senza una parola, uno sguardo o qualche altro gesto. Disuniti senza ritorno al due, senza che niente segnalasse il superamento da parte di ciascuno della soglia di quella dimora comune. Improvvisata, quasi in pieno mezzogiorno sulla pubblica piazza di una grande città – che non saprei dire se era animata o deserta.

Quando alla fine mi sono girata per un saluto all'altro, non c'era più alcuno cui rivolgerlo. Cosa che non mi ha né stupita né rattristata¹³².

Se, però, «non abbiamo ancora iniziato ad accogliere l'altro», se cioè i legami storicamente disponibili sono sempre conflittuali (problema di ordine storico), e se, soprattutto, ogni intenzionalità dice ordine al proprio termine in modo oggettivante (problema strutturale), come rendere concretamente operativa l'etica della differenza sessuale? Se essa è sempre tesa fra speranza e indisponibilità, allora la via per scendere dall'altezza della tensione utopica alla declinazione etica e politica rimane un problema irrisolto. Irrisolto, poi, perché collocato da Irigaray a livello strutturale. Si tratta del problema che inevitabilmente si pone a chi afferma l'impossibilità dell'intenzionalità a lasciar essere, come accade a parte della filosofia contemporanea, in specie francese. Se resta operante la precomprensione dualistica, per cui l'intenzionale non restituisce l'oggetto, ma solo la rappresentazione del soggetto, è evidente che ogni atto conoscitivo risulta, di suo, distorcente: riproduce infatti sé in altro e non già l'altro in quanto tale. L'intenzionale è così tolto dalla sua trasparenza, perché è pensato (presupposto) come una struttura introvertita che non può togliere il riferimento a sé. Se la formalità generale dell'intenzionale assume sé a unico contenuto del proprio intenzionare, allora nessun reale rapporto all'altro è consentito, che non sia abbandonato al silenzio e alla privazione (ovvero alla disattivazione dell'intenzionale). Ciò accade perché l'altro reale è sempre posto come altro dall'altro conosciuto, in una distanza che non sopporta rappresentazioni.

Meglio invece pensare che il problema della relazione con l'altro non stia nella struttura del conoscere; che stia piuttosto nella

¹³² *Ibi*, pp. 58-59.

difficoltà storica ed etica di rapportarsi al differente in modo conveniente (riconoscente). Detto altrimenti, non è l'intenzionalità a impedire il rapporto con l'altro, essendo l'intenzionale l'orizzonte di questo stesso rapporto; è piuttosto il suo *cattivo* uso, cioè l'uso oggettivante dell'intenzionalità diretta ad altri. Non è perciò il ritiro dall'intenzionale a consentire la relazione; tale ritiro la rende semmai impossibile. E ancora. Se si esclude il problema di struttura, allora la possibilità del convenire è fin dall'inizio posta. Resta da lavorare sul suo contenuto, rispetto al quale Irigaray offre, come detto, soluzioni per lo più negative. È chiaro che la posizione dell'assolutezza dell'altro le rende impraticabile ogni altra via. Si esce da questa *impasse* solo indicando, ripeto, un qualche territorio comune, altrimenti il tra-due perde qualsiasi pensabilità.

La necessità di un «terzo comune» è avvertita dalla stessa Irigaray. La quale lo colloca nella natura, in qualità di «terzo universale comune fra la donna e l'uomo, le donne e gli uomini»¹³³. La scelta dell'*aria* come spazio materiale fra i due conduce all'individuazione di un «trascendentale sensibile»:

L'aria è ciò che resta comune fra soggetti che abitano mondi differenti. E' l'elementare dell'universo, della vita a partire dal quale può elaborarsi il trascendentale. L'aria è ciò in cui abitiamo e ci abita, in maniera diversa indubbiamente ma allestendo possibili passaggi tra: in noi, tra noi. L'aria è il medium della nostra vita naturale e spirituale, della nostra relazione a noi stessi, alla parola, all'altro. Un medium che trasgredisce impercettibilmente i limiti di mondi o universi differenti, procurando talvolta l'illusione di un'intimità conquistata mentre si tratta soltanto di condivisione di un elemento comune. L'aria può permetterci di comunicare se ci mettiamo in cammino l'uno verso l'altro piuttosto che crederci vicini per via della comunione o immersione in un terzo¹³⁴.

Come si vede, il terzo non è qui ricondotto a un qualche umano comune, che l'irriducibilità del differire rende impensabile, né è posto come una «reale mediazione» fra i due¹³⁵: è piuttosto

¹³³ Irigaray, *Oltre i propri confini*, p. 32.

¹³⁴ Irigaray, *La via dell'amore*, p. 50.

¹³⁵ «E andare alla scoperta di un medesimo comune – ammesso che esista – non favorirà più l'incontro ma ne ostacolerà piuttosto l'accadere» (Irigaray, *Oltre i propri confini*, p. 72).

sto, l'orizzonte comune, collocato fuori dell'umano. Ma, collocato fuori dell'umano, il terzo non individua un elemento comune agli umani; ne accentua semmai l'estraneità. Sono le cose intorno a noi che ci obbligano a condividere il mondo, ma, stando alla struttura e ai contenuti tanto del conoscere quanto del desiderare, siamo da sempre formalmente (cioè poi intenzionalmente) separati. Così posta la questione, il 'terzo comune' non dice di un qualche con-vergere strutturale ed etico, dice piuttosto del di-vergere come origine e destino per noi. La trascendentalizzazione della differenza (il primo è il differire) viene condotta attraverso la de-trascendentalizzazione dell'intenzionalità (il primo è il convenire, a partire dai quali i differenti differiscono).

La domanda diventa: se i due differenti sono inconoscibili l'uno per l'altro, chi è l'altro non lo saprò mai, né chi sono io gli sarà mai noto. Ci sono allora «due linguaggi e due verità mai componibili?»¹³⁶ Se così fosse, la sparizione della lingua comune, che è lingua di tutti, impedirebbe la possibilità di contrattazione fra uomini e donne.

Per concludere su questo punto capitale: come si operi il riconoscimento, a partire da due universi simbolici separati da una infinita distanza, non trova adeguata risposta nel pensiero di Irigaray. Né potrebbe trovarla. Una distanza infinita non è percorribile. Perciò concordo con le riserve critiche avanzate a Irigaray dal femminismo italiano¹³⁷.

¹³⁶ Riprendo testualmente questa domanda da Diotima: «In *Etica* si configurano due soggetti differenti, mai interamente assimilabili l'uno all'altro e quindi sempre inconoscibili l'uno per l'altro: ciò che è l'altro, chi è l'altro non potrò mai saperlo. Il che significa anche, ma Irigaray sorvola su questo, che esisterebbero due linguaggi e due verità mai componibili? E se paradossalmente due sono le verità, come è possibile ad Irigaray costruire la sua critica dell'ideologia che, in quanto tale, dovrebbe smascherare la parzialità di un certo punto di vista e ricostruire la totalità, un punto di vista totale?» (Diotima, *Conclusioni a Irigaray. Etica della differenza sessuale*, in AA.VV., *Il filo di Arianna. Letture della differenza sessuale*, p. 131).

¹³⁷ Cfr. *supra*, nota 68. Non posso, tuttavia, rassegnarmi a una inevitabile conflittualità fra uomini e donne. Credo, infatti, che occorra lavorare sulla loro strutturale relazionalità, a partire da una comune radicazione nell'essere persone, attraverso la chiarificazione dei termini del differire e del convenire. Neppure la conflittualità storica, *ineludibile ma relativa*, rappresenta il destino per noi. Del resto, dal femminismo italiano ho appreso che si può correggere un «disordine sociale» proprio attraverso un «ordine simbolico». Non posso qui intervenire su questo punto, ma rinvio al saggio di C. Vigna in questo stesso volume.

7. *Originarietà e relazionalità del differire*

Il senso relazionale della differenza mi pare il vero guadagno di Irigaray. Esso porta con sé la capacità, per uomini e donne, di situarsi, ma anche di de-situarsi, rispetto all'orizzonte dell'esperienza, oltre alla possibilità di 'negoziare', in modo continuo e relazionale, differire e convenire, per mostrarsi all'altezza delle sfide dei nostri tempi. La differenza è così intesa come operatore simbolico: segnala un diverso modo, per l'uomo e per la donna, di accedere e di simbolizzare l'esperienza, ma lascia anche intravedere, all'occorrenza, la possibilità per tutti e tutte di relativizzare l'esperienza, sapendo di essa e del proprio esclusivo inserimento. In questo senso, Irigaray può incoraggiare ragazzi e ragazze, uomini e donne ad addestrarsi reciprocamente alle differenze. Ciò si può fare nella misura in cui, radicati nel proprio, possiamo sollevarci da esso e posare gli occhi nel luogo dove l'altro li posa. Ma dove li posa? E come possiamo sollevare lo sguardo, in modo da posarlo su quello altrui? Non ho trovato risposta migliore di questa: ciascuno e ciascuna «vive in relazione con un orizzonte [intenzionale]: un orizzonte che accoglie e supera le realtà che via via in esso si presentano»¹³⁸. La fatticità del situarmi, a partire dal corpo che sono, è sempre annodata con la libertà di de-situarmi «rispetto a ciò che nell'orizzonte si dà, proprio in forza di un radicale orientamento all'orizzonte stesso»¹³⁹. In virtù di questo orientamento, che la filosofia contemporanea a volte chiama anche apertura trascendentale, la fatticità del posizionamento diventa anche possibilità creativa di simbolizzazione del corpo e dei vissuti. Ebbene, la relazionalità del differire è, mi pare, la figura teorica che raccoglie e articola *differire* e *convenire*.

Provo a pensarla così: poiché in ciò che sono vive il respiro della libertà, in me risplende anche la piena essenza e dignità dell'umano; non sono un essere dimezzato che trova nel pezzo mancante dell'altro una funzionalità complementare. Ma poiché la mia incarnazione differisce dalla tua, poiché sono inserita nell'orizzonte con un corpo di donna, e perché questo corpo (e le sue elabo-

¹³⁸ P. Pagani, *Appunti sulla specificità dell'essere umano*, in L. Grion (a cura di), *La differenza umana. Riduzionismo e antiumanesimo*, «Anthropologica», 1 (2009), p. 147.

¹³⁹ *Ibidem*.

razioni simboliche) sono una parte e non la totalità dell'esperire possibile, allora il mio desiderio corre verso di te e non smette di rivolgerti quelle domande alle quali da sola non ho risposta. Vorrei sapere e sentire da te come il soffio della vita abita quel corpo differente e come il tuo spirito ne viene plasmato. Vorrei sapere e sentire come il mondo ti attraversa e come tu lo restituisci a se stesso. Vorrei sapere e sentire come tu accosti l'altro e lo circondi con la tua carne e le parole (e non mi sto riferendo solo alla coppia umana nell'esercizio della sessualità, ma nella molteplicità delle relazioni possibili: maternità/paternità, amicalità, collaborazione professionale ecc.)¹⁴⁰.

Oggi ci troviamo in una configurazione culturale in cui dobbiamo difendere l'evidenza della differenza. Perché la differenza, come sopra si notava, è riportata, da posizioni diverse, o a un determinismo naturalistico o a una mera costruzione discorsiva. Il lavoro teorico sulla differenza dispiega perciò tutta la sua urgenza storica. Se storicamente la differenza è stata oscurata dal dominio degli uomini sulle donne, oggi il tentativo di oscurarla entra da un'altra parte. In altri termini, oggi il regno patriarcale dello Stesso, costretto ad abbandonare la scena pubblica, torna a proporsi come modello unico per l'umanità attraverso la tentazio-

¹⁴⁰ Conviene insistere anche sul fatto, messo fortemente in rilievo da Irigaray, che la differenza non si riduce mai a un dato biologico e funzionale, ma impronta di sé ogni espressione umana, che è sempre di un uomo o di una donna. Ciò consente di ribadire che la corporeità sessuata non è accidentale o aggirabile, ma *un momento dell'essenza di un essere umano*. In effetti, la forma umana (l'essere orizzonte di relazione aperto a tutto ciò che è) non sta senza il corpo, che è verità empirica *originaria*. Originaria significa che la forma si dispiega necessariamente in un corpo tagliato dalla differenza, perché una pura forma non si dà da sé nell'orizzonte dell'apparire. D'altra parte, neppure il corpo può stare da solo, essendo sempre già 'contenuto' dalla forma umana. Ciò significa che, così come tutto l'uomo è corpo (non potendo esistere un umano senza corpo), tutto l'uomo è anche trascendentalità, cioè tutto nel corpo umano è logos: solo così il corpo è da sempre sorgente di significazione e componente imprescindibile del proprio modo d'essere, di sentire, di conoscere sé e il mondo, di entrare in relazione con altri. Detto diversamente, non si dà anima fuori dal corpo, né corpo che non sia 'animato', cioè poi stampato dall'anima. Da una parte, il corpo è espressione dell'anima; dall'altra, l'anima non può che realizzarsi in un corpo, almeno nell'orizzonte del mondo.

Ciò fa della differenza sessuale un nesso relazionale, dinamicamente dispiegato, di natura e spirito.

Il dato naturale non è mai presente, negli esseri umani, allo stato puro. È, infatti, sempre lavorato simbolicamente e concettualmente. Questo lavoro del concetto sulla materia può prendere però strade diverse e perciò si rivela cruciale.

ne del postumano o della de-sessualizzazione. Si potrebbe arrivare a sostituire, con innesti che solo la fantasia tecnologica riesce a immaginare, il corpo della donna, o alcune delle sue funzioni, non a caso quelle che coinvolgono la sessuazione e la generazione, per liberare la donna, si dice, da un infelice destino riproduttivo che le impedirebbe l'accesso a tutte le possibilità maschili¹⁴¹. Il significato che sta dietro a questa ideologia, difesa peraltro anche da alcune femministe, consiste, mi pare, nella riduzione della vita a prestazione, secondo i criteri dell'efficienza produttiva e della visibilità sociale. La riduzione del corpo a macchina, a superficie senza spessore e assemblaggio di pezzi, ha come scopo «la maggiorazione quantitativa di qualsiasi attività». Ma non si tiene in nessun conto che il corpo è carne umana che vive e pensa. Perdere la qualità propriamente umana, cioè sessualmente differenziata del sentire e del pensare, in nome di un aumento potenzialmente, ma falsamente, infinito delle prestazioni corporeo-intellettuali neutre, risuonerebbe come una condanna a morte per la nostra umanità. Noi, donne e uomini, possiamo vivere bene solo nella differenza. Ma davvero lo possiamo, se ne capiamo al meglio la natura vera.

¹⁴¹ «La macchina vuole presentarsi come più o meno neutra. La sua verità vuole essere neutra come quella del danaro. Il nostro mondo tecnico si pretende neutro, cosa che la natura non è mai stata. Essa è sempre sessuata» (Irigaray, *Il gesto in psicoanalisi*, p. 111).



CARMELO VIGNA

Antropologia trascendentale e differenza sessuale

1. La ricerca intorno al differire di un uomo e di una donna può incuriosire oggi coloro che si occupano di antropologia filosofica, almeno perché può essere affrontata con la ragionevole ponderazione che sembra venire dopo la stagione più dura del femminismo¹. Non che i problemi ereditati dalla lunga storia patriarcale siano tutti alle nostre spalle. I costumi mutano lentamente, come si sa, e spesso devono scomparire intere generazioni, perché si cambi musica². Ma è largamente diffusa la convinzione che per lo più i giovani, almeno nell'Occidente opulento, si trovino dinnanzi a situazioni di vita che sostanzialmente presentano pari opportunità quanto a istruzione, salute, relazioni familiari e sociali ecc.³. Le discriminazioni sembrano ancora annidate soprattutto nei luoghi di lavoro e nei luoghi di potere. Una trattazione a parte meriterebbe poi la questione religiosa, dove la presenza del femminile è spesso subordinata non solo di fatto, ma anche di diritto (canonico)⁴. Ma non è questo l'intento che si vorrebbe perseguire nel-

¹ Sulla vicenda del pensiero femminista la letteratura è quasi incontrollabile, tanto è ampia e varia e quantitativamente in crescendo. Mi limito a segnalare due testi: il primo non più recente, ma comunque utile, di A. Cavarero - F. Restaino, *Le filosofie femministe*, Bruno Mondadori, Milano 2002; il secondo più recente, ma, a mio avviso, meno utile, di P. Garavaso - N. Vassallo, *Filosofia delle donne*, Laterza, Bari-Roma 2007. Il laboratorio italiano (e forse anche europeo) più fertile di questa pista di ricerca resta ancora – mi pare – la comunità filosofica «Diotima» di Verona, che fa capo a Luisa Muraro.

² Molto istruttivo, per quanto riferito a una ricerca sul campo piuttosto particolare, leggere sul maschilismo il piccolo libro di P. Bourdieu, *Il dominio maschile*, tr. it. di A. Serra, Feltrinelli, Milano 1998.

³ Esemplare, a tal proposito, il libro di A. Touraine, *Il mondo è delle donne*, tr. it. di M. Fiorini, il Saggiatore, Milano 2009. Vedi anche il recentissimo C. Shipman - K. Kay, *Womenomics. Donne+economia*, tr. it. di L. Bosetti, Cairo Ed., Milano 2010.

⁴ Dopo la coraggiosa *Mulieris Dignitatem*, di Giovanni Paolo II, qualcosa mi pare mutato negli ambienti della gerarchia cattolica, cui ho alluso nel testo. Sul tema, la cosa più recente che ho letto è il saggio di M. Farina, *Donne e teologia*, in P. Ricci Sindoni - C.

le brevi considerazioni che seguono. Cioè: non si vogliono recensire le rimanenti diseguaglianze tra maschio e femmina, ma assumere (ipoteticamente) una qualche 'parità' acquisita, per tentare di capire come i due pari (maschio e femmina) differiscano, pur essendo pari nelle loro opportunità personali (evidentemente il senso secondo cui maschi e femmine sono pari, non può esser lo stesso di quello per cui differiscono).

2. Quale l'utilità di una indagine di questo tipo? Quella di offrire un piccolo contributo (forse) alla pratica di una relazione tra maschio e femmina improntata a un certo *equilibrio riconoscente*⁵. Il quale si può ragionevolmente coltivare, a mio avviso, proprio se si va in chiaro a sufficienza intorno al tema del differire. Il tema del *convenire* in una struttura comune (la struttura della persona umana, maschio o femmina che sia) ha infatti nella storia del pensiero occidentale una letteratura filosofica sterminata (l'antropologia trascendentale, sotto varie etichette, ha sempre accompagnato la riflessione speculativa)⁶, mentre il tema del *differire* sessuale comincia a essere istruito a partire dall'Ottocento, come si sa, con la nascita del femminismo. Ma il femminismo, che può vantare giustamente non pochi meriti, fino a ieri ha soprattutto rivendicato la parità; poi si è contrapposto al maschilismo imperante con un arroccamento (almeno a parole) indisponibile; infine si è aperto

Vigna (a cura di), *Di un altro genere: etica al femminile*, «Annuario di etica», 5 (2008), Vita e Pensiero, Milano, pp. 189-208; tutto il libro, comunque, può esser letto come un aggiornamento sul tema di cui qui tratto. A tal proposito, si legga in ogni caso anche il bel testo di A. Scola, *Il mistero nuziale*, Marcianum Press, Venezia 2007, 2 voll.

⁵ Come dire: si tratta per me di un capitolo di un'etica (generale) del riconoscimento.

⁶ Si sa che tutto questo lavoro viene accusato di 'maschilismo' dal pensiero femminista classico (il riferimento obbligato è qui a *Speculum* della Irigaray. In proposito, si legga il saggio di Susy Zanardo, qui). L'antropologia filosofica (e la psicologia variamente declinata) sarebbe, cioè, il ritratto maschile del maschio sotto mentite spoglie, che avrebbe prodotto un ritratto della donna a proprio uso e consumo. A me pare che, a parte delle pagine mal pensate (per ragioni storiche; nessun pensatore, per quanto geniale, sfugge in queste cose all'influsso del tempo) degli antichi e dei medievali, il contributo dei grandi pensatori d'Occidente avesse quasi sempre di mira la decifrazione dell'essenza di un essere umano, maschio o femmina che sia. Questo conviveva purtroppo con la sottomissione sociale delle donne, per lo più giustificata col fatto che le donne erano esseri umani che non potevano competere con la *valentia* dei maschi (fisica, emotiva, intellettuale). Una differenza di *potenza*, e quindi di *autorità* (non una differenza di *natura*). Che poi si traduceva inesorabilmente in una differenza di potere. Emblematica la posizione d'Aristotele al riguardo (*Pol.*, 1352a, 24-34; ma soprattutto 1260a, 12-14).

(ultima stagione) a un confronto con il maschile (ancora piuttosto squilibrato, perché gestito soprattutto dalle donne) e con il tema della differenza sessuale e con il tema della differenza di genere⁷. Osserverei, comunque, che le nuove generazioni sembrano piuttosto interrogarsi sulla relazione tra maschio e femmina da un punto di vista più libero, cioè meno pregiudicato o per niente pregiudicato dai ruoli sociali tradizionali (patriarcali). Si leggono sempre più indagini intorno alla complementarità tra uomo e donna che possa (per lo più) dar luogo a una qualche buona complicità, anzi che a una conflittualità senza scampo⁸. Ma il conflitto tra maschio e femmina non è, a mio avviso, di facile governo e non è neppure qualcosa di storicamente accantonabile una volta per tutte. E, piuttosto, una sfida permanente, che si può vincere o perdere, a seconda del buon uso o dell'uso cattivo della propria libertà, dalla parte del maschio come dalla parte della femmina. Ma questo poi vale per ogni relazione intersoggettiva.

3. Dico subito, a scanso di equivoci, che non ho nulla contro la conflittualità in sé e per sé, come contro qualsiasi altra determinazione relazionale intersoggettiva. Si tratta sempre di andare a vedere che ne è poi del bene e del male *lì dentro*. C'è infatti una buona conflittualità e una cattiva conflittualità⁹, così come c'è una buona complicità e una cattiva complicità. Anche paternità e maternità, fratellanza e figliolanza, coniugio e compagnia ecc. sono relazioni attraversate dal bene e dal male. Questo importa che, oltre all'analisi della struttura di una relazione, bisognerebbe esibire un'analisi della maniera in cui una relazione viene vissuta. Ap-

⁷ Per una messa a punto rigorosa dello *status quaestionis*, rimando ai saggi di Riccardo Fanciullacci e di Susy Zanardo, presenti in questo volume. Lì si troveranno anche i rimandi appropriati alla letteratura critica sull'argomento.

⁸ Cfr., oltre al classico *Con voce di donna* di C. Gilligan (tr. it. di A. Bottini, Feltrinelli, Milano 1987), il recente libro di S. Pinker, *Il paradosso dei sessi*, tr. it. di G. Lupi, Einaudi, Torino 2009. In questa direzione va letto anche il vol. Sindoni - Vigna (a cura di), *Di un altro genere: etica al femminile*.

⁹ Che non può però essere tradotta nella tesi che la conflittualità è una condizione trascendentale (cioè inoltrepassabile) degli esseri umani (cfr. M. Benasayag - A. Del Rey, *Elogio del conflitto*, tr. it. di F. Leoni, Feltrinelli, Milano 2008). Essa è solo una condizione fattuale largamente diffusa e, purtroppo, largamente fraintesa nella propria natura anche da pensatori di spicco (basti qui ricordare Nietzsche). Kant avrebbe detto, più saggiamente, che si tratta di un *fatto* originario, non di una *struttura* originaria (questo egli scriveva ne *La religione nei limiti della pura ragione* intorno al male radicale, che è poi la fonte della conflittualità tra noi).

punto, bene o male. L'analisi che venisse in chiaro sulla struttura della relazione, avrebbe questo di suo, che permetterebbe di meglio comprendere la regolatività dell'esercizio della struttura. In generale, noi possiamo capire come qualcosa *deve* 'funzionare', se sappiamo, almeno per l'essenziale, *che cos'è* quel qualcosa. Senza dimenticare che il funzionamento di qualcosa è spesso la spia preziosa per comprendere la natura di qualcosa. *Operatio sequitur esse*, dicevano i vecchi scolastici. Solo spia preziosa, però, perché si danno casi di cattivo 'funzionamento', che invece di rivelare, possono velare la struttura. In ogni caso, se la funzione di qualcosa è la *ratio cognoscendi* di quel qualcosa, quanto alla sua *ratio essendi* si esige sempre una indagine ulteriore, cioè di tipo appunto strutturale.

4. Per approssimarci ancora un poco al nostro tema, dobbiamo ricordare che la vita di un essere umano è essenzialmente una declinazione del suo rapportarsi intenzionale al mondo. Un essere umano è *tutto* relazione al mondo, perché è *tutto* intenzionalità, cioè logos. Intendo qui per logos quello stesso che una volta si intendeva per 'anima'. E certo, l'anima umana non è logos *in senso stretto*, cioè nel senso secondo cui noi usiamo distinguere il logos dai sensi, ma logos *in senso lato*, quel logos che aveva in vista Boezio, quando definiva la persona umana come *individua substantia rationalis naturae*. Dove la 'natura rationalis' come differenza specifica funge da 'forma ultima' della 'substantia individua'. Essa infatti vien detta 'per essenza' razionale, ossia è razionale in totalità. La 'razionalità' (il logos) penetra tutto, si vuol dire, anche il corpo di un essere umano, e ne dà la 'qualità' ontologica ultima¹⁰.

5. La forma razionale che specifica la natura di un essere umano è la forma di un corpo organico che ha la vita in potenza (Aristotele). Ora, se il corpo è quello di un maschio o è quello di una femmina, la forma razionale ne è inevitabilmente determinata, perché essa informa quel determinato corpo, e non un altro. Il gestire o camminare di una femmina non è il gestire e il camminare di un maschio, come tutti sanno¹¹. Ma questo si può dire di tutti gli altri

¹⁰ Rimando, su questo tema, a quanto ho scritto nel saggio *Il corpo della mente*, che sta in «Hermeneutica», 2007, pp. 45-51.

¹¹ Per la descrizione del corpo femminile da parte di un antropologo, si legga il saggio

aspetti di una persona umana: la tonalità emotiva, la qualità relazionale, l'impiego delle doti intellettuali, la cura del corpo ecc.¹².

6. Una via degna di speciale attenzione per illuminare il differire sessuale rispetto alle linee generali di una antropologia trascendentale (è il nostro tema) a me pare quella che scruta maschio e femmina a partire dal desiderio che essi sono. Il desiderio umano, infatti, ha questo di proprio, rispetto alla mente, che in nessun caso si riferisce a un 'oggetto' che in qualche modo lo nutra, senza 'passare' per il corpo. Il desiderio è sempre legato al corpo, perché è rivolto a un qualche convenire pratico, cioè *reale*, con il mondo. Ora, questo non può accadere in un essere umano senza il corpo. Ma il corpo è proprio quello che sta in rapporto al mondo come maschio e femmina. Dobbiamo, dunque, lasciarci un po' guidare dalla simbolica del corpo, femminile e maschile, *come corpo desiderante*, per ricavare qualche indicazione – si spera persuasiva – sul differire.

7. Desiderare di generare un figlio è il primo e il più grande desiderio umano quanto al differire. Maschio e femmina sono orientati all'accoppiamento e l'accoppiamento è orientato al generare¹³. Ma il generare nel proprio grembo è il primo, il più profon-

di D. Morris, *L'animale donna*, tr. it. di C. Scerbanenco, Mondadori, Milano 2005.

¹² Segnalo in proposito una breve annotazione aristotelica, che si trova in *Met. X*, 1058a, 28 ss., dove si riconduce il differire del maschio e della femmina al differire della 'materia' o del 'corpo'. La 'forma' è invece la stessa, e anche la 'sostanza'. In termini aristotelici, questo importa l'inesenzialità del differire e, nel contempo, la 'complementarità' del differire, giacché i contrari si implicano a vicenda (la loro 'scienza' è unica, dice spesso Aristotele). Attraverso il suo linguaggio tecnico, Aristotele viene dunque a confermare la nozione moderna di 'parità' (nonostante le sue idee maschiliste, altrove presenti) e a suggerire la massima distanza dei corpi, giacché i contrari sono per lui gli estremi di uno stesso genere. E se i corpi sono un luogo simbolico della persona tutta, la notazione aristotelica viene a render conto della evidente difficoltà di relazione tra maschio e femmina nelle loro rispettive simboliche: sono, appunto, opposte in partenza. Allora, se maschio e femmina sono, sì, complementari, ma come lo sono due opposti estremi, essi possono convenire solo 'mescolandosi' (come il caldo e il freddo danno, mescolandosi, il tiepido). E in effetti, il destino della coppia umana, quando è una coppia 'riuscita', è proprio il 'mescolamento'. Il maschio apprende dalla donna a coltivare il proprio lato femminile e la donna fa lo stesso, a parti rovesciate.

¹³ Non dimentico certo che oggi l'accoppiamento è di fatto separabile (e separato) dal generare. Ma questo intervento di libertà non dice nulla contro il senso d'orientazione dei corpi del maschio e della femmina. Solo ne modifica i ritmi.

do e il più evidente differire della femmina dal maschio. Pare che la gestazione, ancor più che il parto, sia ciò che afferra dal profondo una donna¹⁴. E la gestazione reca in sé già una *relazione ad altri* che il maschio non potrà mai sperimentare, perché è una relazione *immediatamente corporea*, e non solo spirituale. Nella gestazione il corpo della donna *continua* nel corpo del nascituro, mentre in tutte le altre relazioni il contatto è *discreto*. Ciò produce, così pare, una sorta di *imprinting*, dove una volta per tutte il figlio è *un sé fuori di sé come avvertimento corporeo*, e non soltanto come relazione spirituale. L'allattamento del bambino appena nato prolunga e rafforza nel contempo questa originaria ed esclusiva (rispetto al maschio) modalità relazionale. Una madre è dunque 'legata' al proprio figlio non solo dagli affetti, ma anche dall'*imprinting* corporeo¹⁵. E questo sembra spiegare a sufficienza l'inclinazione di certe madri a una qualche deriva simbiotica nei rapporti con i propri figli. La soluzione di continuità tra genitore e figlio, che nel maschio è 'naturale', perché per il maschio il figlio è sempre un che di 'esterno' quanto al corpo, in una donna è 'innaturale', appunto perché in lei il figlio è stato, e resta, 'interno'.

8. Interno è anche in una donna l'apparato genitale, come tutti sappiamo, mentre nel maschio è esterno. Questa conformazione del corpo corrisponde, s'intende, alla precedente. Ovviamente, essa dal punto di vista genetico vien prima, ma ciò che viene geneticamente prima non sempre è prima quanto alla totalità della cosa. Ora, è fin troppo evidente che l'apparato genitale della donna è rivolto alla generazione nel grembo. La donna accoglie il seme del maschio che ne feconda l'ovulo, ma questo accogliere è un altro *imprinting* che la destina. Il corpo della donna non accoglie il seme dell'uomo, se non come (implicita) disposizione ori-

¹⁴ Cfr. Touraine, *Il mondo è delle donne*, p. 53. La ricerca sociologica conferma quanto tutte le donne sanno e dicono e quanto scriveva Nietzsche nel cap. «Delle femmine vecchie e giovani» dei Discorsi di Zarathustra, contenuti nella prima parte di *Così parlò Zarathustra* (tr. it. M. Montinari, Adelphi, Milano 1973, p. 76): «Tutto nella donna è un enigma, e tutto nella donna ha una soluzione: questa si chiama gravidanza».

¹⁵ Rimando a due libri italiani recenti sulla maternità, scritti da due donne, che mi sono molto piaciuti: M. Moneti Codignola, *L'enigma della maternità. Etica e ontologia della riproduzione*, Carocci, Roma 2008; C. Canullo, *Essere madre. La vita sorpresa*, Cittadella, Assisi 2009. Il secondo narra in prima persona una profonda esperienza di maternità. Il primo, invece, è un robusto ed equilibrato contributo sul senso della maternità in generale.

ginaria ad accogliere il bambino che in lei crescerà, quale che sia poi la sua decisione libera sulla cosa. Si può rimandare la decisione in molti modi e la si può anche rifiutare, ma resta il fatto che rispetto a quella sequenza si debba inevitabilmente prendere posizione. Ora, tutto questo simbolicamente dispone una donna nei confronti dell'intero mondo dell'esperienza, perché la maniera in cui noi viviamo le relazioni intersoggettive è apriorica rispetto alla maniera in cui noi viviamo il rapporto con il mondo-oggetto esterno¹⁶.

9. Già da queste notazioni si può intravedere una doppia *disposizione* del femminile, che differisce in modo speculare dalla corrispondente *disposizione* del maschile. Abbiamo detto: la donna è continua nel corpo quanto alla relazione intersoggettiva, ed è, questa situazione di continuità, pure interna al proprio corpo. Interiorità e continuità corporee poi simbolicamente lievitano in interiorità e continuità spirituali, dando alla femminilità di una donna quella 'curvatura' che facilmente si avverte: inclinazione al 'ritrarsi', anzi che all'avanzare; coltivazione del mondo interno, cioè poi del mondo emotivo, con una insistenza e una raffinatezza che al maschio è poco usuale. Il maschio è, al contrario, come già si accennava, piuttosto incline all'esteriorità discreta e alla semplificazione emotiva.

10. Dunque, il corpo 'continuo' e 'interno' della femmina sta di contro al corpo 'discreto' ed 'esterno' del maschio. Intanto, il corpo del maschio è 'discreto' nel senso che esso è vissuto come presa sul mondo e quindi con una inflessione tendenzialmente strumentale. L'equipaggiamento muscolare del maschio spinge in questa direzione e dà la sensazione interna di 'manovra macchinale'. Si potrebbe dire, volendo essere *tranchant*: il maschio *ha* un corpo, mentre la femmina *è* un corpo. S'intende: a modo di 'sentimento fondamentale' o di 'propensione' di vissuto. Non si è dinanzi a una connotazione ontologica, cioè, ma a una disposizione-inclinazione simbolica. Ci sono momenti, infatti, in cui il maschio

¹⁶ Della ragione di questo ho scritto altra volta e a quei luoghi mi permetto, per comodità, di rimandare. Si veda ad esempio il saggio *Sul trascendentale come intersoggettività originaria*, in A. Rigobello (a cura di), *Le avventure del trascendentale*, Rosenberg & Selier, Torino 2001, pp. 11-34.

si sente corpo (per esempio, nella malattia o nei rapporti d'amore) e ci sono momenti in cui una donna si sente macchina da lavoro e basta (quando deve sfangare nella quotidianità, dietro a mille incombenze tra lavoro e famiglia). Ma è pur vero che il corpo della donna è oggetto di cura (un 'termine' dell'intenzionalità), non solo perché è destinato a essere guardato dal maschio, ma anche perché è quantomeno 'perturbato' dai cicli mestruali, dalla gestazione, dal parto e dall'allattamento; il corpo del maschio sta, invece e per lo più, come 'medio' intenzionale per la presa del mondo-oggetto e nella sua funzione tende a sparire, almeno quando è in buona salute. È soprattutto un *quo*, non un *quod*.

11. È questo doppio registro del sentimento corporeo a propiziare poi una inclinazione del maschio per l'attività teorico-strumentale e una inclinazione della femmina per l'attività pratico-relazionale. Tutto funziona come se teoria e pratica, che sono le due forme fondamentali secondo cui un essere umano sta al mondo, venissero a occupare diversamente la continuità/interiorità della donna e la discrezione/esteriorità del maschio. Nel primo caso, l'intenzionalità, che il logos è per essenza, visita (sosta), vivendo, sentendo e contemplando la ricchezza relazionale e la prende in carico, ossia la cura (praticamente); nel secondo caso, scruta e vede e valuta la ricchezza esperienziale e la orienta strategicamente in un disegno produttore, mediante l'azione, di un'opera esistente 'oggettivamente', ossia come una cosa che sta per sé (un manufatto, una operazione politica, un'opera d'arte ecc.).

12. La continuità è una delle forme simboliche della vita, mentre la discrezione è una delle forme simboliche della morte. Per lo più vive infatti il molteplice vitale continuo, muore per lo più il molteplice vitale, se diviso. Nel molteplice continuo la molteplicità è in potenza come divisa, nel molteplice diviso essa è in atto e come tale separa ciò che dovrebbe essere unito. È il negativo della privazione, cioè dell'impossibilità determinata. Una donna perciò sembra, come tale, orientata alla vita e in lotta contro la morte; più del maschio. Ma non ogni separazione è per la morte. È per la morte la separazione di ciò che per sé dovrebbe essere unito. Ma poi ci sono anche le unioni di ciò che per sé dovrebbe essere separato. La realtà è infatti costituita da molteplici enti, che sono autonomi nel loro essere. Questi esseri, una volta si chiamavano 'sostanze',

perché possedevano in sé e non in altro il fondamento permanente del variare loro nell'esperienza. Sostanza è, per esempio, una persona umana: un maschio come una femmina. Ebbene, ogni persona umana può unirsi nella relazione a un'altra persona umana, come accade nelle varie forme d'amicizia o nei rapporti di coppia, ma non può identificarsi con un'altra persona. Deve, tra le due persone, restare una qualche separazione, che ne fa quindi la loro autonomia. La discrezione del maschile lavora *qui*, preferibilmente, a protezione cioè di questa autonomia: difende la vita dal soffocamento delle relazioni simbiotiche in cui una donna può precipitare, a furia di inseguire la continuità della vita. La relazione simbiotica è, infatti, quella in cui si vuole continuità, dove è invece necessaria la separazione. La simbiosi, in altri termini, è una cattiva continuità. Ma c'è anche una cattiva separazione: quella che viene violentemente introdotta, là dove dovrebbe abitare la continuità della vita. Questa sembra, piuttosto, la deriva del maschile, che può facilmente prendere le forme dell'indifferenza e dell'abbandono relazionale tipico di tanti padri¹⁷. Due patologie, dunque, che femmina e maschio si spartiscono equamente e che dovrebbero, manco a dirlo, essere evitate con cura.

13. Dopo qualche esplorazione della coppia continuo-discreto, andiamo all'esplorazione della coppia esteriore/interiore. Qui maschio e femmina, pare a me, non solo hanno in tendenza due pratiche diverse, ma anche due diverse 'teorie'. L'interiorità femminile ama intercettare il mondo emotivo e le volute relazionali, come si notava. Questo favorisce una certa inclinazione all'etica, cioè all'impiego della riflessione per venire in chiaro intorno alla bontà delle relazioni. Affetti e legami diventano le preoccupazioni dominanti, mentre l'azione volta all'esterno si contrae di preferenza quasi nell'intimità della cerchia familiare o amicale. La competizione viene in qualche modo dalla femmina rifuggita, se volta al puro 'rendimento' sociale; per non dire che la conflittualità sulle cose 'mondane', passione del maschio, suscita un interesse modesto rispetto alla conflittualità legata ai rapporti familiari e personali. Insomma, è come se la formalità dell'interiore ten-

¹⁷ Sulla paternità è appena uscito un corposo volume di M. Quilici, che si occupa dell'argomento da parecchi anni. Il titolo è *Storia della paternità. Dal pater familias al mammo* (Fazi Ed., Roma 2010).

desse in una donna a colorare il mondo: 'interiore' come ciò che è narrazione di storie o di movimenti dell'anima.

14. La vita è grembo, come l'abitare e il nutrire. E il grembo è il contenitore reale e simbolico della *singularità personale* (della madre – genitivo soggettivo – e del figlio – genitivo oggettivo). Così una donna spesso rivendica per prima cosa la *singularità del proprio essere donna* e della propria storia determinata: cosa su cui il maschio altrettanto spesso preferirebbe sorvolare. Egli sembra inclinare, piuttosto, all'astrazione che è propria dell'universale, sino a sparirvi. Ama il grembo e il parto della mente, cioè. Perché? Perché all'esterno, comunque, si dirige il maschio, e la sua distanza emotiva dall'oggetto non ne propizia soltanto una originaria disposizione alla manipolazione, come si è già detto, ma anche una propensione alla rappresentazione e alla astrazione. Solo ciò che è recato innanzi come un oggetto rispetto a un soggetto, ossia solo ciò che, appunto, è reso esterno e come messo a distanza, può essere indagato freddamente e tradotto in una progettualità trasformatrice. Se l'interno sfugge alle facili classificazioni, perché troppo legato alle qualità emotive, l'esterno è quasi sempre quantitativamente afferrabile. Scienza e tecnica diventano allora strumenti perfetti per far circolare teoria e pratica come forme 'mondane'. Il maschio vi si installa a proprio agio. A modesta riprova: nelle facoltà di ingegneria ci sono molti maschi (ma da qualche tempo i controesempi, per la verità, non mancano).

15. Prendiamo ora la cosa da un altro lato: dal lato del rapporto teoria-pratica. Si vedrà, spero, anche da questa prospettiva come il maschio e la femmina, sedotti da una diversa forma del lavoro del desiderio, si dispongano di nuovo secondo una certa naturale (spontanea) complementarità.

16. Intanto, ci si liberi da un antico pregiudizio greco, quando recita a favore della teoria in modo astrattamente unilaterale. La teoria (il 'vedere come le cose stanno') ha certamente un primato nella relazione al mondo, perché noi sempre e inevitabilmente desideriamo ciò che abbiamo *in vista*. Ma l'avere in vista non è lo stesso che l'avere, ossia non è lo stesso che il possesso di qualcosa. Qualcosa si possiede, quando con esso conveniamo nella realtà e ce ne nutriamo come esseri desideranti. Cioè quando deside-

rio e oggetto desiderato si rapportano intimamente (quasi) come si rapportano forma e contenuto. Non, cioè, come due cose, ma (quasi) come due principi. Quando questo accade, la presa intenzionale non è soltanto un vedere la cosa, ma è anche un quietarsi del desiderio, il quale con il proprio oggetto istituisce un circolo virtuoso. Infatti, tutte le nostre potenze o facoltà sono allora attive, sia quelle spirituali sia quelle sensibili, e da questa attività esse traggono profondo piacere. Ora, il primato dell'avere in vista, che sta come tale, quando la cosa non è posseduta, si discioglie e scompare nel primato dell'intera relazione intenzionale, se la cosa è presente. Ma la cosa è resa presente, a volte, per via del fatto che il desiderio corre avanti, persino allo sbaraglio, quasi a voler anticipare in qualche modo a se medesimo il possesso del desiderato. Da questo lato, viene perciò innanzi *anche un primato della pratica sulla teoria*. Non quanto all'avere in vista, ripeto, ma quanto al possedere. A volte noi possediamo la cosa del desiderio nel chiaroscuro e persino in una certa fitta oscurità; eppure, sappiamo d'essere presso l'oggetto desiderato e gioiamo nel sostare in esso. Vederlo vogliamo, ma siamo disposti a dimorare nell'attesa di vedere, se esso intanto è per noi e in noi, come che sia il chiarore nel rapporto.

17. Dunque, maschile e femminile desiderano ancora una volta in maniera piuttosto differente, cioè si installano nell'intenzionalità del logos, inclinando rispettivamente secondo 'l'avere in vista' o il 'possedere'. Ma possedere è per un essere umano anzitutto 'sentire'. Perciò, la femmina vuole anzitutto 'sentire'¹⁸. Ma 'sentire' non si può senza un impiego della corporeità che cominci in qualche modo dal tatto, e che dica continuità con il desiderato, mentre vedere si può a distanza. Il desiderato posto a distanza, se perde l'immediatezza del contatto, mostra però meglio la forma. Come spettacolo della nuda singolarità, si rischia la partita quanto al capire, ma come percezione dell'universale nel particolare la partita si guadagna. A distanza, un che di singolare può essere, infatti, facilmente accostato ad altri singolari, perché la vista ha questo di proprio rispetto al tatto, che è il massimo organo del molte-

¹⁸ La cifra del 'trascendentale sensibile' ha perciò appassionato più di una studiosa di pensiero della differenza. Lo richiama Laura Boella nel seminario da lei introdotto e di cui si trova una trascrizione nella seconda parte di questo volume.

plíce percepito. E ciò aiuta grandemente il capire. Il tatto, invece, istituisce un rapporto sensibile che inchioda alla singolarità empirica. Capire si può sempre, ma capire partendo da una cosa sola, è molto più difficile.

18. Anche per questa via, dunque, non poche movenze del maschile e del femminile trovano plausibile collocazione differenziale. L'amore del femminile per la cura, che trova luogo d'elezione nella cura, da parte della madre, del bambino o della bambina, è una individuazione potente dell'«esser da presso» alla singolarità personale (che poi si estende alla singolarità della casa, del fiore o del gatto) nella maniera del contatto e, dunque, del «possesso» che nutre e quietava il desiderio. La cura poi è essenzialmente protezione dal negativo e fioritura del positivo d'ogni cosa e, in quanto tale, scandisce l'attitudine, già intercettata, dell'accogliere. Ma niente può essere accolto, se non ci si ritrae per «fargli posto». Ritirarsi, che sulle prime somiglia al rinunciare, è invece la condizione trascendentale, per un essere finito, d'avere a che fare con la realtà, giacché il finito può avere incremento solo da qualcosa che viene a sé come alcunché di dato. L'intenzionalità non produce nulla di reale, infatti; al reale dice, in sé e per sé, solo relazione.

19. L'intenzionalità, che il logo è per essenza, è rigorosamente (ontologicamente) ricettiva anche nel maschio. Bisogna ribadirlo. Essa sta infatti dalla parte dell'antropologia trascendentale, là dove, cioè, maschio e femmina sono lo stesso. Ma accade che il logo *faccia* l'universale, proprio mentre accoglie ciò che è. Questo corrisponde, per un lato, al potenziamento dell'«avere in vista», che seduce molto il maschio; per altro lato, esalta pure la pulsione al controllo del mondo, necessaria, se il mondo si vuol cambiare (cosa che è sempre la passione del maschio). Si controlla, infatti, quanto si può circoscrivere e ordinare; e niente come l'occhio è a questo abilitato (si dice di un padrone duro, che esercita sui suoi dipendenti un controllo «occhiuto»). Si sa poi che l'esercizio del controllo diventa facilmente esercizio del dominio. E il dominio più sicuro è il dominio che la causa ha o crede di avere sull'effetto proprio. Il logos, come quello che *fa* l'universale, sperimenta nelle sue profondità questa forma di dominio, fino al punto da scambiare il dominio sull'universale (che è un fragilissimo ente di ragione) con il dominio sulle cose, di cui l'universale si predi-

ca. *Scientia inflat*, diceva Paolo di Tarso, e lo sanno bene gli addetti ai lavori, cioè gli intellettuali. Ora, poiché il maschio inclina alla 'scienza' (al sapere astratto), se così possiamo dire, che è un qualche opposto della cura, quando è dominio (anche se questo è più o meno delegato alla tecnica), egli sperimenta l'illimitato, mentre la cura, lottando con il male e con la fragilità della vita, conduce la femmina a sperimentare il limite. E se dal limite la femmina può venire schiacciata (ci sono più femmine depresse che maschi), dall'illimitato i maschi possono venire travolti. L'arroganza (la posa del 'macho') è infatti malattia più maschile che femminile.

20. Il maschio dice «io voglio»; la femmina dice «egli vuole». È una nota sentenza di Nietzsche¹⁹, che, sulle prime, sembra la quintessenza del maschilismo. Eppure, anch'essa *paradossalmente* ci può aiutare, se intesa in certo modo, a mettere a fuoco ancora una volta la coppia interiore/esteriore nelle relazioni del differire. Allude infatti chiaramente al fatto che è il maschio a venire innanzi un po' come a far da scudo alla sua femmina, rispetto all'insidia che può venire dall'esterno. Non che la donna non 'voglia' anche lei, ma è vero, a me pare, che una donna si compiace di *volare attraverso lui*, il suo uomo. Nietzsche ha ragione. Forse perché così lei si sente meno esposta al pericolo e, nel contempo, si avverte spalleggiata dalla forza di lui nel contenzioso sociale. Certo, se la coppia è in situazione di conflitto, tutto questo prende facilmente la forma distorta del rapporto sadomasochistico. Ma, *se la coppia funziona secondo reciprocità riconoscente*, il gioco delle parti assume un altro aspetto e manda all'esterno un messaggio radicalmente diverso. Lei sa bene che lui vuole proprio quello che lei vuole, e delega volentieri l'esecuzione esterna del proprio volere, perché intuisce che il suo uomo è spesso il messaggero più efficace in faccia al mondo. Lui sa bene che l'affidamento di lei non è dettato per nulla da sottomissione, ma da gioia per la protezione avuta in dono, protezione che è per lei fonte di rassicurazione quanto alla vita. Del resto, c'è da scommettere che qualsiasi donna vorrebbe questo dal proprio uomo (anche quando a parole dice l'opposto): una forza tranquilla, e anche tenera, sempre

¹⁹ Il rimando è ancora al capitolo «Delle femmine vecchie e giovani» di *Così parlò Zarathustra* (cfr. p. 77). Il testo di Nietzsche suona propriamente così: «La felicità dell'uomo dice: io voglio. La felicità della donna dice: egli vuole».

pronta a spendersi per lei. Non è infatti l'uso della forza che offende un essere umano, ma solo l'uso della forza contro di lui. Se l'uso della forza è per lui, appare sempre come un uso legittimo, e persino doveroso.

21. Dalla parte del maschio. Alla propria donna un uomo chiede – *sempre se la coppia umana funziona secondo reciprocità riconoscente* – una diversa protezione; diversa, perché egli deve fronteggiare inevitabilmente anche l'interno e non solo l'esterno. E a fronteggiare l'interno la femmina riesce meglio²⁰: conosce palmo a palmo il territorio e quindi può risparmiare facilmente al suo uomo i pericoli che lo attraversano. Si tratta, in fin dei conti, di richiamarlo soprattutto agli affetti e ai legami, quelli che la competizione sociale maschile rischia di azzerare. La femmina, qui, può istruire quanto basta, nel calore dell'intimità, un allievo distratto; ma, prima ancora, può rifornire emotivamente e ricondurre alla singolarità personale uno stile di vita inquinato dal neutro dei legami senza affetti e dal deserto della competizione fine a se stessa. La cura per i particolari, la sensibilità per le storie personali, la tenerezza per i piccoli, la dedizione al gioco emotivo sono appannaggio non certo esclusivo, ma certamente privilegiato della sensibilità della femmina. Difficile negarlo. E il maschio a lei delega volentieri tutto questo, anche perché malamente riuscirebbe a coltivarlo da solo. Allora, la geniale battuta di Nietzsche: «un uomo dice: io voglio», «una donna dice: egli vuole» può anche venire solo a dire che un uomo si compiace di volere in prima persona quello che la donna in realtà vuole (ossia: «io voglio» il volere della mia donna) e una donna si compiace di volere quello che il suo uomo in prima persona vuole (ossia: io voglio che «egli voglia», perché il suo volere è anche il mio volere – in lui). Solo in apparenza il chiasma può essere considerato imperfetto. Ciò che conta è infatti la direzione intenzionale del volere. E questa è costituita essenzialmente da uno scambio tra eguali, perché il maschio e la femmina si studiano di compiere l'uno il volere dell'altro. La differen-

²⁰ Nel mito adamitico, Eva cede alle insidie di un che di 'esterno' (il Mentitore), Adamo si arrende invece alle insidie di un che di 'interno' (la richiesta della sua donna). È solo una suggestione, s'intende, questo interpretare, ma una suggestione verosimile, come indicazione del 'tallone d'Achille' di una donna (il rapporto con il mondo esterno), tanto diverso da quello di un uomo (il rapporto con il mondo interno).

za dell'io voglio' e dell'egli vuole' è perciò come liquefatta dal chiasma formale della reciprocità.

22. In breve, volersi bene in reciprocità è lo stesso che consegnare in reciprocità il proprio volere. Non come un duro dovere superegoico, ma come un puro piacere dell'anima. Una gioia profonda. Quando si vuol bene, infatti, ci si industria in tutti i modi di compiere la volontà della persona amata. E in questo compimento il desiderio si quietava massimamente, perché il possesso più sicuro e tranquillo della persona amata sta nel riposare sulla sua volontà come la propria. Della persona amata tutto è amato, ma, se è amato con ordine, allora è amato soprattutto ciò che è massimamente suo. Ora, ciò che è massimamente proprio di un essere umano è il proprio volere come principio della propria libertà. Nient'altro, infatti, è in nostro potere come il nostro libero volere; neppure l'intelletto è così 'nostro'. Assecondare il volere della persona amata è perciò lo stesso che raggiungerla nel luogo simbolico più personale e segreto. Quando due esseri umani in generale si dedicano a questo in reciprocità, raggiungono l'intimità più profonda che si può in vita sperimentare. E in questo lungo e difficile cammino di amicizia il differire sessuale, simmetrico o asimmetrico che sia, è una condizione formidabile di propiziazione. In sé e per sé. Unisce infatti in tendenza i corpi per unire le persone, giacché rappresenta il massimo grado di attrazione in natura. Il 'dispositivo' corporeo sessuato ubbidisce fin nei particolari più piccoli a questa mira. Ma bisogna subito rammentare che esso resta, nonostante tutto, oggetto del libero volere, il quale può agirlo e può non agirlo per particolari motivi, anche più alti che il rapporto di coppia²¹. E, purtroppo, può pure mutarlo di segno, e fare di ciò che di più tenero e forte esiste al mondo, un micidiale arsenale di guerra: del maschio contro la femmina e della femmina contro il maschio. *Corruptio optimi, pessima.*

23. Della maniera distorta con cui maschio e femmina tutti i giorni conducono le loro relazioni, di coppia e non, qui non intendo

²¹ Francesco e Chiara di Assisi; Francesco di Sales e Giovanna di Chantal, Luisa (Ludovica) de Marillac e Vincenzo de Paul, Raissa e Jacques Maritain ecc. sono esempi (naturalmente, diversi) di amicizia spirituale profonda, che fiorisce al di là e al di sopra dell'intimità sessuale. Che resta comunque, di suo, una straordinaria fonte di unione dell'anima.

trattare. La cosa ci porterebbe lontano. E poi, sono cose sotto gli occhi di tutti. Avevo anche anticipato che non volevo affrontare torti e ragioni del riscatto delle donne dalla tradizione patriarcale. Lo fanno già le donne in modo egregio. Basterebbe ascoltarle, da parte dei maschi, con un po' più di attenzione (anche quando esagerano). Vorrei piuttosto spendere un ultimo gruppo di considerazioni, dopo aver toccato alcuni aspetti del differire sessuale del maschio e della femmina umani, sul rapporto tra il differire e ciò che a esso è sotteso e che ci consente di dire con verità che tanto il maschio quanto la femmina sono *anzitutto* persone umane. Sono *acomunate* da questo. Dimenticarlo, inseguendo differenze più o meno assolute e più o meno invalicabili, come fa (o faceva) certo femminismo di maniera, quasi sempre finisce per mutare rapidamente il differire nell'inferire dell'uno sull'altra (e viceversa): saltano allora i buoni legami e impazziscono gli affetti. E aggiungo: anche l'insistere troppo sul proprio del maschio e della femmina (che pure è tanto) non mi par cosa saggia, specialmente oggi, perché si lavora facilmente per offrire ragioni aggiuntive alla *difficoltà* reale di intendersi tra i sessi e si induce involontariamente a ratificare l'*impossibilità* di intendersi. Ho il sospetto che tanta disperata conclusione sia la fonte di altrettante disperate rinunce ad accettare la fatica del differire e di tanti illusori rifugi in una omosessualità più o meno latente, più o meno agita, più o meno celebrata. Quando si è troppo feriti nella lotta, ci si ritrae, solo che si possa. Si sa che il fenomeno, specie nelle società più avanzate, dilaga tra le giovani generazioni. Si sa pure che le nuove generazioni sono impegnate in una dinamica del differire più ricca, ma più fragile di quella di una volta, quando i ruoli tracciati dal patriarcato erano costrittivi. Se una volta uno solo era realmente libero, il maschio, ora due sono realmente liberi, il maschio e la femmina. Ebbene, il gioco di due libertà è certamente il gioco più alto e più bello che gli esseri umani possono giocare. Ma è anche il gioco più rischioso. Basta un niente per mandarlo in aria. Il fatto è che due libere persone possono essere legate l'una all'altra, solo se sono l'una per l'altra oggetti di desiderio, in reciprocità. Ma oggetti di desiderio si è, se si sta come un (il) bene per altri. E si sta come un (il) bene per altri, se ci si *dispone come per altri*, nel senso di consegnarci ad altri. Tutti vorremmo che questo a noi accadesse come un dono della vita, ma tutti vorremmo anche evitare di far questo per primi. Ne abbiamo, infatti, molta paura. Pau-

ra del fatto che consegnarci ad altri sia perdersi per sempre, senza alcuna possibilità, cioè, di ritornare presso di sé.

24. È questa, in fondo, la paura essenziale che inquina spesso il gioco di due libertà personali, fino a condurlo alla reciproca inimicizia, cioè alla distruzione del legame. Allora grandeggia la convinzione che intendersi è impossibile e che solo il conflitto resta a modo di destino inevitabile. Allora si decide l'abbandono di *quella* singolare partita, quando non *della* partita generale della differenza. La rabbia di molte donne diventa allora la rabbia di molti uomini, come la rabbia di molti uomini diventa la rabbia di molte donne. Ciò che ci accomuna sparisce dall'orizzonte della comprensione e viene innanzi solo ciò che ci divide. Una differenza di sesso diventa una opposizione frontale. Le donne allora vogliono accanto solo donne e gli uomini solo uomini. Le une e gli altri perdono così le ricchezze che la differenza porta sempre con sé. Eppure, se ne potrebbe gioire, solo ad averne pazienza. Lo sanno i maschi e le femmine che hanno imparato ad amarsi.

25. Maschio e femmina sono prima di tutto esseri umani, ossia *persone*. Lo si è appena detto, e si è persino imbarazzati a ripetere una ovvietà siffatta. Ne viene, allora, che le loro dinamiche *di fondo* sono tutte quelle ascrivibili al loro essere persone. Le altre dinamiche, quelle differenziali, pure rilevanti, sono sostanziosi complementi, ma devono inevitabilmente lavorare su quel fondo. Ed è per questo che l'essere maschio o l'esser femmina non dovrebbe essere il fine *strategico* della nostra vita. La parte differenziale, che è pure una nostra datità permanente, dovrebbe piuttosto esser coltivata come (inevitabile) curvatura della pratica di ciò che ci accomuna. La quale dovrebbe restare sempre la realtà *prima*.

26. Laura Boella, qualche anno fa (1999)²², invitò le sue amiche femministe a 'parlare d'altro', ossia a non continuare a 'parlarsi addosso'. Tempestivo intervento, il suo, anche se la presa di posizione suscitò in alcune del comprensibile disappunto: si sentirono, infatti, come 'spiazzate'. Ma giustamente lei sosteneva che il vero accedere del femminile al mondo si realizza proprio quan-

²² La cosa viene rievocata nel seminario da lei tenuto a Venezia: si veda, in questo volume, p. 307.

do una donna intenziona il mondo, e non quando prende a tema solo l'esperienza femminile. Quando intenziona il mondo, naturalmente e inevitabilmente, *al femminile*, se è vero che è una donna. Certo, nessuno nega la legittimità di intenzionare il mondo *del* femminile, specie dopo la lunga notte patriarcale, ma sarebbe ora – diceva Laura Boella – di cambiare obbiettivo. Ora, 'parlare d'altro' (per tener buona la formula efficace) è, in realtà, lo stesso che parlare di ciò che ci accomuna, maschi e femmine. Noi infatti, come esseri umani (come persone), siamo accomunati, anzi tutto e soprattutto, da ciò su cui il riferimento intenzionale termina come nell'oggetto che gli è proprio: siamo accomunati, cioè, dalla relazione a tutto ciò che è. Questo riferimento trascendentale (al 'ciò che è', alla 'cosa', alla 'realtà', all' 'ente' e simili) è in effetti il *primo* e il più elementare unificatore; cui corrisponde il logos, esso pure comune, che *dice* di questo primo unificatore in molti modi. Questi molti modi sono comunicabili, e sono di fatto comunicati tra noi, in grandissima parte, senza che l'esser maschio e l'esser femmina lo impediscano (al solito, lo fanno in modo particolarmente semplice tutti quelli che si amano). Lo stesso è infatti per tutti ciò che si dà secondo che si dà (l'esperienza originaria nei suoi attributi trascendentali), e lo stesso è ciò a cui si dà quel che si dà (l'apparire trascendentale che ognuno di noi è come soggettività razionale finita).

27. Questo, che sulle prime sembra un reticolo troppo largo per dire dell'umano che ci accomuna, può esser subito complessificato, solo se si riflette sul fatto che nessuna esperienza del mondo è a noi possibile senza il corpo. E se il corpo di un essere umano è, in generale, di maschio o di femmina, nondimeno è anzitutto corpo umano, cioè principio essenziale – in sinolo con il logos – della nostra vita. Il sentire, che è proprio del corpo, è anzitutto e soprattutto un *comune* sentire: dolce e amaro, caldo e freddo, odori buoni e cattivi, musiche, silenzi e rumori, forme e colori ecc., non sono forse il patrimonio comune che riempie la nostra quotidianità? E il linguaggio, non è forse anch'esso un patrimonio comune? E la scrittura, non è forse anch'essa una pratica comune? E via enumerando.

E ancora. Se è vero che siamo tutti esseri umani in egual modo, è anche vero che viviamo tutti come persone *originariamente relate*.

Un essere umano completamente autonomo e autoconsistente, come una certa tradizione individualistica (liberale) lo ha tramandato nella tarda modernità, è una favola per bambini. Agiamo piuttosto, sin dalla nascita, come ‘animali politici’ (Aristotele), ossia possiamo vivere la nostra vita di singoli, solo se siamo in una comunità *universalmente aperta* (la *polis* greca era embrionalmente concepita come questa realtà). Del resto, nessuno è venuto alla vita da solo e nessuno vorrebbe morire da solo. Meno che mai potrebbe vivere da solo. Anche il mitico Robinson Crusoe aveva un Venerdì con cui trafficare. Ma la riprova prima di una umanità originariamente relata è proprio la coppia umana nel suo sessuale differire: il rapporto sessuale tra il maschio e la femmina sta, come tutti sappiamo bene, all’origine della vita, checché ne sia delle fantasiose elucubrazioni del post-umano. Negare la forza di questa relazione originaria è, dunque, praticamente impossibile. Ma, appunto, questo si viene a fare, se si nega ciò che accomuna il maschio e la femmina. Senza qualcosa che li accomuni, i due non sono differenti, sono semplicemente diversi l’uno dall’altro, come una pietra è diversa da un alito di vento.

28. Né siamo solo accomunati dal logos e dal corpo, né siamo solo accomunati dalla reciprocità relazionale; lo siamo anche da ciò che il logos e il corpo hanno in sé e per sé e che, quindi, rappresentano in ognuno di noi. Anzitutto, i primi principi, cioè quelle originarie *disposizioni* (abiti) d’ogni essere umano a intendere secondo verità (primi principi della ragione speculativa) e ad agire secondo il bene (primi principi della ragion pratica). Qui, e in quel che ne segue immediatamente o secondo una qualche necessità di legame, maschio e femmina sono lo stesso. Ogni maschio e ogni femmina umani cercano, cioè, di pensare e dire evitando di contraddirsi; ogni maschio e ogni femmina umani cercano di agire avendo di mira il bene (o quel che tale appare). Tutti inseguiamo il piacere (ossia il bene che il corpo intercetta), tutti rifuggiamo dal dolore (il male che il corpo intercetta). Tutti amiamo la salute e tutti rifuggiamo dalla malattia, tutti vorremmo essere amati e non odiati e tutti vorremmo esser felici e non derelitti. Questa litania si potrebbe considerevolmente allungare, anche se poi ognuno di noi determina il piacere in maniera diversa da un altro o ha un concetto di felicità diverso da quello del vicino. Ma vale sempre quel che diceva Hegel ad altro propo-

sito: sì, le pere saranno anche diverse dalle mele, ma si tratta pur sempre di frutta.

29. Che i primi principi del sapere e del fare accomunino maschi e femmine (*ad evidentiam*), significa che è possibile un *sapere* comune e che è possibile una *pratica* comune. I primi principi sono infatti la maniera secondo cui un essere umano (maschio o femmina che sia) sta (è-in-posizione-rispetto) al mondo. Che lo voglia o meno. Esattamente come ognuno di noi sta al mondo con un corpo, che lo voglia o meno. Non che un essere umano non abbia la libertà di contrapporsi a ciò che è l'essenza sua, ma questa contrapposizione resta una mera intenzione. Essa stessa vive sul fondamento dell'essenza. Insomma, anche quelli (quelle) che dicono che tra maschi e femmine non v'è nulla di comune, lo dicono a partire da un che di comune e si riferiscono, nel dire, a cose comuni. Come farebbero altrimenti a farsi intendere?

30. La comunanza dei primi principi rende *possibile* un sapere comune e rende *possibile* una pratica comune, ma certo non li garantisce nella loro costruzione determinata, se non a guisa di *regola*. E si sa che le regole possono essere trasgredite. Tuttavia esse, pur nella loro indeterminatezza trascendentale, sono assolutamente preziose, perché ci consentono di distinguere, a volte facilmente, a volte molto meno, il vero dal falso sapere, la buona pratica dalla pratica cattiva. Questo vale per ogni maschio e ogni femmina umani. Ne viene che il fondamento di senso di qualcosa che si afferma, non può mai essere rimandato al dire «io sono femmina» o «io sono maschio». Quanto alla verità e al bene, questo rimando non vale niente. Anzi, ha tutta l'aria d'essere una pretesa ridicola. Conta, invece, la capacità di far vedere che il mio sapere o la mia pratica stanno dalla parte della verità e dalla parte del bene²³.

²³ Ciò non dispensa da un qualche 'tradurre'; ossia: bisogna imparare a tradurre il linguaggio del maschio e il linguaggio della femmina nel linguaggio della comune umanità, perché ci si possa intendere. Ora, è il logos comune (che informa un corpo comune), a 'tradurre' propriamente, cioè a offrire i lemmi che consentono al maschio e alla femmina di intendersi (il corpo, di suo, è muto; due occhi non sono uno sguardo). Altrimenti, chi? E il riferimento reale comune cosa può essere, in ultima istanza, se non la *frequentazione e la sequela della verità e del bene*? Altrimenti, che cosa? E in effetti, niente unisce un uomo e una donna come la passione per la verità e per il bene.

S'intende: osservando le regole epistemologiche che competono alle forme determinate di sapere.

31. Le varie forme di sapere e le varie forme di pratica, codificate lungo i secoli come tali da produrre contenuti veritativi (in vario modo) o buone pratiche (in vario modo), sono di fatto patrimonio d'ogni essere umano, maschio o femmina che sia. È cosa che verifichiamo tutti i giorni, maschi e femmine, ma a volte ce lo dimentichiamo facilmente, in nome di astratte rivendicazioni differenziali. Tutto diventa un prodotto del 'patriarcato'. Ma si può ragionevolmente mettere innanzi un'opinione siffatta? Ne dubito fortemente. Rapida esemplificazione: la teoria della relatività non è certo un sapere maschile, perché l'ha elaborata Einstein, così come la teoria delle dinamiche originarie del bambino non è certo un sapere femminile, perché l'ha messa in chiaro la Klein. Quel che si può dire con qualche verità è che c'è voluta la sensibilità di una donna per mettere gli occhi su quel tipo di oggetto di ricerca, mentre è grazie alla vocazione per l'astrazione teorica da parte di un uomo, che la relatività è stata, come modello di spiegazione scientifica, messa a disposizione di tutti. Maschi e femmine hanno poi profittato dell'una cosa e dell'altra, a seconda delle competenze. Ciò significa che l'origine al maschile o al femminile delle due teorie è solo un dato empirico, sostanzialmente 'esterno' al loro valore scientifico. Può anche interessare molto lo storico della scienza, ma nulla dice quanto alla consistenza teorica dei modelli, che viene ricavata piuttosto mediante parametri epistemologici comuni a tutti gli scienziati, maschi o femmine che siano.

32. Ciò che si può invece a buon diritto rivendicare (e che viene in effetti rivendicato), da parte delle donne, è la necessità di rivedere la concezione della femminilità che il maschio ha costruito a proprio uso e consumo lungo i secoli. Qui effettivamente il dispotismo patriarcale ha prodotto mostri. Ma scambiare per prodotto del patriarcato l'intero universo della cultura umana accumulato nei secoli, mi pare una mossa sbagliata. E l'intero universo della cultura umana accumulato nei secoli è infinitamente più vasto della riflessione sul ruolo storico delle donne. Potremmo ben convenire su quello; senza dimenticare il compito storico del riscatto del femminile dalla disparità.

Questa è poi la ragione per cui una previa teoria della persona (delle persone) deve o dovrebbe sempre sorreggere le riflessioni sulla differenza²⁴. Ossia: questa è la ragione per cui una antropologia trascendentale dovrebbe essere da tutti coltivata, mentre si coltiva il tema della differenza.

²⁴ Ciò bloccherebbe pure la deriva della requisizione (femminile o maschile che sia) unilaterale del tema, che poi conduce a risultati aberranti, e perciò inquinanti; comunque dannosi, specie quando tendono a scavare un solco tra il maschio e la femmina e a riempirlo di diffidenze, se non di aggressività in libera uscita. Dei maschi, come delle femmine.

PARTE SECONDA

Seminari a Venezia
sull'etica della differenza sessuale



Nota previa

«Essere nelle istituzioni procura talvolta una diffusione rapida del proprio pensiero, ma ciò non significa che questo pensiero abbia una portata storica rilevante [...]. L'apporto culturale più difficile da far riconoscere è il contributo differente delle donne e degli uomini allo sviluppo della civiltà [...].

Un indice di mutazione nell'ordine degli scambi simbolici consisterebbe nella moltiplicazione di testi che presentino un reale dialogo tra donne e uomini».

*Luce Irigaray*¹

Come annunciato nella Prefazione, i testi che seguono sono le trascrizioni delle lezioni (e dei dibattiti cui hanno dato luogo) tenute all'interno del Seminario di Filosofia della Pratica del Dipartimento di Filosofia dell'Università Ca' Foscari di Venezia, svoltosi nell'anno accademico 2007/2008.

Questo Seminario, che è stato istituito dal professor Carmelo Vigna diversi anni fa e da allora coordinato da lui, si rivolge innanzitutto a chi sta svolgendo o ha svolto il dottorato di ricerca in filosofia e ai ricercatori e alle ricercatrici, nonché alle/ai docenti, del dipartimento stesso o di altre università. Questo non significa, naturalmente, che non possa e non sia frequentato anche da diversi studenti, soprattutto della Laurea Magistrale: ciò è ad esempio accaduto regolarmente nel 2007/2008.

Di norma, il Seminario ha un tema generale che è, o è vicino a, quello cui è dedicata una ricerca collettiva del gruppo di lavoro guidato da Carmelo Vigna: ad esempio, il volume *Libertà, Giu-*

¹ L. Irigaray, *Io, tu, noi. Per una cultura della differenza* (1990), tr. it. di M.A. Schepisi, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 49.

stizia e Bene in una società plurale (a cura di C. Vigna, Vita e Pensiero, Milano 2003) è strettamente legato ai lavori del seminario del 2000/2001 e del 2002/2003 dedicato ai rapporti tra la questione della giustizia e la questione del bene nella filosofia e nella società contemporanee, mentre il volume *La regola d'oro come etica universale* (a cura di C. Vigna e S. Zanardo, Vita e Pensiero, Milano 2005) è in continuità con il seminario del 2003/2004 che esplorava i problemi posti dall'indicare la cosiddetta Regola d'Oro («non fare agli altri quelli che non vorresti fosse fatto a te») come principio per un'etica universale.

Nonostante questo legame naturale e continuo tra il Seminario e i volumi prodotti dal gruppo di ricerca che a quel seminario partecipa, questa è la prima volta in cui vengono presentate delle trascrizioni degli incontri. Ciò accade perché volevamo e vogliamo che resti una traccia di un seminario che è stato innanzitutto una prova d'*ascolto* del pensiero femminile e di *interlocuzione* con esso su uno dei temi che il pensiero femminile ha sviluppato di più e di cui ha mostrato la decisività e inaggirabilità per la ricerca filosofica tutta, di donne e di uomini. Si tratta certamente di una prova da riprendere e sviluppare, ma anche di una che non volevamo passasse senza essere stata sottolineata, soprattutto perché il Dipartimento di Filosofia di Venezia, come la maggior parte dei dipartimenti di filosofia in Italia, non ha già nella sua storia un legame sicuro con la ricerca teorica dichiaratamente femminile: il nostro seminario del 2007/2008 è dunque, almeno in parte, qualcosa di *nuovo* e questo va marcato, anche per complicare l'immagine della vita delle università che circola nella nostra società e da cui capita si facciano accecare anche coloro che a quella vita partecipano – e che potrebbero parteciparvi in modo diverso.

Il tema del Seminario di Filosofia della Pratica del 2007/2008 era *l'etica della differenza sessuale o della differenza di genere*. Le due formulazioni non erano presentate come equivalenti, la disgiuntiva serviva piuttosto a porre il problema del loro diverso significato e dunque poi quello della scelta tra esse. Carmelo Vigna aveva deciso di dedicare i lavori di quell'anno a questa problematica per farli incrociare con quelli che stava coordinando insieme a Paola Ricci Sindoni per preparare il volume del 2008 dell'«Annuario di etica» pubblicato da Vita e Pensiero, volume che poi è uscito col titolo: *Di un altro genere: etica al femminile*.

L'idea alla base del seminario era che la filosofia morale ponesse le sue questioni alla differenza sessuale, era sviluppare, insomma, l'interrogazione etica in rapporto a quella dimensione eminente dell'umano che è la differenza sessuale, l'essere donne o uomini. Secondo la forma abituale del Seminario, diversi studiosi e studiose (per lo più, ma non sempre, filosofi e filosofe) sono stati invitati a contribuire a questa ricerca e a offrire autorevoli indicazioni a quelli tra noi che si erano appena accostati al tema. Durante il seminario, tuttavia, è accaduto qualcosa di importante che noi due abbiamo trattato come un *guadagno teorico* nel momento in cui ci siamo dedicati alla curatela del presente volume: l'etica, da interrogante, è divenuta l'interrogata, interrogata dalla differenza sessuale. Il fatto che a pensare, a porre domande, a rispondere fossero sia donne sia uomini e che la questione che, ogni volta, ci ha impegnato per prima e di più riguardasse proprio il significato dell'essere donne o uomini, talvolta in rapporto alle scelte etico-pratiche, ma anche in rapporto alla riflessione filosofica su di esse, ci ha portato a rivedere o almeno a sospendere un'adesione affrettata a certe impostazioni di fondo della ricerca della filosofia morale: in questo senso scriviamo che l'etica si è trovata piuttosto a essere l'interrogata che l'interrogante.

Sebbene si sia discusso di filosofia morale, alla fine dei conti, il Seminario del 2007/2008 ha riguardato innanzitutto la differenza sessuale come tale: ha posto il problema del suo significato in generale e, a molti dei partecipanti, nella singolarità della loro esperienza – anche se questa seconda cosa è accaduta meno grazie ai contenuti dei discorsi e più grazie ad alcuni degli incontri che il seminario ha reso possibili, come è naturale e giusto che accada. In questo libro, noi abbiamo voluto proseguire ciò che è iniziato in quel seminario, facendo tesoro del significato del suo esito: questo spiega perché nel resto del volume le domande di filosofia morale siano meno presenti (che non significa: assenti) che nei testi che seguono.

Un secondo elemento che è emerso in questi incontri, può essere descritto nel modo seguente. Dapprima, la questione posta dalla differenza sessuale era identificata con la questione etica di come rapportarsi reciprocamente tra uomini e donne, talvolta addirittura con particolare riferimento al rapporto di coppia. Il percorso compiuto, però, ha evidenziato il carattere riduttivo di questa identificazione e dunque l'opportunità, anche per affrontare

con precisione il tema del rapporto tra donne e uomini o quella sua specificazione ulteriore che è il rapporto di coppia tra un uomo e una donna, di restituire alla questione della differenza la sua generalità e fundamentalità. Questo significa, ad esempio, riconoscere che la questione che a ciascuno e ciascuna pone il suo essere uomo o donna in un mondo di donne e uomini si modula non solo nei suoi molteplici rapporti con persone dell'altro sesso (rapporti che possono essere di tipo genealogico, amoroso, amicale, lavorativo, politico ecc.), ma anche in quelli, altrettanto vari, con persone del suo stesso sesso, per non dire dei rapporti di affidamento religioso o anche di quelli con il mondo naturale. Questa molteplicità di rapporti, con le problematiche che li caratterizzano, dalla complicità alla gelosia, dalla fiducia alla cura, si intrecciano con la questione della differenza sessuale secondo modi per l'esame dei quali i testi seguenti offrono utili indicazioni.

Un ultimo guadagno del seminario che vogliamo citare in questo elenco non esaustivo riguarda infine il rapporto tra l'articolazione della differenza sessuale che opera con i predicati 'esser donna', 'esser uomo' e quella che fa leva sui concetti di maschile (o Maschile) e femminile (o Femminile): la molteplicità e diversità tra gli interventi, anche in sede di dibattito, ha reso impossibile porre, come risultato del seminario, una scelta tra le due formulazioni. Il guadagno teoretico, in questo caso, è stato proprio il prender seriamente consapevolezza della non ovvia equivalenza tra quelle due articolazioni: lo stesso porle come equivalenti è una delle posizioni nel campo; un'altra è chiamare 'femminile' (e il discorso, *mutatis mutandis*, si ripete per 'maschile') niente più che l'insieme dei modi in cui l'esser donna è agito e fatto significare da ciascuna donna, una per una; un'altra ancora è quella che invece chiama 'Femminile' una sorta di principio, che è un certo modo di disporsi e aprirsi al mondo e agli altri, e il cui rapporto con l'insieme di tutte le donne può essere di appartenenza esclusiva, oppure no – e allora sia ha una quarta posizione nel campo, quella che afferma che Maschile e Femminile, intesi come principi, si possono trovare e si trovano tanto nelle donne, quanto negli uomini.

In ogni seduta, l'ospite, dopo essere stato presentato da Carmelo Vigna, teneva una relazione a cui seguiva un dibattito, prima con il professor Vigna stesso e poi con qualunque convenuto chies-

se la parola. Questa sequenza è visibile nelle trascrizioni che seguono, tranne in quella dedicata all'incontro con Luisa Muraro che, come è detto nel testo, ha chiesto che la seduta del seminario avesse un carattere più marcatamente dialogico e fosse dunque priva di una vera e propria relazione iniziale.

I testi sono ovviamente disposti in ordine cronologico, tuttavia, occorre precisare che mancano le trascrizioni dell'incontro di apertura e di quello che ha chiuso questo seminario e che, sebbene fosse stato inizialmente programmato per il mese di giugno 2008 si è poi svolto l'11 febbraio 2009.

L'incontro d'apertura (17 ottobre 2007) era stato introdotto dal professor Vigna: della relazione ivi presentata ci si può fare un'idea grazie all'articolo, dove è stata ripresa e sviluppata, *Sul maschio e sulla femmina umani. Contro la 'liquefazione del gender': alcune costanti* che si trova nel citato «Annuario di etica».

L'incontro di chiusura era stato introdotto da una relazione di Paola Ricci Sindoni: un problema tecnico ha fatto sì che l'incontro non sia rimasto inciso in quella che doveva esserne la registrazione e così abbiamo dovuto rinunciare a inserirlo in questo libro. Sebbene la relazione fosse nuova e preparata appositamente per il Seminario di Filosofia della Pratica, almeno alcuni dei temi in essa sviluppati si trovano nella relazione (*Ontologia, etica e differenza di genere*) presentata da Paola Ricci Sindoni stessa nel Convegno *Etica e ontologia*, tenutosi a Pavia, presso l'Almo Collegio Borromeo, il 16 e 17 Settembre 2008, di cui è prevista la pubblicazione degli atti.

I testi che seguono offrono una testimonianza di quella pluralità di voci che, là dove vengano ascoltate, costituiscono una ricchezza sia per la Ricerca in generale, sia soprattutto per la riflessione e la ricerca che ciascuno e ciascuna traccia per sé, che è poi l'unico luogo dove quella Ricerca generale può vivificarsi e trovare un senso vero. Questa pluralità non la si sperimenta solo nella sequenza degli incontri e delle relazioni dei vari ospiti, ma anche all'interno di ciascun incontro grazie alla trascrizione del dibattito che, come si vede, è sempre amichevole e piuttosto animato. Per non svilire questa pluralità, abbiamo preferito non offrire qui una sintesi, un *abstract* come si dice oggi, di ciascuna delle relazioni presentate, ma limitarci a richiamare alcune delle questioni toccate o delle tesi avanzate, quasi per compilare un indice tematico.

Nell'incontro da lui introdotto, Umberto Galimberti, valorizzando un'indicazione junghiana, ha accostato la questione della differenza di genere come questione del rapporto tra il Maschile e il Femminile e ha tratteggiato le caratteristiche di questi due principi innanzitutto attraverso il sapere psicoanalitico e l'antropologia culturale, ma aprendo anche al contributo delle scienze cognitive. Nel dibattito, poi, sono state sviluppate alcune delle problematiche etiche toccate nella relazione, ad esempio il rapporto tra legge e cura o la natura della capacità di rapportarsi all'altro sesso/genere nella sua radicale differenza.

Nel dialogo con Luisa Muraro è stato trattato dapprima il rapporto tra il pensiero femminile sulla differenza sessuale e il pensiero e la pratica femministi: a questo proposito, Muraro ha ad esempio chiarito il significato simbolico del gesto di separazione compiuto dai gruppi femministi degli anni '70. In seguito, ulteriori chiarimenti sulla nozione di differenza sessuale sono stati raggiunti rapportando questa nozione a quelle di asimmetria tra i sessi, di complementarità e di reciprocità. Secondo Muraro una relazione tra uomo e donna conserva la differenza sessuale e può anche arricchirsi grazie a essa se non si orienta sull'ideale della complementarità, bensì se coloro che in essa sono coinvolti apprendono l'arte del confliggere senza distruggersi, cioè senza farsi la guerra. Nel trattare di questi temi, Muraro ha anche parlato del rapporto tra differenza sessuale e singolarità.

Laura Boella, nella sua relazione e poi rispondendo alle domande durante il dibattito, ha dapprima segnato alcuni dei punti di distanziamento tra l'etica della differenza sessuale francese e italiana da un lato e quella anglo-americana dall'altro, per poi mostrare che entrambi questi approcci rischiano di non riuscire a intercettare le concrete questioni etiche cui oggi si trovano davanti le donne – né quelle che si parano innanzi agli uomini. La proposta di interpretare la differenza femminile e quella maschile come due modi di essere *esposti al mondo*, di pensare a quell'altro che è il mondo, intende proprio impedire che il discorso sulla differenza sessuale si chiuda su se stesso non riuscendo più a incontrare l'effettiva esperienza degli uomini e delle donne.

Paolo Paganì analizza e contrappone due modelli che, nella nostra cultura occidentale, descrivono la differenza sessuale e la relazione originaria tra maschio e femmina. Nel primo modello, che è quello dell'androgino, narrato nel *Simposio* di Platone e afferen-

te al paradigma gnostico, la sintesi androgenica è posta come originaria, la collocazione sessuale è frutto di una privazione, originata da una colpa, e la generatività della coppia maschio-femmina risulta un dato inessenziale e semplicemente strumentale. Nel secondo modello individuato, quello biblico di *Genesi* 1,27, invece, viene affermata l'originarietà della differenza sessuale; inoltre, la collocazione in un sesso non va intesa in modo privativo, ma è destinata alla relazione nella coppia umana, la quale partecipa al disegno creativo, secondo la fecondità e il lavoro. Anche attraverso l'analisi di Lévinas e di Lacan, scelti come autorevoli difensori di questo modello, Pagani mostra l'irriducibilità del desiderio al bisogno, respinge l'idea dell'amore come fusione entro una totalità preesistente e intende la relazione tra i due come orientata ad altro fuori di loro: un altro, verso cui i due sono, col loro desiderio, orientati.

Per impostare una riflessione etica sul rapporto tra uomini e donne, PierAngelo Sequeri ha proposto di esaminare due luoghi eminenti della Bibbia dedicati a questo tema: *Genesi* 3 (che è dedicato alla capacità di fronteggiarsi reciprocamente di uomo e donna e alla necessità di collaborare per rendere abitabile il mondo) e il *Cantico dei cantici* (che è dedicato all'innamoramento e all'attrazione amorosa). Il primo obiettivo della relazione è stato mostrare che la Bibbia non offre un unico modello in cui queste due dimensioni del rapporto trovino una sicura composizione, ma ne offre uno per ciascuna, lasciando all'invenzione umana il compito di trovare ogni volta una mediazione. Sequeri ha mostrato altresì che se è vero che manca una risoluzione definitiva e unica per tutti, come sottolinea anche una parte del pensiero contemporaneo e come la teologia ha spesso dimenticato, da ciò non consegue ciò che quella parte del pensiero contemporaneo vorrebbe derivarne e cioè l'impossibilità di porre il problema della qualità del legame tra uomini e donne: che non esista una forma così definita da dover essere semplicemente applicata non comporta l'illegittimità della ricerca di un orientamento.

Una delle tesi che, diversamente declinata, è stata avanzata in ciascuna delle sedute del seminario è quella che registra le enormi difficoltà che si parano innanzi al tentativo di edificare un rapporto significativo, ricco, fecondo e dunque capace di essere anche luogo di felicità, tra donne e uomini. Sebbene queste difficoltà trovino nel rapporto di coppia che si protrae nel tempo il luogo

di massima espressione, non riguardano solo questo tipo di rapporto, ma appunto attraversano ogni relazione tra un uomo e una donna, che voglia essere una in cui i due partecipano giocando la loro singolarità. Come abbiamo ricordato più sopra, il Seminario ha rimarcato l'importanza di non ridurre la questione della differenza sessuale alla questione dei rapporti tra uomini e donne; tuttavia, questa seconda resta una delle problematiche più importanti cui un pensiero della differenza sessuale è rimandato.

Registrare in maniera decisa quanto difficile è oggi dare un ordine a quel tipo di relazioni può aiutare la riflessione teorica (ad esempio quella della filosofia morale) a elaborare un pensiero efficace e non ineffettuale. Alla ricerca di soluzioni molto astratte e formali da elaborare all'interno di una 'armchair inquiry', di una ricerca condotta dalla propria poltrona, va preferito un esercizio di riflessione filosofica su quell'esperienza del mondo e degli altri che appare sia dai resoconti delle esplorazioni delle scienze umane, sia anche nelle testimonianze che della propria esperienza offrono uomini e donne. Il presupposto primo di tutto questo, però, è la reintroduzione, tra le virtù intellettuali che devono appartenere a chi si dedica alla filosofia, della capacità di prestare un serio ascolto alle parole altrui, soprattutto quando sono diverse o ordinate diversamente. Ebbene, se quest'osservazione, intesa come invito ad aprirsi all'altro, suona come una ripetizione, come qualcosa di già sentito e che perciò ha perso mordente, è sufficiente cancellare il neutro 'ascoltare l'altro' sostituendolo con 'ascoltare gli altri e le altre' per tornare ad avere una qualche presa sulla realtà. Certo non basta aggiungere, a livello dell'*elocutio*, il femminile che toglie al maschile l'apparenza del neutro per superare completamente la deriva verso l'autoreferenzialità di molti degli attuali discorsi filosofici; tuttavia, è questo un semplice gesto che *può* diventare occasione per compierne altri che lo approfondiscano e lo facciano risuonare. Gli incontri seminariali di cui segue la trascrizione sono alcuni di questi altri gesti in cui un certo esercizio di ascolto e interlocuzione tra donne e uomini comincia ad accadere concretamente².

² Le sedute del seminario sono state trascritte, in una prima versione, da Mirella Modolo (che ringraziamo) e poi da Riccardo Fanciullacci con la collaborazione di Susy Zanardo e Carmelo Vigna: salvo il caso di Umberto Galimberti e quello di Pierangelo Sequeri, i testi sono inoltre stati rivisti e approvati da tutti coloro di cui sono stati trascritti gli interventi.

Incontro con Umberto Galimberti

Venezia, 14 novembre 2007

CARMELO VIGNA: Oggi è con noi Umberto Galimberti che voi tutti conoscete perché insegna qui a Venezia. Oltre che filosofo è anche psicoanalista e per questo potrà contribuire in maniera importante alla nostra esplorazione delle questioni etiche poste dalla differenza sessuale.

UMBERTO GALIMBERTI: Bene. Il concetto di differenza sessuale, cioè la differenza tra il maschile e il femminile, non coincide necessariamente con il maschio e con la femmina. Pensiamo a una intuizione di Jung del 1919, in cui lui diceva che nessuno di noi è relegato unicamente in un sesso. Maschile e femminile sono presenti in ciascuno di noi in percentuali abbastanza equipollenti. Siamo intorno al 40-60% o anche un po' di più.

Questa intuizione, come tutte le intuizioni psicoanalitiche, lascia un po' il tempo che trova, non essendoci alcuna verifica sperimentale, ma è stata confermata abbastanza recentemente dalle neuroscienze, secondo le quali il maschile e il femminile si contaminano in ciascuno di noi in maniera quasi indifferenziata, mentre la distinzione a livello del comportamento tra maschi e femmine è più un evento culturale che una differenza con un fondamento biologico. Ciò che è stato scoperto dalle neuroscienze ha un certo spessore, una certa significazione, perché per loro sarebbe più interessante dire che questa differenza è biologica, rispetto al dire che vi incide molto la culturalità.

Da un'altra parte, se noi guardiamo un po' la storia dell'umanità, assistiamo a un fenomeno interessante sulla descrizione del quale c'è convergenza anche tra antropologi che lavorano all'interno di scenari teorici radicalmente diversi (Lévi-Strauss, Lévy-Bruhl, Malinowski ecc.). Essi ci vengono a dire che, in tutte le tribù che hanno ispezionato e osservato, viene riconosciuto che i figli sono generati dalle madri, ma sempre viene aggiunto che que-

sti figli assomigliano al padre. Così rispondono le donne interpellate. Quindi la donna si percepisce nelle tribù primitive come materia e l'uomo invece come quello che coagula questa materia. Malinowski usa l'espressione *kuli*, che sta per *coagulare*, in rapporto al disegno del figlio che è di competenza del padre. Si tenga conto che in queste tribù non si conosce neppure la correlazione tra concepimento e nascita, cioè non si ha la percezione che i bambini nascano perché maschio e femmina copulano. Si ha quindi semplicemente l'esperienza materiale della generazione che avviene nel ventre della madre, ma si ritiene che la somiglianza, il disegno, provenga invece dall'uomo (senza però che i due siano concepiti all'origine come cooperanti nella generazione). Il fenomeno è notevole: coloro che pure non vengono percepiti come fattori del figlio (perché appunto non è compreso il rapporto concepimento-nascita), vengono comunque già designati come *la madre*, che è responsabile della procreazione materiale, e *il padre*, che è responsabile della procreazione della forma, del disegno. Non solo. Si verifica anche che la coppia parentale genitore/genitrice (e quando dico 'genitore/genitrice' dico gli agenti della procreazione e quindi gli agenti materiali della procreazione, mentre quando dico 'madre/padre' sto indicando la loro valenza simbolico-sociale), ebbene, si verifica che la coppia parentale, che è paritetica nell'ordine della generazione, diventa invece gerarchica nell'ordine della valorizzazione sociale. Cioè, la donna è genitrice, mentre l'uomo non è tanto genitore quanto padre, cioè produttore di valori simbolici. Spetta all'uomo, al maschio, la separazione dalla captazione duale 'madre e figlio'.

Il taglio del cordone ombelicale ha una rilevanza rituale notevolissima, ci dicono questi antropologi, per evitare la captazione duale tra madre e figlio. Spetta sempre al maschio la gestione e la riproduzione sessuale. C'è traccia di tutto questo anche nel Medioevo: la *ius primae noctis* non è tanto una voluttà del sovrano, è piuttosto un retaggio di questa antica pratica tribale, dove il potere della donna si confronta con il potere del re, del capo tribù. Il capo tribù è responsabile dei mezzi di produzione, e quindi di mantenimento del gruppo, mentre la donna è colei che è egemone nella riproduzione, perciò i due poteri si devono confrontare. E spetta al capo tribù regolare il processo riproduttivo in funzione dei mezzi di sussistenza. Questo vale dal punto di vista dell'antropologia. Se poi vogliamo chiedere perché secondo queste tri-

bù del primo '900 (che ormai non ci sono più per effetto dell'occidentalizzazione del mondo) la donna fornisca la materia e il maschio la forma, dobbiamo tener presente che così viene registrato quel che viene in qualche modo percepito: la donna, appunto, fornisce la materia e l'uomo la forma.

Questa formulazione con linguaggio aristotelico non è altro che la formulazione in termini eleganti di una persuasione antichissima. Potrei aggiungere che anche la Madonna genera il Figlio che assomiglia al Padre. Anche qui troviamo lo stesso retaggio antropologico. Va detto insomma che la dominanza del maschile sul femminile ha radici molto lontane nel tempo. Adesso ci stiamo emancipando da queste vicende arcaiche anche se non so fin quando e fino a dove, ma comunque esse sono pur sempre lo sfondo da cui dobbiamo muovere.

Ebbene, la considerazione di questo sfondo, le cui specificità non approfondisco di più ora, che cosa ci insegna? Innanzi tutto che ci sono a), sì dei fatti ma che si deve poi considerare b) quale significato questi fatti assumono. Faccio un piccolo esempio tratto da Sartre: quando uno piange e quando uno ride, impegna la stessa muscolatura e lo stesso sistema nervoso, però, il significato del piangere non è il significato del ridere.

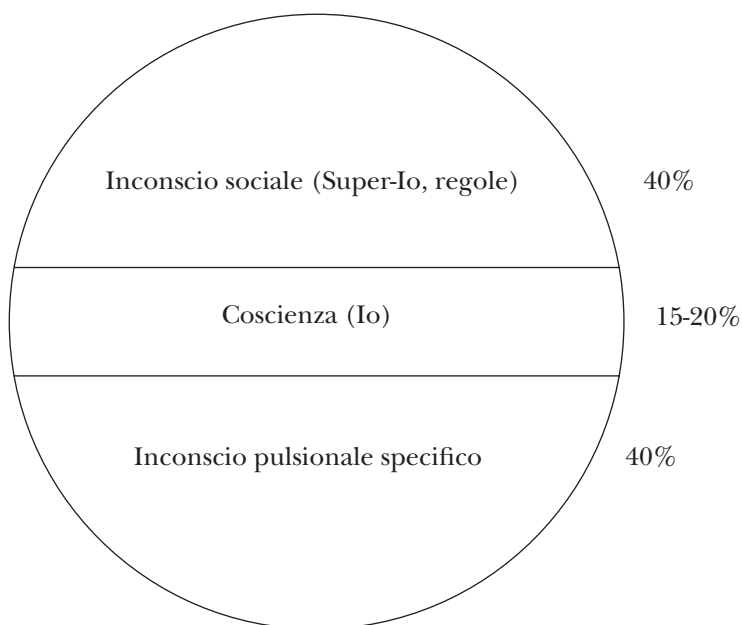
Per arrivare al livello della significazione della differenza tra maschile e femminile dobbiamo fare riferimento alla psicoanalisi, in particolare a Freud. Freud riteneva che le sue idee sul maschile e il femminile non gli provenissero da una sua particolare elaborazione, ma da Schopenhauer (a cui dedica delle pagine veramente elogiative): la differenza tra me e Schopenhauer, dice Freud, è che Schopenhauer non aveva il materiale clinico. Questa deferenza verso Schopenhauer non ci deve apparire particolarmente strana: la psicoanalisi è una forma di conoscenza completamente iscritta nella cultura romantica. Il giorno in cui ci si dovesse emancipare dal romanticismo, forse ci si dovrà emancipare anche dalla psicoanalisi, perché le categorie portanti della psicoanalisi sono fondamentalmente romantiche.

Che cos'è dunque che Schopenhauer ha messo in circolazione di utilizzabile psicoanaliticamente? Schopenhauer dice che noi siamo persuasi di avere una nostra soggettività, quella che poi Freud chiamerà io, ma ci dimentichiamo di essere i funzionari della specie, ovvero i funzionari di quella che chiama *volontà irra-*

zionale. La vita, in altri termini, è sovrabbondante: genera ogni volta e in ogni luogo in cui può, senza alcuna finalità. Perché questa sovrabbondanza di generazione, di vita a livello animale, vegetale, umano? Non c'è un perché o uno scopo. L'irrazionalità della volontà è questa creatività a-finalizzata. Noi siamo funzionari della specie, ma ci dimentichiamo di questo aspetto.

In qualche modo, in noi agiscono due soggettività, che Freud poi formalizza nella figura dell'io (la nostra parte conscia) e nella figura dei funzionari della specie (la parte che è inconscia perché costantemente impensata). La dimensione inconscia Schopenhauer la chiama 'volontà' – questa parola, dunque, non va intesa da un punto di vista etico, è una *voluntas vivendi*, una sovrabbondanza del vivere.

Possiamo tracciare uno schema della psiche umana, dove il cerchio rappresenta la psiche stessa nel suo complesso.



Queste percentuali sono di nuovo confermate dalle neuroscienze che ci dicono che noi utilizziamo la nostra corteccia celebrale solo per il 15-20%.

C'è una conflittualità perenne tra ciò che è vantaggioso per l'io e ciò che è vantaggioso per la specie. Quello che si chiama *equilibrio*, non è altro che la capacità dell'io di contemperare le istanze punitive con le istanze pulsionali. L'equilibrio è un prodotto meccanico, quindi una sorta di più o meno; quando una delle due istanze vorrebbe sopprimere la dimensione egoica, siamo nella follia. E quando arriva alla follia, Freud chiude il libro. Della follia non si occupa, perché la macchina psicoanalitica, come macchina della correlazione tra istanza pulsionale e istanza proibitiva, gli consente di operare finché c'è un minimo in grado di regolare le due parti. Freud usa i termini della fisica: l'io è come la risultante. La felicità sarebbe la piena realizzazione delle pulsioni, ma l'ottenimento di essa impedirebbe la costituzione di una dimensione sociale.

Anche la temporalità funziona in modo diverso: la temporalità egoica è una temporalità progettuale che tende al futuro, mentre la temporalità che viviamo in quanto siamo funzionari della specie è una temporalità ciclica. Abbiamo un tempo caratterizzato dal desiderio sessuale e dall'aggressività, man mano che si diventa vecchi la sessualità decresce e in contemporanea anche l'aggressività. Per questo i vecchi sono buoni – se non sono proprio delle carogne! Qui la temporalità è ciclica ed è completamente dimenticata dall'io.

A questo punto vediamo la differenza tra maschio e femmina. Il maschio vive la dimensione egoica in modo totalizzante, mentre la femmina vive la dimensione specifica in modo più marcato di quella del maschio. Il maschio cresce, ha la manifestazione della sua sessualità, va avanti a fare i suoi progetti in termini egoici, secondo un continuum non problematico. Nel caso della donna invece, a partire dal ciclo mestruale, il corpo va in un'altra direzione. Mi ricordo che trent'anni fa si diceva che le donne erano timide. In realtà erano problematizzate, cioè vivevano la conflittualità tra le due soggettività. Naturalmente la conflittualità richiede soluzioni e quindi una maggior attivazione del pensiero.

Conoscete il cosiddetto *processo edipico* del maschio nella condizione familiare occidentale? Padre - Madre - Figlio. Il figlio desidera andare a letto con la madre, che significa, secondo Freud, che il figlio sta qui imparando la *relazione*. Naturalmente il padre glielo impedisce, e allora il figlio dice: «Per andare a letto con la madre devo diventare come lui». Questo è il punto: imitazione del padre

per sostituirlo. Così il figlio impara l'*identità*. Quindi la relazione si impara sulla base del desiderio della relazione; mentre sulla base della condizione posta per arrivare alla soddisfazione di quel desiderio, si impara l'*identità*.

Detto altrimenti: il padre castra il figlio, cioè gli impedisce l'accesso alla madre. Il figlio cade in depressione e se non ne esce sono guai, ma può anche superare la depressione e orientare la relazione, che ha conosciuto attraverso il desiderio della madre, verso le altre donne. A questo punto, grazie al processo edipico, che è tipico della società occidentale, il figlio ha imparato la relazione e l'*identità*, cose che non si imparano facilmente. Freud chiama 'esoedipiche' tutte le popolazioni non occidentali, nel senso che non passano attraverso la triangolazione familiare. Nelle tribù primitive il bambino appena nato viene affidato al gruppo delle donne e così non conosce né padre né madre, non incontra *l'Edipo*. Non è un caso dunque che, proprio perché esoedipiche, le comunità primitive non abbiano il concetto di *identità*, ma abbiamo il concetto di gruppo: in esse non si costituisce un'*identità* forte come si costituisce nella famiglia occidentale quale noi la conosciamo. Aristotele racconta ad esempio di un paese in cui, per mandare a morte qualcuno, non lo si tortura o uccide, ma lo si espelle semplicemente dal gruppo e quello allora muore subito, non per fame o per sete, ma per crisi di *identità*, perché la sua *identità* è quella di essere parte del gruppo.

Per tornare alla differenza tra maschio e femmina, dobbiamo tener presente che questo schema funziona nella modalità che vi ho descritto, ma non è speculare nel caso: 'Padre - Madre - Figlia'. C'è però un certo tratto del tragitto che è identico: la figlia si inamora del padre e quindi struttura una relazione. Il fatto, però, è che l'*identificazione* con la madre non avviene con la stessa intensità con cui avviene quella del figlio con il padre, perché *identificarsi* con la madre significherebbe *identificarsi* con il momento generativo, *identificarsi* con la soggettività specifica. Se invece la figlia non vuole *identificarsi* con il momento generativo, di cui la madre è il rappresentante, se in lei è dominante la dimensione egoica a scapito della dimensione specifica (cioè della specie), allora l'*identificazione* è, in qualche modo, problematica.

Questa problematicità connessa alla doppia soggettività c'è anche nei maschi, ma non è eloquente come nelle femmine. La donna è strutturalmente relazione, cioè la relazione è il suo co-

stitutivo, mentre l'identità è un derivato. Nel maschio è l'identità il costitutivo, mentre la relazione è un derivato. Cioè, l'uomo è un'identità che instaura relazioni e la donna è una relazione da cui ricava un'identità. Ciò appare anche nell'organizzazione somatica della donna: è per il *due*, la donna contiene nel suo corpo le premesse fisiologiche dell'altro, che il maschio non possiede. È questa dimensione, altra oltre la dimensione egoica, che fa della donna un '*due originale*', qualitativamente diverso dal due che è uno più uno. La donna è relazione, è un *due* che sacrifica il suo io per l'altro. E l'apertura relazionale è la fonte della sua identità. L'identità viene ricavata dalla relazione.

Questo è il punto centrale del nostro discorso: mentre gli uomini instaurano la relazione a partire dalla loro identità, le donne ricavano l'identità a partire dalla relazione, che sia con il figlio, con il padre o con chi volete. La struttura relazionale è alla base.

La doppia valenza delle due soggettività che operano dentro di me e che sono i due poli della dimensione relazionale fa sì che le donne abbiano in genere 'più psiche' degli uomini. Con la 'psiche' indico ora il luogo in cui si elaborano conflitti, cioè poi la capacità stessa di elaborare conflitti. Ebbene, la conflittualità originaria delle due soggettività, che caratterizza la donna, è generativa di una capacità psichica superiore a quella favorita dalle condizioni che si verificano nell'uomo.

D'altronde, proprio perché questa superiorità psichica è connessa a quell'ambivalenza e conflittualità tra le due soggettività, allora produce una forma di conoscenza che non è una conoscenza intellettuale, bensì erotica. L'erotismo va inteso come una forma di conoscenza che non passa attraverso mediazioni intellettuali: un bambino che non parla, la mamma lo capisce per amore; l'amore è una forma cognitiva che non passa per la mediazione intellettuale, è una conoscenza psichica. Chiunque di voi si innamori, si trova nella condizione di avere una conoscenza dell'altro o dell'altra superiore alla conoscenza che ne potrebbe avere se non lo o la amasse. Se si ama si conosce molto di più perché c'è una capacità di percezione della simbolica dell'altro che non passa attraverso le figurazioni razionali, ma passa per catturazioni empatiche.

Assumiamo questo punto come punto decisivo: le due soggettività, quella che ci fa funzionari della specie e quella che è l'io, sono più eloquenti nella donna che nell'uomo e questo determi-

na una capacità psichica decisamente superiore nel femminile rispetto al maschile, cioè una qualità di comprensione dell'altro decisamente superiore – e di carattere erotico, più che intellettuale. Freud dice ad esempio che le donne non hanno il Super-Io. Il bambino lo capisce subito e infatti non va dal papà a chiedere una cosa, va dalla mamma. Non è che la mamma è più 'morbidità', è che in lei le linee di separazione disegnate nello schema visto sopra non sono tracciate con nettezza; il padre, invece, è il nome della legge, del sì e del no: qui non c'è la pratica erotica della comprensione – sostanzialmente, per una inferiorità maschile.

Le forme di conoscenza più tipicamente femminili sono molto più profonde di quelle intellettuali, perché non si tratta di conoscere cose, ma di conoscere delle simboliche, degli sfondi di personalità raggiungibili solo attraverso la dimensione empatica. Jaspers ha scritto quel meraviglioso libro, *Psicopatologia generale* (1913), dove dice: «La psichiatria può spiegare tutto senza comprendere nessuno». Io posso spiegare che cos'è la schizofrenia e non comprendere nessuno schizofrenico. Invece, nelle relazioni amorose della vita normale noi catturiamo delle simboliche. Quando mi innamoro, io catturo la tua simbolica e tu catturi la mia. È per questo che i Greci, oltre al singolare e al plurale, avevano il duale. Preciso che quando dico 'simbolico' non mi riferisco al carattere, bensì agli sfondi che configurano la mia visione del mondo.

Capire queste cose è ciò che conta! Nel contesto clinico, non si tratterà dunque tanto di studiare le malattie, quanto di comprendere gli ammalati. E questa comprensione avviene attraverso la mia capacità di capire la tua simbolica, a partire dalla quale, quando l'ho compresa, tutta la tua dimensione diventa una geometria perfetta – si spiega tutto a partire dalla tua simbolica, come diceva Lévi-Strauss.

La donna ha delle chances in più determinate proprio da quanto in lei è marcato ed eloquente il doppio regime della psiche dato dal conflitto tra la dimensione egoica e quella specifica. La superiorità maschile sul femminile che abbiamo visto posta a livello culturale non è altro che una compensazione rispetto a questa verità: gli uomini comprendono il mondo, ma molto meno le sfumature. Questa sostanziale inferiorità li rende aggressivi.

* * *

VIGNA: Prima della discussione lasciatemi dire questo: la significazione del maschile e del femminile che Umberto Galimberti ci ha presentato con gli strumenti della psicoanalisi mi pare in larga parte essere molto vicina, se non proprio coincidente, con alcune altre indicazioni che io avevo dato durante la prima seduta del nostro seminario¹, usando un linguaggio un po' diverso, attinto dall'antropologia filosofico-trascendentale. E segnatamente: il punto di volta, da tenere come riferimento permanente del discorso che andiamo facendo, attribuisce al femminile la relazione come cifra e al maschile l'identità come cifra. Questo punto lo riporto al fatto che l'identità come cifra del maschile è il luogo del determinare; così, in qualche modo, la forma controlla il territorio e quindi, in qualche modo, il maschile abita il segno del potere. Questo può dire qualcosa intorno al fatto che il maschilismo, cioè la pratica costante del potere da parte del maschile, ha fatto i guasti che sappiamo. Quanto al tema della relazione, avevo sottolineato il fatto che il femminile tende a impegnarsi in modo totalizzante nell'io-tu, cioè pone il centro della fioritura dell'esistenza sulla possibilità di essere assolutamente un 'per-altri'. Citavo quel bel passo di Gilson su Eloisa e Abelardo dove Eloisa dice: «Non me ne importa niente del Padreterno, io voglio Abelardo. Il mio Dio è Abelardo».

GALIMBERTI: E c'è un commento di Jaspers a questo proposito (egli dedica dieci pagine a questa storia nella sua opera *Sulla verità*) in cui si dice: «Io sto con Eloisa, perché non può essere un vero Dio quello che le impedisce di amare Abelardo»; nel senso che l'amore per Abelardo è amore e non ci può essere un Dio contro l'accadimento amoroso.

VIGNA: Allora per chiudere: fermo restando che il maschile e il femminile (non la femmina o il maschio come individui) sono di un essere umano con le percentuali che accennavi, metterei il maschile e il femminile come il modo o la maniera di ripetere, nella

¹ Carmelo Vigna si riferisce alla lezione inaugurale del seminario da lui tenuta il 17 ottobre 2007. Questa lezione non è ricompresa in questo volume perché se ne trova una versione più sviluppata nel saggio: C. Vigna, *Sul maschio e sulla femmina umani. Contro la 'liquefazione del gender': alcune costanti*, in P. Ricci Sindoni - C. Vigna (a cura di), *Di un altro genere: etica al femminile*, «Annuario di etica», 5 (2008), Vita e Pensiero, Milano pp. 61-82.

singularità personale, ciò che è anche un po' l'essenza del mondo, in cui materia e forma, per così dire, fanno circolo. Ognuno di noi è in un certo modo maschio e femmina.

Allora il maschile e il femminile, se dobbiamo andare all'etico della cosa, possono fiorire solo se si danno la voce vicendevolmente dentro di noi e nel contempo fuori di noi, perché ognuno possa giocare la propria parte. E ogniqualvolta da una parte o dall'altra si prevarica, avviene o che il maschile si incisti nella durezza dell'identità (che non comprende più «le forme liquide della vita», come direbbe Bauman) o, viceversa, che il femminile si liquefaccia al punto da non essere più in grado di gestire le forme. Come certa durezza maschile è insopportabile, così anche una certa tenerezza femminile diventa a volte insopportabile. Ecco, secondo me l'etica dovrebbe consistere nel tentare di capire come la trasgressione e la regola, rispetto a questa mappatura che ci è stata offerta, possano essere sufficientemente distinte, affinché poi le nostre azioni possano essere abbastanza equilibrate.

GALIMBERTI: Josef Breuer, quello che ha inventato la schizofrenia, cita Eraclito a proposito del rapporto tra ragione e follia. Eraclito ci dice che gli dei, il mondo del sacro ('sacro' vuol dire 'separato') è il mondo dell'indeterminato. Eraclito dice che dio è guerra e pace, giorno e notte – si mescolano tutte le cose; mentre l'uomo è il luogo della ragione e pone il luogo del divino e del sacro, cioè il luogo dell'indeterminato, come suo antecedente.

Abbiamo parlato del *complesso edipico*. Cosa fa Edipo? Uccide il padre e va a letto con la madre, dunque non conosce il padre come padre e la madre come madre. La sua è una forma di misconoscimento delle distinzioni che ha fondamento nell'indeterminato. Dunque il *complesso edipico* è il luogo in cui si intavolano le differenze. Questo è molto importante: è l'operazione della ragione. L'uomo si è salvato dal sacro e lo tiene sempre alle sue spalle come qualcosa di pericoloso. Qui uso la parola *sacro* non nell'accezione religiosa, ma come antecedente della ragione e, per usare il linguaggio psicoanalitico che abbiamo usato prima, come il luogo dell'inconscio in cui non c'è forma, non c'è principio di non contraddizione, non c'è principio di causalità, non c'è tempo, non c'è identità ecc. L'uomo ha sempre conosciuto l'inconscio: lo chiamava *sacro* e se ne teneva lontano.

C'è nell'*Iliade* un bel passo in cui si racconta della riconciliazio-

ne di Achille e Agamennone dopo la morte di Patroclo: restituendogli la schiava che gli aveva sottratto, Agamennone dice ad Achille: «Sì, ti ho portato via la schiava, ma non è colpa mia; tu conosci quanto può essere tremenda la violenza che gli dei inducono nella mente degli uomini». Ecco, è come se l'umano volesse difendersi e non volesse ritenere proprie le figure dell'indifferenziabile o dell'indeterminabile. Questo è molto interessante, perché l'uomo si configura rispetto al divino come colui che pone le differenze, mentre la follia dice di qualcosa che è questo, ma anche quest'altro... Questo pennarello, ad esempio, è quel che si usa per scrivere, ma è anche l'arma impropria con cui acceco il mio vicino o la cosa che roscichio. Si tratta di una questione delicata cui bisogna prestare la dovuta attenzione: il punto è che la nominazione e con essa la distinzione è un evento umano. La *Bibbia* dice: «Le cose stanno come tu le nominerai». Il nome è faccenda umana, non divina. E Dio stesso, come noi lo conosciamo, è venuto fuori molto più tardi del sacro.

Perché le mamme custodiscono i bambini? Perché devono ancora arrivare all'età della ragione. E che cos'è l'età della ragione? È appunto l'età dei nomi, giacché attraverso i nomi le cose sono definite, i significati sono determinati. Quando la mamma, prendendo il pennarello, dice: «No nell'occhio, no in bocca», sta insegnando al figlio il principio di non contraddizione che è, per lo meno su un certo piano, il principio della determinazione dei significati. Anche nella tragedia di Euripide *Le Baccanti*, quando Dioniso entra nella città c'è la confusione generalizzata: il re perde la sua sovranità, collassa il castello, le donne e i vecchi si comportano come bambini, nessuno più ha il suo ruolo. A questo punto c'è il coro che dice: «Ma non possiamo allontanare Dioniso?». E la risposta è: «No, nessun uomo può allontanare un dio. Si deve aspettare che il dio se ne vada».

Pensate che nelle prognosi psichiatriche del 1800, prima della firma del medico c'era 'd.c.' (dio concedente), perché lo scenario della follia gli uomini lo hanno messo sempre fuori dal loro. In qualche modo, la sfera dell'umano incomincia con l'uso della ragione. E l'uso della ragione è instaurare il principio di non contraddizione, la definizione, la determinazione dell'ordine pubblico. Questo è l'uomo. Però l'uomo è abitato anche da Dio, cioè l'uomo sa di avere dentro di sé anche tutto l'ordine non razionale. L'inconscio non l'ha inventato Freud, l'umanità l'ha sempre

conosciuto, anche se l'ha chiamato in altre maniere. Se io ho usato il linguaggio psicoanalitico, è solo perché è quello più a portata di mano. Anche Kant dice lo stesso con le sue parole quando afferma che la ragione è un'isola piccolissima nell'oceano irrazionale.

Ora, se vale l'associazione tra inconscio, dimensione sacrale e follia, allora, alla luce di quanto detto in precedenza, possiamo vedere che il femminile ha una superiore domestichezza con la dimensione sacrale e con la follia. C'è una certa parentela. D'altronde, anche l'amore tra Io e Tu di cui parlavamo prima e che abbiamo associato innanzitutto al femminile è connesso alla follia: l'innamoramento è la capacità di uno di catturare la follia dell'altro. Dal punto di vista della ragione, non è una buona situazione, infatti si dice: «L'innamoramento è una malattia che ha l'unico pregio di essere breve». Quando io dico: «Senza di te non posso vivere» sono in un delirio. Non è vero, però lo dico e in questo senso è anche vero. L'amore è la cattura di quelle rispettive follie che prima abbiamo chiamato 'aree simboliche', 'visioni del mondo'. Platone nel *Fedro* e nel *Simposio* descrive l'amore come una follia, una sorta di sconnessione che cattura gli sfondi irrazionali, originari, da cui la ragione si emancipa per tenere a bada tutto questo inferno che è il mondo dei demoni.

VIGNA: Vorrei qui intervenire sempre per richiamare il tema dell'eticità, su un punto che però ci divide (lo so bene, perché ci conosciamo da quando eravamo ragazzi) e cioè sul fatto che il divino, il sacro sarebbe il luogo della *trans-descendance*, cioè il luogo dell'indeterminato. Nei tempi antichi, specialmente nella cultura pagana, esiste effettivamente questa tendenza a collocare il mondo degli dei nella dimensione oscura e irrazionale, ad esempio nell'animalità: il dio egizio Anubi, ad esempio, aveva la testa di cane. È da dire però che i Greci hanno incominciato a creare simbolicamente, in qualche modo, il mondo della *trans-ascendance*, con le loro figure di dei. E se queste sono ancora attraversate da ambiguità, è vero che poi, la filosofia greca, pagando qualche scotto (Socrate è stato ammazzato per questo!) ha tentato di purificare questa sorta di *trans-ascendance* con strutture potenti: quella di Platone, quella di Aristotele, quella di Plotino ecc. e quindi ha disegnato, rispetto a questo luogo profondo e informe, che viene poi fermato nella figura della materia prima, una sorta di contral-

tare, più determinante e anche più potente del divino proteiforme, che è legato alla figura del *nous*, dell'intelletto. La luminosità del pensiero, la luce del pensiero (non dimentichiamo che Aristotele dice del dio che è «pensiero di pensiero»), questa luminosità è proprio ciò che si impone frontalmente all'indeterminatezza, perché è il luogo dell'assoluta, potente, ed eterna determinazione. Da questo punto di vista, il contrasto tra Dioniso e Apollo, per così dire, diventa radicale. Nietzsche avvertirà questo contrasto e tenterà di rovesciarlo: si scaglia contro Apollo, in nome di Dioniso. Naturalmente, il cristianesimo si è alleato subito con il lato della *trans-ascendance* (Agostino/Plotino/Platone, Tommaso/Aristotele).

Quanto al sacro e al Dio, possediamo dunque una sorta di doppia eredità: a) una che ci conduce verso le profondità dell'indeterminato e b) una che tenta di portarci dalle parti della luminosità, delle forme (Platone parla nel *Sofista* degli «amici delle forme», che contrappone ai «figli della terra»).

Ora, chiedo: l'eticità del maschile e del femminile cosa deve prendere come regolativo per sé? Quale tipo di sacralità? Certo, non possiamo andare alla sacralità dell'indeterminatezza, della confusività, perché noi abbiamo bisogno di forme per vivere. Senza le forme un essere umano muore.

Sono intervenuto perché ero preoccupato che la forma venisse rubricata come quel negativo di cui certo non si può fare a meno per poter vivere, ma che resta un negativo perché Dio e il sacro stanno dalla parte del fondo senza luce. Ebbene, io vorrei che si dicesse che dall'altra parte, dalla parte della luce e delle forme, può ben abitare la potenza del positivo. Cioè che si dicesse della gioia e del rallegramento di poter restare sempre con le forme, le quali nutrono non solo l'intelletto, ma l'esistenza dell'intero essere umano. Io vorrei che si stesse dalla parte di un sacro che non sia negli inferi, ma nel 'super-cielo'.

GALIMBERTI: Prima ho detto che il Dio nel sacro arriva con molto ritardo. E secondo me, quando arriva, chiude il sacro. Già i Greci avevano chiuso con il sacro. Chi ha capito bene i Greci, dice che fu per necessità che dovettero diventare razionali, perché altrimenti sarebbero sprofondata nell'inconscio; fu per superare il tragico, che non è altro che la dimensione del sacro. La mitologia greca è già una fuoriuscita notevole dal sacro. Certo gli dei con-

servano ancora dei tratti di ambivalenza, ma sono già ben identificati, hanno già una forma: Apollo non è Dioniso, Dioniso non è Atena. Non parliamo poi del dio biblico, sebbene anche in questa figura vi siano componenti di un'ambivalenza spaventosa (ad esempio: terribile e misericordioso).

C'è un sacro inteso come luogo da cui l'uomo si è emancipato attraverso quello che noi oggi siamo soliti chiamare ragione, che è prerogativa umana e non divina. Io vorrei leggere anche il *Libro di Giobbe* in quanto eccezione. Quando Giobbe chiede ragione a Dio, hai visto le risposte che Dio gli dà?

VIGNA: Il commento di Tommaso d'Aquino a tal proposito è delizioso. Più o meno dice: «Certo, considerando l'interlocutore, Giobbe doveva forse essere un po' meno maleducato, però di fronte alla verità, non c'è Dio che tenga». E questo non perché Dio sia sotto la verità o fuori di essa, bensì proprio perché è la verità.

GALIMBERTI: Kierkegaard, invece, il religioso lo pone al di là dell'etica. Usa come argomento la storia di Abramo. Abramo riceve come ordine di ammazzare il figlio, cioè di infrangere quello che in seguito sarà il quinto comandamento. Kierkegaard commenta questo ponendo il religioso al di sopra dell'etico. L'etica ha dunque bisogno di un fondamento divino?

Alla Gerarchia ecclesiastica vorrei chiedere: se la Chiesa si occupa troppo di etica, non è che diventa un'agenzia morale e si dimentica il nome di Dio?

VIGNA: Sono d'accordo con te.

GALIMBERTI: All'etica si può arrivare proprio perché gli uomini hanno istituito la ragione. Non hanno perciò stesso istituito delle regole di convivenza che stanno in piedi? C'è davvero bisogno di un fondamento sacrale? Io ho un po' paura di un tal fondamento.

VIGNA: Io penso, come te, che l'etica si ricavi semplicemente attraverso le forme della ragione appropriatamente usate. Ma aggiungo: l'etica è impotente (analogia con la legge paolina), giacché ti dà delle regole, ma non ti dice come poi tu – con queste regole – possa andare in pari. La legge, cioè, da sola non ti salva.

GALIMBERTI: La differenza tra me e te è che tu vedi che nell'osservanza etica ci si salva, invece io dico semplicemente che nell'osservanza etica si ragiona e si conviene e questo è un fatto vantaggioso per la comunità.

VIGNA: Questo vantaggio lo riconosco anch'io: le ragioni etiche vanno bene per stare insieme. Però, aggiungo ancora: le regole etiche, se ci fanno stare insieme nella forma del reciproco rispetto, non sono in quanto tali in grado di farci stare insieme nella forma del reciproco prendersi cura. Io posso rispettare una persona e farla crepare in solitudine; la rispetto, ma poi sono affari suoi. Il problema è se quello che è lì dolorante, appartiene anche a te come libertà. Se ti appartiene, tu devi prenderlo in carico e in cura. E qui l'etica non soccorre più di tanto, a meno che non la si spinga molto in avanti. Qui invece interviene la tradizione cristiana (in particolare, ma non solo quella) per dire: guarda che tu non potrai in nessun caso andare dalla parte della vita, se lasci quello lì dov'è e non gli dai una mano. Questo la filosofia fa fatica a dirlo, anche se lo ha intravisto. La filosofia, per così dire, non è in grado di 'quagliare' nella quotidianità.

GALIMBERTI: C'è un livello etico che può benissimo essere configurato nella mia modalità. Platone stesso dice: «Quando gli dei hanno abbandonato il governo del mondo, è successo il grande capovolgimento per cui gli uomini hanno dovuto darsi delle regole da soli». Qui sembra che le regole nascano proprio dall'abbandono del governo di Dio. E in un certo senso, se il Dio è quella cosa che abbiamo visto prima, meno male che ci ha abbandonato.

Anche il concetto di *prendersi cura* è una cosa molto importante dal mio punto di vista. È introdotto nella tradizione cristiana come comandamento: «È il mio comandamento» – dice Gesù di Nazareth. Con ciò non si riconosce forse che non è naturale o spontaneo, che non viene da sé?

VIGNA: Certo. Mentre non c'è un comandamento che ordina ai padri e alle madri di amare i figli, perché questo è naturale, ce n'è uno che ordina ai figli di amare il padre e la madre: questo non è così naturale.

GALIMBERTI (rivolgendosi al pubblico): Vorrei dire a voi giovani

che venite da un amore incondizionato, perché i padri e le madri sono disposti ad andare in galera al posto vostro, anche a morire, vorrei dirvi che quelli che voi instaurate sono invece solo amori contrattuali, condizionati. Tanti matrimoni falliscono perché uno ha dentro di sé l'amore verticale che ha imparato dai genitori e pensa di riprodurlo. No, non c'è questa riproduzione.

Dico 'contrattuali' perché sono un *do ut des*. Tutti gli amori orizzontali sono condizionati. Chi non comprende il passaggio dall'incondizionato al condizionato, si attende un amore incondizionato nell'amore orizzontale tra moglie e marito. E lì va incontro a un disastro.

VIGNA: Il modello dell'amore genitoriale, che tendenzialmente discende dai genitori al figlio, è un modello di affettività, mentre il rapporto di coppia implica anche della competitività, della conflittualità.

Aggiungo: secondo la tradizione cristiana il rapporto di coppia sparirà. Questa è in certo modo una cosa misteriosa. È detto nei *Vangeli*. A chi chiese (a Gesù): «Che cosa succederà – quando sarà di là – a questa donna che ha sposato sette mariti?». Gesù rispose: «Guarda che di là non ci saranno più mariti e mogli!». Il rapporto di coppia comincia dall'alterità e lavora per l'eliminazione dell'estraneità dall'alterità reciproca. Questo lavoro chiede fatica e può qualche volta scoraggiare: molti ne sono infatti scoraggiati, e abbandonano il campo. Il rapporto parentale, invece, non ha questo tipo di pericoli. Ne ha di altri, però. Intanto, nel rapporto al figlio, alla figlia, uno è versato incondizionatamente, fino a dare la vita, perché il figlio o la figlia fanno inizialmente identità con il genitore. Il rapporto parentale è un rapporto dove dall'identità originaria si procede verso la diversificazione. Un figlio e una figlia, a partire dalla protezione genitoriale, devono poi imparare, mano a mano, a camminare con la proprie gambe. (E bisogna lasciarli andare, i figli; anche se è cosa che per i genitori implica una certa fatica. E i figli ogni tanto, quando i genitori sono pigri in questo, sono costretti a far da soli, creando conflitti, soprattutto nell'adolescenza). Proprio per questo, forse, il rapporto genitoriale, non la vita di coppia, nella tradizione cristiana rappresenta la vita di Dio. Cioè, perché nel rapporto genitoriale la competitività è spesso secondaria, mentre è primaria per lo più la relazione identitaria.

GALIMBERTI: Vorrei persuadervi dell'assoluta alterità tra maschile e femminile. Cioè, davvero: la donna è DUE, è relazione. L'uomo invece è UNO e instaura relazioni.

Questa è una cosa a cui tengo tantissimo, perché la conflittualità tra maschile e femminile sta nell'incapacità di capirsi che a sua volta è dovuta a questa radicale differenza. E quando le donne parlano dei loro compagni dicendo cose come: «Mio marito è un bambino», vogliono dire che è elementare, che conosce solo l'identità. E quando i mariti ci dicono che la moglie non capisce niente, è perché è complessa e loro troppo elementari per capirne la complessità. È un'alterità radicale.

Il deficit dell'omosessualità è dovuto al fatto che c'è il terrore dell'altro. L'omosessuale soffre dell'altro – questo va detto con tutta tranquillità, con tutto il rispetto e la tolleranza – e chi è l'altro per eccellenza, se non l'altro genere, l'altro sesso?

FABRIZIO TUROLDO: Ascoltando, mi è sembrato di poter ritrovare una distinzione, fondamentale, tra modelli conoscitivi: il modello della comprensione e il modello della spiegazione. Mi stavo appunto chiedendo se questi due modelli non possano essere associati, rispettivamente, al femminile e al maschile. Tra l'altro, in rapporto alla comprensione Heidegger, Gadamer e Ricoeur fanno l'esempio della poesia. La verità poetica nella quale, attraverso la metafora, si opera un accostamento tra due significati lontani e apparentemente contraddittori, è forse piuttosto una verità al femminile?

GALIMBERTI: Aggiungo una cosa a conferma di quello che dici: è come se la donna, di fronte alla cosa, non fermasse il suo sguardo sulla cosa stessa, ma la 'traguarda'. È una sorta di vedere oltre, per cui ogni cosa è un rinvio a un'ulteriorità. Questo rivela una parentela con la follia. Ma lo dico in senso nobile, perché le regole della ragione non producono alcunché. Quando il poeta si rivolge alla luna, la luna, diventa qualcos'altro, da cui lo sguardo maschile si difende. Questo traguardare è tipico della donna, in quanto abitata dalla doppia soggettività, quella egoica che dice: «Fermati qui» e quell'altra che dice: «Dai un'occhiata di là».

Questa differenza femminile, se vogliamo riportarla in etica o addirittura nel diritto, è la stessa differenza che fa Aristotele tra la giustizia e l'equità. Aristotele dice che la legge non è giusta, se

non si adatta ai casi determinati. E come fai ad adattarla ai casi determinati, se non traguardando oltre l'oggettività del delitto, della cosa? Questo traguardare è un elemento femminile, secondo me, per cui l'equità è femminile e la giustizia è maschile. Per Aristotele dell'individuale non c'è sapere. Ma secondo me è proprio il femminile che ha la sensibilità e il sapere dell'individuale.

VIGNA: Sono d'accordo con te su questo. Ma quanto al traguardare, io direi che non è né maschile né femminile: è proprio di ogni essere umano. Al limite, un certo modo di traguardare può essere femminile, ma il traguardare in sé è proprio di ognuno di noi come esseri umani. Poi, un certo modo di traguardare, cioè quello dove è fondamentale l'empatia, l'immaginazione o la dimestichezza con ciò che è corporeo, è più femminile, mentre il traguardare come astrazione, come ricerca dell'oggettività, è più un appannaggio maschile. Io suggerirei dunque due declinazioni del traguardare. Ma il traguardare in sé e per sé è il *logos*; e questo è dell'uomo e della donna, indifferentemente.

GALIMBERTI: Io lo intendo in un senso diverso. Tu intendi il traguardare del *logos* come l'oltrepassare, ma il traguardare per me è il non fermarsi alla definizione. È come se di fronte a un oggetto, vedessi una sorta di ulteriorità a cui questo mi rinvia; non si ferma a definire.

SUSY ZANARDO: Reagisco molto a caldo per chiarire alcuni aspetti riguardanti la strutturazione dell'identità maschile e femminile in riferimento a questa radicale alterità di cui lei ci ha parlato.

Mi collego in parte alla prima cosa che è stata detta. Poniamo che in ciascuno di noi vi sia un 50 e 50 di maschile e femminile; però, quando poi andiamo a guardare il complesso edipico, per esempio, ci troviamo ad accentuare la radicale differenza del modo di vivere la relazione da parte di un uomo e di una donna. Mi chiedo: il fatto che ci sia questo doppio equipaggiamento (il maschile e il femminile) in noi ci dovrebbe rendere capaci di metterci nel punto di vista dell'altro e di andare oltre la nostra specifica declinazione di genere. Dovrebbe, insomma, attenuare certe rigidità. In effetti però questo non si verifica, perché, nonostante questa doppia componente, vi è in ciascuno una sorta di 'prevalenza' (non so bene come definirla) del femminile o del maschile. Allo-

ra io mi chiedo: come si congiungono questi due lati del discorso, quello per cui in ciascuno di noi c'è la doppia componente e quello per cui chi è donna differisce radicalmente da chi è uomo e viceversa? Questa è la prima domanda.

La seconda è molto più rapida. Lei ha presentato la struttura della psiche a tre livelli, e poi, parlando della strutturazione dell'identità maschile e femminile, si è soffermato soprattutto sul rapporto tra due livelli, l'io e la parte pulsionale. Le chiedo: rispetto, per esempio, all'identità femminile, quale incidenza ha il terzo livello della psiche? Quale ruolo gioca nella individuazione di genere?

Infine, quando ho accostato i *Gender Studies*, ho studiato le psicologhe americane (Gilligan, Chodorow ecc.) ed esse dicevano che la strutturazione dell'identità di genere del figlio/figlia dipende dai genitori, dalla madre e dal padre, ma soprattutto dalla madre, vista l'assenza del padre nel processo educativo (cosa che accadeva sempre e accade ancora spesso). Dicevano che la mamma è portata a vivere la bambina come il doppio di sé e perciò alla bambina viene più naturale il contatto empatico; il maschio, al contrario, è vissuto dalla madre come diverso da lei, tanto che la madre lo riconosce subito come un'identità separata. È come se questo movimento descritto dalle psicologhe statunitensi fosse per così dire simmetrico rispetto a quello che lei ha presentato in rapporto al complesso edipico (la bambina che si allontana dall'identità di genere della madre e passa al padre, rinforzando la relazione di contro all'identità). Le chiedo, questi due diversi movimenti possono essere raffrontati oppure sono delle intuizioni che valgono in ambiti diversi? Come vede la cosa lei, guardando dall'altra parte, quella maschile?

GALIMBERTI: Quando si dice che uno sposa lo specchio della sua anima, che significa? Che uno ha intercettato la sua controparte sessuale; cioè: io mi innamorerò di quella donna che intercetta la mia femminilità, non la mia mascolinità. Intercettando la mia parte femminile, quella donna fuoriesce dalla serie delle donne e diventa la mia nel senso che è proprio la riproduzione del mio femminile. In un certo senso, dunque, noi non usciamo mai da noi stessi. Come dice Leibniz: «La monade è senza porte e senza finestre». Noi ci innamoriamo di chi ci riproduce, di chi ci rispecchia, di chi ci riflette. Ci innamoriamo di chi ci fa conoscere a noi stessi.

VIGNA: In dialetto siciliano il partner è chiamato «il mio specchio».

GALIMBERTI: Quando poi i matrimoni vanno male? Vanno male, in generale, quando il maschio si trincera nel suo maschile e la donna nel suo femminile. Invece, il matrimonio funziona quando io mi relaziono alla donna con il mio femminile e lei si relaziona a me con il suo maschile. È quella parte lì che noi non coltiviamo mai nella relazione.

Direi addirittura che, poiché la frequentazione della propria parte femminile può avvenire in un uomo molto e in un altro pochissimo, allora può accadere che, là dove non è frequentata, essa si atrofizzi. Quando un marito uccide la moglie, la sua parte femminile è atrofizzata, non l'ha mai frequentata, anche se l'aveva. Non avendola mai frequentata, si è in qualche modo atrofizzata e gli rimane solo la dimensione maschile violenta, aggressiva ecc.

Tuttavia, nonostante la parte femminile negli uomini e la parte maschile nelle donne, quando ci si relaziona occorre sempre muovere dalla consapevolezza della radicale alterità: se continuiamo a dire che uomini e donne sono uguali, continuiamo a produrre disastri. Partendo dall'alterità, dal riconoscimento dell'alterità, si può cominciare a convivere. Questo vale anche nel caso dell'immigrazione. Io sono contrario alla parola 'integrazione', 'assimilazione': certo, è meglio integrare che disintegrare, però la vera soluzione sarebbe una contaminazione, un meticcio.

Per quanto riguarda la situazione madre e figlia, è vero che la madre, essendo donna, ha la configurazione della relazione. Allora con la figlia riproduce se stessa. Con il figlio si innamora e lo castra, di solito; poi lo assume come sostituto del padre. Il grande guaio, non solo italiano, è che, in quanto relazione, le madri non generano mai fino in fondo. Il cordone ombelicale non lo tagliano mai! E di solito questo non generare per il maschio è un guaio, non tanto in termini di omosessualità, ma nel senso che dopo pretendono dalla donna con cui stanno le stesse configurazioni protettive del materno!

Per rispondere alla seconda domanda ti dico che non ho parlato del superego perché non volevo fare un trattato di psicoanalisi, diciamo che la dimensione super-egoica non è altro che l'inconscio sociale.

Le tre soggettività sono:

- soggettività della specie;
- soggettività dell'io;
- soggettività della società.

Ebbene, se mi stai antipatica, non ti tiro un cazzotto, al massimo non ti saluto: questo è l'inconscio sociale. Inconscio sociale che ho maturato meccanicisticamente, non liberamente, attenzione: non ho adottato una regola, ho fatto un conto di che cosa mi conveniva. E il conto è: «Se io disubbidisco, perdo l'amore della madre o del padre». Se io disubbidisco forse non mi arriva più il mangiare questa sera o devo andare nella camera al buio. Allora, pur di non perdere l'amore, ubbidisco. Le morali contrattuali non sono ancora autonome, ma dopo vengono interiorizzate e diventano autonome nella forma del senso di colpa. Anche il superego è inconscio, non pensate che sia conscio. Io non devo fare un ragionamento per mettermi a studiare i di feriali. Mi diventa automatico. L'interiorizzazione delle regole, dopo, diventa un dispositivo della propria vita. A Milano si dice una frase importantissima e bellissima che io consiglio a tutti i giovani: «Conserva la regola e la regola ti conserverà». Quando non capisci più chi sei, ad esempio perché hai perso la morosa, se hai una regola di comportamento, la regola ti conserva in terza persona, ti porta avanti, finché non recuperi te stesso. Ma se non hai regole, sei fregato.

Il punto non è che solo le buone regole ti conservano: qui mi situo a un livello più minimale. Siete mai stati a un funerale? Vedi pianti e lacrime intorno alla bara e poi a un certo punto del corteo funebre c'è qualcuno che si fa le unghie. Ecco, questo è andare avanti in terza persona. È il mondo della vita che ti prende al di là dell'immediatezza del dolore. Questo è fisiologico, ma potrebbe diventare anche culturale. Se tu hai delle buone regole di vita ('buone' in senso debole, non da un punto di vista morale), quando il tuo io collassa, sei più salvo di uno che non ha regole. E ricordate che tutti collassiamo; ci sono sempre degli eventi che fanno collassare, da quelli amorosi a quelli dolorosi; l'io è una struttura molto fragile. Freud dice che «non è padrone in casa propria». Insomma, teniamo conto che l'io è nato da poco. Perfino i Greci avevano uno scarso concetto di individuo. Platone dice: «Non pensare, o piccolo uomo, che questo universo sia stato

creato per te. Tu piuttosto sarai giusto, se sei giusto nella giusta armonia». La comunità precede l'individuo. Io penso che la nozione di individuo sia portata dal cristianesimo.

VIGNA: Anch'io sono d'accordo. È una nozione cristiana e poi moderna – anche se nella modernità è enfatizzata.

GALIMBERTI: E qui sarebbe interessante discutere se, avendo potenziato la nozione di individuo, il cristianesimo abbia poi dovuto comandare l'amore. Forse che se vivo la comunità come luogo della mia individuazione, sono naturalmente già in condizione amorosa?

VIGNA: Io direi che è difficile da concepire una situazione comunitaria, quindi senza l'io, in cui si dia amore spontaneamente. Quando ero ragazzino ho vissuto in una comunità patriarcale: davvero si era immersi, quasi come i Greci antichi, in una sorta di vita comune quotidiana, dove la privatezza era tendenzialmente bandita. In situazioni siffatte, è vero che si ha una forma di sostegno reciproco, ma è un sostegno di un certo tipo, dove l'amore diventa qualcosa che sussiste da sé e non di propriamente deciso o voluto liberamente. Nella tradizione cristiana, invece, l'amore è qualcosa che tu decidi; lo decidi addirittura davanti a Dio. Non è soltanto una cosa che vivi così come respiri, al contrario: è qualcosa che è in tuo potere dare o non dare, e questo anche davanti a Dio.

Tutto ciò dilata l'io, sicuramente; i moderni ci hanno campato sopra a lungo. Il problema sta nel fatto che i moderni hanno autofondato l'io e anche l'amore, mentre nella tradizione cristiana tutto questo è un dono: la fondazione è altrove, non è in te. E questo fa la differenza. La signoria è a noi data/donata, non è da noi rapinata.

RICCARDO FANCIULLACCI: Se non ho capito male c'è innanzitutto una differenza tra maschile e femminile che non è altro che la differenza tra maschi e femmine, cioè tra uomini e donne: nel mondo vi sono uomini e donne. In secondo luogo vi è la differenza tra il Maschile e il Femminile intesi come principi che tanto Jung quanto le neuroscienze affermerebbero esistere in ciascuno di noi quasi nelle stesse percentuali. In terzo luogo vi sono il ma-

schile e il femminile come significati socio-culturali. Mi pare che siano questi significati quelli che lei ha esplorato indagando il diverso modo in cui opera il complesso di Edipo nei figli maschi e nelle figlie femmine.

La mia prima domanda è: il maschile e il femminile intesi come significati socio-culturali portano a significazione quale fatto, la differenza tra uomini e donne oppure la differenza tra quei due principi che io non so bene che cosa siano e che sarebbero presenti in maniera equipollente in ciascun individuo? La seconda opzione non mi pare possibile, infatti, per dire che il complesso di Edipo opera diversamente quando vi è una figlia, dobbiamo affermare che è una figlia e quindi chiamare in causa il suo sesso e non quei due principi, giacché essi sono altrettanto presenti nel figlio maschio. A meno che quanto abbiamo detto sulla risposta femminile al complesso di Edipo possa valere anche per un maschio.

GALIMBERTI: No, non può valere per il maschio: i maschi non generano.

FANCIULLACCI: Quindi è la differenza di sesso, la differenza tra essere uomo ed essere donna che interviene, non quei due principi che sarebbero equipollenti in ciascuno e che dunque non servono a distinguere gli uomini dalle donne.

GALIMBERTI: Attenzione, la differenza biologica tra uomini e donne c'è, ma non è la cosa rilevante. È rilevante invece la percezione psichica del biologico, la sua significazione. La risonanza emotiva del biologico è rilevante e la risonanza emotiva del biologico nella donna è potente e nell'uomo è quasi assente. Io quando avverto il biologico? Quando sto crepando e i miei progetti implodono. Ma perché non ho mai pensato prima che sono funzionario della specie? Ecco, qui la risonanza emotiva del biologico ci interessa.

FANCIULLACCI: La mia seconda domanda riguarda ancora quei due principi, il Maschile e il Femminile, che si troverebbero quasi alla pari in tutti noi. Lei ha detto che le neuroscienze confermano questa tesi di Jung. Poi ha individuato alcune caratteristiche del Femminile, ad esempio, la tendenza a 'traguardare'. Ecco, mi chiedo: davvero le neuroscienze individuano questo 'Femminile'?

così caratterizzato e gli fanno corrispondere un concetto scientifico? E quale sarebbe questo concetto?

GALIMBERTI: Questo non te lo so dire, ma è solo un difetto mio: dovrei saperne di più ad esempio a proposito della differenza tra l'emisfero destro e l'emisfero sinistro del cervello. Credo comunque che si possa trovare lì il luogo di naturalizzazione di quei due principi, il Maschile e il Femminile.

LUCA GRION: Abbiamo detto che il Maschile e il Femminile si ritrovano quasi nella stessa misura tanto negli uomini, quanto nelle donne, però, abbiamo detto altresì che negli uomini è frequentato e attivato di più il Maschile del Femminile, mentre nelle donne il contrario. È questo solo un fatto culturale oppure è quella piccola differenza nella distribuzione del Maschile e del Femminile negli uomini da un lato e nelle donne dall'altro che produce questa enorme differenza comportamentale? Voglio dire: è forse perché negli uomini il Maschile c'è al 60 % e il Femminile al 40% che poi gli uomini frequentano e attivano di più il Maschile, mentre le donne, presso cui quelle percentuali sono invertite, frequentano e attivano di più il Femminile?

GALIMBERTI: No, non è solo una questione culturale. E d'altronde non c'è da stupirsi che una differenza piccola dal punto di vista delle neuroscienze sia qualitativamente importantissima. Se ci stupiamo è perché abbiamo una scarsa dimestichezza con il mondo della biologia molecolare e della genetica. Esempio: il nostro DNA differisce dalle scimmie per l'1,2%, quindi siamo uguali alle scimmie per il 99%; la differenza è piccola, ma è sconvolgente! Biologicamente, però, è davvero piccola.

FRANCESCA²: Derrida nei suoi lunghi *excursus* sull'ospitalità dice che la coppia perfetta è assolutamente folle perché non riconosce il divino e dunque lo sfida.

GALIMBERTI: Casi come questi sono addirittura casi mortali, nel senso che il perfetto equilibrio è la morte: una perfetta coincidenza è la morte. Se ci combiniamo come prevedeva il mito raccon-

² Prendendo la parola, Francesca non ha indicato il suo cognome.

tato da Aristofane nel *Simposio* platonico e non ospitiamo più alcuna lacerazione, non c'è neanche più l'amore. L'amore c'è per quel tanto che c'è una distanza, una disequazione, una non coincidenza. L'amore, quale Platone lo configura, richiede mancanza, assenza, è una cosa che non arriva mai a compimento. Là dove c'è perfetta coincidenza c'è morte, morte felice se vuoi, ma morte.

VIGNA: Io conosco una versione dell'amore, dove la morte non c'è. Ne parleremo un'altra volta giacché ora dobbiamo, e con molto piacere, ringraziare Umberto Galimberti per quello che ci ha detto e per il tempo che ci ha dedicato.



Incontro con Luisa Muraro

Venezia, 12 dicembre 2007

CARMELO VIGNA: La nostra ospite di oggi è Luisa Muraro, che ha insegnato all'Università di Verona, come voi sapete; a me, però, piace ricordare anche che eravamo insieme all'Università Cattolica ad ascoltare Gustavo Bontadini, nei nostri anni verdi.

Ma veniamo al tema del seminario che è l'etica della differenza sessuale o della differenza di genere. Luisa ha chiesto che l'incontro di oggi avesse una forma un po' speciale, più marcatamente dialogica e senza la relazione iniziale: naturalmente, ho accettato.

Ci sarà nel mio domandare una scansione: anzitutto, vorrei che prima facessi un po' il punto storico della situazione: una sorta di indagine rapida sulla situazione del femminismo e del femminile in Italia – e anche fuori, se ti pare. Poi abbiamo bisogno di sentire pareri autorevoli – il tuo in particolare – sul tema dell'etica della differenza di genere. Se è possibile, potresti anche darci qualche indicazione di lavoro per la ricerca che stiamo svolgendo su questa problematica. Infine, ameremmo che ci dicessi qualcosa almeno su alcuni dei tuoi numerosi libri, ad esempio su *L'ordine simbolico della madre*, ma anche sui tuoi scritti successivi: ho visto che di recente ti sei occupata del femminile anche in relazione a tematiche che sfiorano la teologia; alludo al tuo libro *Il Dio delle donne*...

Allora, comincio a chiederti del femminismo, in particolare in rapporto agli anni '70, '80 e '90. È stata stagione intensissima, in cui tu sei stata tra le promotrici di una serie di iniziative che sono rimaste e che hanno avuto una certa rilevanza storica e teorica, penso alla *Libreria delle donne di Milano*, alla *Comunità filosofica di Diotima* a Verona, ma anche alle traduzioni dei testi di Luce Irigaray che tu hai preparato e di cui hai propiziato la pubblicazione.

LUISA MURARO: La prima cosa che devo dire è questa: che io do molta importanza all'agire politico, non nel senso del politicismo,

né nel senso della carriera politica, ma nel senso del situarsi politicamente anche quando si pensa, si scrive ecc. Insegnando a scrivere (che è una strada che percorro per insegnare a pensare), uno dei difetti che faccio notare in un testo è il fatto che non si situa, che non ha un'idea del dove va a parare. Per me, la realtà è come un campo di battaglia, in senso simbolico: occorre posizionarsi mentalmente. È un'immagine che mi piace, rimanda a un immaginario tardo medievale, prima che arrivasse l'artiglieria, quando i maschi marciavano su un cavallo, si mettevano addosso un vestito robusto (alcuni erano anche a piedi), e andavano, con una sfida che comprendeva: saper saggiare le proprie forze, scegliere un avversario degno, scegliere il momento, il luogo, l'arma, il dosaggio delle energie, tutto in nome dell'onore e cose così.

Il periodo su cui tu mi interroghi, inizi del movimento femminista, nascita della *Libreria delle donne di Milano* (nel 1975) è stato, come sai, molto intenso, perché le nostre acque si sono mescolate con le acque del movimento internazionale degli studenti, al quale io ho partecipato attivamente fino ai primi anni '70. Le lotte del '68 si traducevano in un grande movimento di idee e di persone, che ci portava di qua e di là, si andava a Londra, a Parigi, a Berlino, e portava loro da noi. Per me, personalmente, ha significato che, pur restando assistente di Gustavo Bontadini, ho dovuto lasciare l'università per insegnare nella scuola media (non nella mia, però, come avrei voluto). Non ho perso niente – credo anzi di averci guadagnato – a parte la carriera che però non mi ha mai interessato.

In quel quadro di rivolte – che mi attraeva vivamente – comparvero i primi gruppi di autoscienza femminile. Bisogna sapere che in Italia la pratica di riunirsi in piccoli gruppi per fare autoscienza (che in inglese si chiama 'presa di coscienza'), è stata battezzata con questo nome hegeliano da Carla Lonzi, una femminista tra le più importanti, che muore prematuramente e che ha scritto anche un libricino, *Sputiamo su Hegel*, che si continua a leggere a distanza di quasi quarant'anni e resta un classico del femminismo italiano. La veemenza del titolo si spiega con la polemica verso i movimenti giovanili, che erano hegeliani, ma solo indirettamente in quanto marxisti. Contro la loro visione del mondo, Carla Lonzi dice che tra uomo e donna non c'è rapporto dialettico: la differenza sessuale non è riducibile all'uno, il cosiddetto Uomo; l'umanità sono due, donne e uomini. Questo è un punto

fermo del femminismo in Italia. Direi anzi che questa è l'originalità del femminismo italiano: meno enfasi sul problema della parità tra i sessi e valorizzazione della differenza.

Cos'erano i gruppi di autocoscienza? Si formarono intorno a donne ben avviate sulla strada dell'emancipazione, come Carla Lonzi, che aveva un nome nel campo della critica artistica, che lasciavano attività e organizzazioni miste e operavano così una rottura per significare l'indipendenza dal simbolico maschile, che si esprime ad esempio nella concezione della politica o nelle forme del discorso oggettivo, e per acquisire una soggettività femminile libera nello scambio con altre donne. Insomma, far valere la differenza femminile nello specchio, *parlante*, di altre donne, e così sottrarsi alla presa dell'urgenza dell'emancipazione, che voleva dire integrarsi nel mondo degli uomini alle loro condizioni.

VIGNA: Questa cosa, secondo te, può ancora funzionare, dopo quarant'anni che sono passati, oppure su questo punto è stato fatto parecchio cammino per cui il problema va posto diversamente? Si è affermata una soggettività femminile che possa confrontarsi con quella maschile, senza appartarsi nel compito dell'autocoscienza, quasi per 'affilare le armi'? Questo mi pare il punto.

MURARO: Non era però un *appartarsi*, che sarebbe tenere il centro dov'era prima. La separazione è stata un gesto di lotta che ha il valore di un gesto inaugurale. Questo, di non andare più in certi luoghi e sottrarsi alla scena illuminata dal protagonismo maschile, era dare prova di uno straordinario senso di protagonismo simbolico, cambiare l'ordine dei rapporti, sapere che la realtà non è quella che s'impone come prevalente, come nel libro di *Giuditta*, quando lei, una donna, decide di agire e prega Dio con queste parole: «Tu che non conti per il numero dei soldati, né per la grandezza degli eserciti». Sottrarsi a quello che conta sulla scena storica per far esistere qualcosa che non c'era, questo è agire simbolico. So che tu dai un gran valore al tema del desiderio: era un tema molto presente anche allora e Carla Lonzi dice nel suo diario *Taci, anzi parla*: «Se desideri qualcosa non cercarla, devi creare tu». Questa è la creatività del desiderio nell'ordine simbolico. Non è una pretesa di onnipotenza; vuol dire: «Fa che il desiderio espliciti la sua potenza creativa».

Questo gesto di separazione è un gesto inaugurale, un gesto

delle origini, sorgivo del simbolico, e il suo significato rimane. Quanto poi agli aspetti anche deteriori di questa pratica della separazione, possono esserci stati, ma non vanno cercati nelle rappresentazioni caricaturali del separatismo che sono circolate: si è detto, per esempio, che nella *Libreria delle donne* non era permesso l'ingresso alle persone di sesso maschile, nemmeno se bambini. Falso, la libreria è sempre stata un negozio sulla strada, aperto a tutti i clienti e visitatori.

Adesso nei gruppi femministi non pratichiamo più la separazione come una volta, ma il suo significato resta. Alcune, d'altronde, continuano a non accettare la presenza di uomini: in una recente manifestazione femminista (del 24 novembre 2007) contro la violenza sulle donne, i maschi sono stati esclusi e quelli che hanno voluto andarci lo stesso, perché amici delle donne e della loro libertà, si sono messi in coda alla manifestazione. Il comportamento di questi uomini ci dà la misura di un cambiamento: trent'anni fa alcuni di *Lotta continua* hanno voluto forzare una manifestazione femminista a Roma, provocando liti e cose sgradevoli. Gli uomini non accettavano il gesto di separazione. Da allora, dicevo, c'è stata una certa maturazione e questo ha contribuito a far sì che molti gruppi di donne accettassero la presenza di uomini. La comunità filosofica *Diotima*, per parte sua, se nelle sue manifestazioni pubbliche invita uomini e donne, nei ritiri filosofici ridiventa una comunità rigorosamente femminile. E questo non deve scandalizzare; almeno, non dovrebbe nei paesi cattolici (e nemmeno in quelli islamici), dove la separazione dei sessi è praticata comunemente, da secoli. L'insistenza su quello che i francesi chiamano *mixité*, mescolanza, ha degli inconvenienti. Bisogna ricordarselo.

VIGNA: Ma, secondo te, queste recenti trasformazioni del modo di rapportarsi agli uomini da parte dei gruppi femminili costituiscono un vero e proprio cambio di registro oppure solo una sorta di 'addolcimento' della pratica della separazione? Sottendono ancora, oppure non più, la convinzione che il lavoro di elaborazione e costituzione della soggettività femminile debba esser svolto dalle donne *in autonomia dalla soggettività maschile*, sebbene sia ora ammessa la possibilità di incontrare e convivere con questa? La separazione è, in altri termini, una pratica che si può considerare storicamente archiviata (per la tua esperienza diretta)?

MURARO: Archiviata per passare a che cosa? Alcuni gruppi di donne, femministe e non, vorrebbero equilibrare la scena politica, straoccupata da uomini, con una presenza paritaria di donne, 50 e 50 è il loro motto. Io e altre (quelle che ritengo tra le più pensanti nel femminismo: questa è arroganza da parte mia, ma è quello che penso e tanto vale che lo dica) ci siamo opposte: non è questa la soluzione, abbiamo argomentato in un numero della rivista della Libreria delle donne, «Via Dogana». Altre, altri, dicono che la soluzione sia nella 'complementarità senza subordinazione', e nella 'reciprocità' in tutta la vita sociale, a cominciare dai rapporti duali fra donna e uomo.

Secondo me, serve una critica della complementarità e, insieme, una lucida constatazione che la reciprocità ha dei limiti. Ci sono sempre dei resti che riportano lui e lei al conflitto. E la strada da prendere quindi prevede *anche* di imparare a praticare il conflitto. Era appena partita la spedizione Nato contro la Serbia (un trauma: per la prima volta, dal 1945, tornava la guerra in Europa) e abbiamo intitolato un numero di «Via Dogana»: *Fanno la guerra e non sanno confliggere*. La 'guerra' è distruggere l'altro, l'avversario; nel 'confliggere' è necessario che siano tenuti in vita entrambi, perché ciascuno possa dire la sua e ascoltare l'altro.

Questa è la direzione in cui ci stiamo muovendo, con scambi sempre più frequenti fra donne e uomini. Su questa strada si frappongono questioni tutt'altro che trascurabili.

Una è che 'lui', il lui di turno, collettivo o singolo, al punto in cui tutta la faccenda uomini-donne è arrivata, spesso cerca solo il modo di 'fare pace' con accomodamenti *frettolosi*, dai quali risulta una comprensione molto limitata, se non deformata, delle richieste e delle obiezioni avanzate da parte di lei.

Altra questione, che si è sempre posta, è di muoverci d'accordo con il movimento lesbico. In Italia abbiamo molto operato, lavorando insieme o incontrandoci con loro regolarmente, perché le lesbiche si sentissero parte del movimento femminista, e le femministe non si sentissero differenti dal comune delle donne, e così è stato e ancora è, per molte, mentre in altri paesi ha prevalso la logica identitaria e si parlava piuttosto di femministe *e* lesbiche, fino a dire, forse per sfida retorica, che le lesbiche non sarebbero donne. Nello scambio con il pensiero lesbico, un punto di svolta è che si riconosca libertà femminile anche a donne che hanno legami amorosi e sessuali con uomini. Il lesbismo italiano

aveva questa maturità, che però è in forse con l'ultima generazione di lesbiche, le quali cercano di caratterizzarsi per contrapposizione con le femministe. Cosa che bisogna prendere in considerazione, per uscire dalla contrapposizione identitaria e dar luogo a un conflitto: la pratica del conflitto vale infatti anche nei rapporti fra donne.

VIGNA: Anche i maschi confliggono! Nei rapporti tra gli uomini c'è conflittualità dappertutto; il problema (e sono d'accordo con te) sta nella gestione della conflittualità, la quale di suo è una cosa inevitabile nella vita storica; e nasce tra padri e figli, tra madri e figli, tra professori...

MURARO: Nei vostri rapporti io vedo sì molta rivalità, ma anche molta complicità. La complicità tra uomini, non presa in considerazione neppure da te, è cosa tutta da indagare. C'è del marcio là dentro...

VIGNA: Sono d'accordo con te. L'eccesso di complicità da una parte o dall'altra provoca inevitabilmente squilibri.

Irigaray, però, come sai bene, ha difeso, un andamento diverso da quello che emerge in queste tue ultime battute: ha insistito moltissimo sulla reciprocità del maschile e del femminile. Dicci qualcosa di questa seconda Irigaray, dopo averci detto della prima.

MURARO: Luce Irigaray, davanti al fatto che la tradizione filosofica non ci ha consegnato un pensiero della differenza sessuale (voi ci state lavorando e fate bene, e, secondo me, fareste meglio a parlare di differenza sessuale e non di differenza di genere), davanti a questo fatto, lei si è messa a rimediare, quasi da sola (sostenuta dal movimento delle donne, sia chiaro), con una creatività straordinaria e uno slancio che l'ha presa tutta e l'ha portata fino ai nostri giorni. Bisogna dire che tutte noi femministe le siamo molto riconoscenti, perché ha dato rilevanza filosofica al femminismo, altrimenti, non è che i vari docenti, i signori della filosofia, prestassero orecchio attento. Prestare attenzione alla lotta politica delle donne è stato l'inizio di Diotima, ma le prime, importanti, dritte filosofiche le abbiamo avute da lei. Luce Irigaray, dotata di stoffa filosofica e al tempo stesso vivamente interessata alla vita politica,

è poi andata avanti: a un certo momento, che per me è stato difficile accettare, lei ha cominciato a parlare di 'nozze' tra uomo e donna, quasi disegnando una visione complementare e pacificata dei rapporti tra i sessi, all'insegna dell'amore. Io non sono d'accordo e per due ragioni.

Primo, perché non c'è complementarità fra i sessi: non c'è niente che una donna sappia fare che un uomo non possa fare e viceversa. Vediamo tutti che gli uomini si stanno attrezzando per fare bambini: ci sono ricerche scientifiche in corso per vedere come si possano impiantare gli embrioni in un corpo di uomo e far venir fuori un bambino! Un discorso opposto, sull'altro versante, è Abu Ghraib che ci ha dolorosamente mostrato come alcune soldate americane si siano date a torturare dei prigionieri inermi.

Secondo, non credo che l'amore umano basti a mettere e a tenere insieme l'umanità che è due, fatta di donne e uomini.

Tuttavia, sono d'accordo con Luce Irigaray e con voi, suppongo, che *la differenza sessuale c'è* (Abu Ghraib non si spiegherebbe senza) e bisogna giocarsela come fecondità, come risorsa, per quello che siamo capaci. Il che, secondo me, è possibile in situazioni di storicità, di contestualità contingente, di una creatività giocata di volta in volta. Così possiamo farne una ricchezza. La fecondità dei due sessi, non è che possiamo disegnarla metastoricamente... Sì, possiamo, ma è un mito, una favola; quella praticabile, la si guadagna passando dal filtro delle differenze singolari, perché *gli uomini sono molto differenti tra loro e le donne sono molto differenti tra loro*. In generale, *la differenza sessuale è sempre coniugata con la singolarità ed è lì che c'è o non c'è incontro, c'è o non c'è fecondità*.

VIGNA: Fammi capire. Tu dici che tra maschio e femmina non c'è propriamente complementarità. Questo perché a tuo parere si può liquefare la differenza sessuale fino ad arrivare al 'cocktail' indefinibile dei generi, in cui ce ne sono quanti se ne vuole o quanti si è capaci di costruirne o decostruirne? Oppure semplicemente perché la complementarità è tradizionalmente intesa come complementarità tra ruoli, il ruolo maschile e il ruolo femminile, socialmente accreditati come rigidi e che invece sono – e sono sperimentabili come – culturalmente modificabili?

Nella cultura femminista americana sembra proprio che vengano attaccate tutte le possibili costanti del maschile e del femminile, fino all'azzeramento della stessa nozione di genere. L'idea-

le diventa allora una vera e propria cancellazione della sessualità e quindi una sorta di androgino di platonica memoria. In questo scenario, mi sembra, è minacciata la stessa identità di quella singolarità che tu stai difendendo, perché, una volta che uno non sa se è maschio o femmina, non sa neppure della propria singolarità (che è inevitabilmente legata a dei tratti che sono del corpo, con le sue profondità e i limiti che reca con sé, e quindi anche con l'essere in qualche modo maschi o femmine).

Insomma, complementare è per te qualcosa da rifiutare senza se e senza ma, oppure complementare è da rifiutare condizionatamente, cioè interpretando il complementare in relazione con la rigidità della differenziazione tradizionale dei ruoli sessuati socialmente accreditati?

MURARO: Se io dovessi dare delle istruzioni a persone piccole che mi chiedono come regolarsi, parlerei di una parziale complementarità e indicherei senz'altro, come esempio, i loro genitori. Se si parla a studiose, a studiosi, bisogna andare alla radice delle cose e constatare che tra donne e uomini non c'è simmetria né complementarità, vale a dire che donne/uomini non arrivano mai a fare uno. 'Costatare', non come si trattasse di fatti, ma mediante la storia delle idee. È in questo senso che io dico, primariamente, che la differenza c'è, per inferenza dai falliti tentativi di sistemare la faccenda con ipotesi di simmetria e/o di complementarità. Oggi prevale la prima risposta (perché oggi la competizione donne/uomini è vista positivamente), ieri la seconda (mi riferisco alla tradizionale subordinazione delle donne agli uomini). Né l'una né l'altra sono risposte soddisfacenti e, metto le mani avanti, io non ho la soluzione in tasca. Forse, per farmi capire, posso dire che la differenza sessuale è come un significante il cui significato umano, ossia il suo esprimersi liberamente, si guadagna o si perde storicamente.

A presente, la lotta per un senso libero della differenza sessuale, sono le donne che la conducono. Vero è che gli uomini hanno grandi qualità e contributi da portare in questa lotta, ed è in questa lotta per sottrarci all'alternativa fra competizione e subordinazione, che possono emergere complementarità fra i sessi e costanti femminili e maschili. Fuori da tale contesto, il fatto della differenza sessuale resta senza mediazioni (inutile cercarle nella tradizione filosofica) e quello che prevale, per la forza delle cose, è la

sua crescente insignificanza, in pratica l'omologazione delle donne agli uomini.

Ho visto recentemente un film documentario molto accurato, della regista Venus Boyz, dedicato alle Drag Kings, donne che praticano il travestitismo e interpretano, anche con ironia, la maschiilità in una forma d'arte e di ricerca, ricerca di sé e ricerca sulla società in cui viviamo, nella quale esse si esprimono grazie al travestimento. Credo che queste pratiche abbiano dato impulso alla cosiddetta *gender theory* che disfa le identità sessuali in una pluralità di generi liquefatti, come dici tu. Ma io ci ho visto invece, in una forma artistica molto consapevole e critica, il lavoro della necessaria mediazione. Tant'è che la migliore delle *performer*, cui Venus Boyz dedica maggiore attenzione, è quella che ritorna al suo essere donna, e poi riparte, sempre più brava, mentre altre si smarriscono nell'avventura del transgender, forse non priva di senso, ma certo rischiosa.

Ho citato questo film perché sono propensa a credere che sia necessario disfare le mediazioni che ancora ci condizionano circa il nostro essere donne/uomini. In polemica con il femminismo postmoderno, penso che questo riesame non andrebbe disgiunto da una riconsiderazione della nozione di natura giacché l'attuale intendimento della differenza sessuale è profondamente determinato da quel passaggio storico verso la modernità che è anche il momento baconiano dell'emancipazione dell'uomo dalla natura.

È Bacon che ha coniato l'ideologia scienziata moderna: il suo contributo alla scienza è pressoché nullo, ma grande quello all'ideologia scienziata. Evelyn Fox Keller, scienziata e femminista, in un libro di parecchi anni fa, *Sul genere e la scienza* (Garzanti, Milano 1987), mostra bene come il passaggio baconiano sia all'insegna di una precisa rappresentazione *sessista* dei rapporti donne/uomini, che si è incorporata nelle forme epistemologiche del sapere. Non crediate che la storia umana femminile sia una storia tutta progressiva. Abbiamo perduto cose, e non da poco. La modernità ha degli aspetti che hanno comportato delle perdite per le donne.

Comunque, per tornare alla tua domanda: nella lotta contro il cosiddetto 'nichilismo', a cui la *gender theory* è, almeno in parte, associata, forse bisogna tentare di ritrovare la nozione di natura, come anche tu mi pare suggerisci, ma non si può più farlo ignorando la differenza sessuale, ignorando le donne e ignorando la storia del dominio sessista.

VIGNA: Ti ringrazio Luisa.

Ora vorrei lasciare lo spazio a voi e alle domande che volete porre a Luisa Muraro. Procediamo a gruppi di tre.

ENZO SISTI: Mi è piaciuta molto la differenza che lei ha sottolineato tra guerra e conflitto. Ho sempre pensato che la linea di condotta dell'uomo nella storia, a livello geopolitico, ma anche a livello degli scambi personali, sia stata tracciata sul modello della strategia di guerra: ad esempio, i fenomeni di complicità che lei ha citato possono essere intesi come volti a evitare la possibile distruzione che può venirti dall'altro. Ora, la mia domanda è: lei ritiene che il pensiero femminista/femminile debba pensare una forma diversa di reciprocità, una che escluda questa idea di guerra, e che, in ordine a questo, sia utile valorizzare la nozione di conflitto? In effetti, questa nozione è ad esempio utile per comprendere e praticare diversamente i rapporti di lavoro, ad esempio quelli in azienda, dove le donne scontano la necessità di adoperare paradigmi relazionali che sono tipici del maschile.

SEBASTIANO GALANTI GROLLO: A me ha colpito questo suo riferimento finale al tema della natura e le chiederei in proposito qualche parola in più, infatti, il termine 'natura' è uno di quelli che oggi sta al centro non solo delle discussioni filosofiche specialistiche, ma anche del discorso pubblico. Mi domando: questa sua idea di recuperare il tema della natura è per dire che la nostra è una condizione *finita*, limitata e quindi anche finita e limitata *sessualmente*? In tal caso, il concetto di natura ci serve forse per evitare dei giochi autoreferenziali sterili (penso sia per indicare questi giochi che lei ha usato prima il termine 'nichilismo')? E 'natura' è la parola giusta per fare questo? Glielo chiedo perché il riferimento alla natura potrebbe farci ricadere in una sorta di 'essenzialismo', per cui ad esempio vi è chi parla della 'natura umana', che avrebbe certe caratteristiche.

GIUSI VENUTI: Lei ha detto che con la modernità le donne hanno perso qualcosa. Vorrei venisse approfondito questo punto. Vorrei sapere: secondo lei, che cosa è stato perso?

MURARO: Prima di rispondere a Enzo, gli voglio dire: non far ballare le parole 'femminile' e 'femminista' dentro il tuo linguaggio,

perché non indicano la stessa cosa e poi perché la filosofia è proprio questo, lavoro fine con le parole (non necessariamente parole tecniche o gravi).

Mi ha colpito la tua giustissima osservazione sulle donne e il lavoro. Le donne sono entrate in massa nel mondo del lavoro e soffrono per la ragione che tu hai benissimo individuato e anzi ci sono alcune che stanno riflettendo parecchio in questo senso proprio per dare parola a questo filone di sofferenza femminile, legata alla conciliazione dei compiti familiari e dell'ambizione sul lavoro.

Sì, 'reciprocità' è una parola forte, che però tende a svuotarsi se i fatti non le corrispondono, e forse neanche i desideri. Bisogna declinarla altrimenti: c'è un' *asimmetria tra i sessi* che non va cancellata. E un esempio di asimmetria l'ha tirata fuori Sebastiano: se parliamo della natura, tenendo presente la differenza dei sessi, vediamo che le donne hanno con l'essere natura un rapporto storicamente molto diverso da quello che hanno gli uomini. Le donne sono state messe dalla parte della natura e in un certo senso si può dire che hanno accettato questo legame. Vediamo che il parlare di natura serve agli uomini per dare un senso alla loro finitezza. Per le donne non è così. Semmai, serve o serviva loro come uno specchio che ingrandiva il loro mondo interno. Sul tema della natura prima della modernità, suggerisco di leggere Leopardi, *Lo Zibaldone*. Il Leopardi filosofo affronta il tema della natura *versus* ragione in più parti e alla natura dà tratti di grandezza divina. Secondo una mia piccola ricerca, gli uomini maschi si definiscono tra l'animale e Dio, mentre le donne sconfinano nel divino e nell'animale. Il libro da leggere, per chi volesse capire questi sconfinamenti femminili verso l'animalità e verso la divinità, è *La passione secondo GH* di Clarice Lispector.

Giusi mi ha chiesto cosa abbiamo perso. Una cosa persa è il rapporto con la natura, da tutti oggi lamentato. Io penso inoltre che le donne abbiano perso la società femminile, tutte disperse come siamo nel mondo degli uomini e anche mentalmente sempre più vicine a loro. Nelle culture premoderne le donne avevano una loro società, lo sottolinea con molta enfasi Ivan Illich, *Il genere e il sesso. Per una critica storica dell'uguaglianza*, un libro sul quale ho qualche riserva, ma non su questo punto.

VENUTI: Secondo lei, come si può custodire quell'asimmetria tra

i sessi che ha richiamato, facendo in modo, però, che non scada sempre nella competizione.

MURARO: Basta non imitarli, i maschi. Bisogna praticare rapporti con altre donne, anche se sono difficili. Frequentarle, ascoltarle, leggerle.

VENUTI: E i rapporti con gli uomini? Non vanno praticati anche quelli?

MURARO: Sì, ma questo è quello che già si fa normalmente.

VIGNA: Se ho capito, tu dici che bisogna proteggere la differenza sessuale, ad esempio quella femminile, attraverso questi luoghi, nel caso, di sole donne, in cui essa possa essere coltivata e non impoverita da una *mixité* affrettata. Sono certamente d'accordo sul fatto che l'*incontro* tra maschile e femminile è ricco solo se la differente identità dei due non è svilita, ma anzi valorizzata.

MURARO: Io la cura dell'asimmetria tra i sessi la pratico nella mia vita. Dopo la formazione giovanile che arriva fino ai trent'anni, ho preso un vivo interesse per la cultura delle donne. Quindi ho creato una situazione di asimmetria, di cui sono consapevole. Questo non mi porta a escludere di leggere Bontadini o altri. Ma se devo leggere poesie o andare al cinema, preferisco che siano opere di donne, perché c'è una lunghezza d'onda che mi entra dentro. Coltivo questa appartenenza all'umanità femminile.

Entra in questa prospettiva anche la cura della genealogia femminile, che è un atteggiamento spontaneo delle bambine piccole, che poi si modifica o si perde. Il femminismo della differenza ne ha fatto una delle sue pratiche, come si può leggere in *Non credere di avere dei diritti* (Rosenberg & Sellier, 1987, 2007²). Io vi sono ritornata con la riflessione filosofica e le pratiche di vita. Così ho fatto anche in un testo destinato a una pubblicazione universitaria (curata da Carmelo Vigna, che lo ha accolto), testo scritto in libertà dal linguaggio accademico, in cui dovevo parlare della differenza sessuale e racconto questo sentirmi bambina in continuità con mia madre¹. La mia formazione filosofica è stata tutta al maschile,

¹ Il riferimento è a L. Muraro, *Verso un'etica della differenza sessuale*, in C. Vigna (a cura

ma poi sono ritornata alla relazione primaria per tante vie, fra cui leggere le grandi filosofe del '900 e le scrittrici mistiche dei secoli XIII-XIV. Mi piace ricordare lo scambio con il professor Bontadini, che mi disse: «Perché vai con le femministe? Tu sei *homo*» (nel senso di essere umano). Mi sembra di ricordare che avessimo poco prima parlato di Heidegger e gli risposi che, come Heidegger ha visto che la temporalità è qualcosa che non si può saltare, parlando dell'essere, così vale anche per il fatto della differenza sessuale: il mio essere donna e il suo essere uomo è qualcosa che non possiamo saltare.

VIGNA: Io sono d'accordo con te in questo; e forse tu puoi essere d'accordo con me, se dicessi che questo per lo più appare, ma qualche volta no. Cioè ci sono momenti in cui, quando uno pensa, non è né maschio né femmina. Per esempio, tutta la principialità (speculativa) riguarda tanto il maschio quanto la femmina. Indubbiamente, quello che studiamo in generale e che non riguarda immediatamente i principi, prende declinazioni che sono inserite nella quotidianità e anche nella nostra corporeità. Eppure, a mio avviso, dobbiamo salvaguardare quella parte in cui, come diceva anche il nostro Maestro, ne va della possibilità di fare scienza, della possibilità di avere un terreno comune, ad esempio tra maschi e femmine. Se non c'è niente che ci accomuna, diventa impossibile la comunicazione. Ma la comunicazione accade, per fortuna. Quindi proviamo a trovare ciò che ci accomuna. Allora: d'accordo con te sul riconoscere che per il fatto che stiamo al mondo, per via del nostro corpo, abbiamo determinazione di genere, ma teniamo presente anche che c'è un intelletto 'separato', se vogliamo usare una vecchia immagine di origine aristotelica, cioè un intelletto comune, che ci consente di capirci.

MURARO: Tu hai detto che c'è comunicazione, anzi, «se no, non ci sarebbe comunicazione»: questo è un passaggio cruciale. Qui mi fermo. Ti segnalo – forse te ne sei accorto anche tu – che molta comunicazione c'è grazie al fatto che le donne si adattano, si sforzano, ti vengono incontro e cercano di renderla possibile; altrimenti, se fosse per questa area principale che tu dici, di comunicazione non ce ne sarebbe molta. L'area principale è un'area

di), *Introduzione all'etica*, Vita e Pensiero, Milano 2001, pp. 211-229.

in cui tu comunichi con i tuoi simili. In astratto, è vero quello che tu dici, ma in concreto non lo è. Alcune studiosse femministe, seguendo le regole della ricerca scientifica (che dunque hanno riconosciuto valide anche per loro – questo è quello che preme a te), hanno fatto delle ricerche sulla comunicazione tra 'lei' e 'lui' per concludere che in realtà quei due non stanno comunicando. Cioè non comunicano quando lei si tiene sullo stesso piano di lui. Per rendere possibile la comunicazione, le donne fanno uno sforzo di adattamento che è uno sforzo di altruismo, assumendo a volte una posizione di superiorità materna (non so quanto proficua ai fini dell'intelligenza e dei rapporti): questo poveretto sa parlare così e così, adesso lo aiuto, lo interpreto ecc.

Tuttavia, non respingo in blocco quello che tu dici. Ammetto che $2+2=4$ vale e si capisce, che a dirlo sia un uomo o una donna. Ma $2+2$ può essere uguale a 5! Non è vero che $2+2$ sia necessariamente sempre uguale a 4. E forse ci sono più donne che uomini per i quali la matematica è piena di conti che non tornano. Ci sono persone, più uomini che donne, la cui matematica torna sempre.

Allora io scommetto sulla differenza, senza escludere che a un certo punto arriviamo all'intesa, vado avanti e mi spingo fino alla logica, fino ai principi, con la scommessa della differenza.

VIGNA: Anche i maschi fanno questa mossa che descrivi, mi pare; anche loro fanno uno sforzo per capire il linguaggio del femminile: «Lei non mi capisce?, vediamo un po' di intenderci altrimenti». E da qui viene fuori la funzione paterna... Direi addirittura che in questi giochi, maschi e femmine fanno una specie di danza scherzosa, che poi fa la bellezza della vita di coppia. Anche se, è vero, non sempre accade: a volte la dinamica per la comprensione reciproca non funziona per niente.

MURARO: Posso dirti che tu sei meno convincente di me? [qui sia Luisa Muraro sia Carmelo Vigna ridono].

Hai fatto una costruzione simmetrica alla mia, ma, se vogliamo pensare la differenza, occorre diffidare della simmetria.

RICCARDO FANCIULLACCI: Collegandomi a questo vostro ultimo scambio, vorrei raccontare che proprio ieri sera ero a casa di una coppia di amici che mi raccontavano di una loro discussione del

giorno prima: lei diceva di aver tentato di entrare nel discorso di lui invitandolo a ridire il suo punto in modo diverso e smettendo di ripeterlo con le stesse parole come invece stava continuando a fare, ma lui ribatteva che non c'era altro modo sensato e 'logico' di dire quel che aveva da dire. Questo episodio non testimonia a favore della simmetria tra uomini e donne nello sforzo di comprensione reciproca... Se guardiamo alla nostra esperienza, forse dobbiamo ammettere che gli uomini tendono a pretendere di dar voce alla Logica.

Vorrei fare due domande che sono piuttosto due richieste di approfondimento. La prima riguarda il punto in cui, quasi di sfuggita, ha detto che ci consiglia di pensare in termini di differenza sessuale piuttosto che di differenza di genere: mi piacerebbe che tornasse un poco su questo consiglio. La seconda richiesta riguarda un punto che mi interessa davvero molto e cioè il rapporto tra differenza sessuale e singolarità: lei ha detto che la differenza sessuale va sempre coniugata con la singolarità. Io ho inteso l'affermazione in questo modo: nella riflessione sulla differenza sessuale, la posta in gioco non è costruire le astratte categorie: 'Donna', 'Uomo', o magari: 'il Femminile', 'il Maschile', bensì quella riflessione ha molto da fare (ora non saprei dire meglio di così) con il trovare la propria singolarità da parte di ciascuno e di ciascuna. Ho inteso bene? Ha voglia di dirci qualcosa in più su questo?

MURARO: Tu hai colto due punti importanti di quello che ho cercato di articolare. In particolare il secondo. Io penso che non valga agganciarsi al discorso del Maschile e del Femminile, sostantivi, che è una tradizione del pensiero che ritengo ambigua, perché è un tentativo maschile (si può dimostrarlo) di appropriarsi del positivo delle donne. Alcuni dicono: anch'io ho del femminile. Viceversa, alle origini del Cristianesimo, si diceva che anche le donne sono redente in Cristo e si teorizzava il passaggio attraverso la sua virilità, come dice bene Perpetua nella celebre *Passio Perpetuae*: «E fui fatta maschio», dopo di che affronterà il martirio.

Molto in breve: il 'virile' delle donne serve a riscattare la loro inferiorità, il 'femminile' degli uomini serve ad arricchire la loro umanità maschile. No, io non sono per questo; a me interessa che si riconosca che la femminilità ha tanti volti, che ci sono tanti modi di essere donna, per cui non è che se una donna non si com-

porta secondo lo stereotipo del Femminile, allora è perché è preponderante in lei il Maschile. È una prospettiva ambigua, che non mi interessa. Io sono piuttosto nella posizione che tu hai sottolineato, cioè, si tratta di coniugare la differenza sessuale con la singolarità, perché risalti questa e quella, mai l'una senza l'altra.

Vengo al primo punto che hai citato: differenza sessuale/di genere. Questo è un luogo di disputa ricorrente nel femminismo. All'inizio, diciamo negli anni '60-'70, c'era solo la differenza sessuale. La differenza di genere (*gender*) è parola e proposta venuta dagli USA negli anni '80, per ragioni in parte condivisibili. Perché allora non ho cambiato linguaggio? Per la ragione che, recentemente, ha riassunto bene Maria Cristina Bartolomei, teologa e docente di filosofia: la prospettiva di 'genere' compromette il riconoscimento dell'importanza simbolica del corpo (nella *Prefazione a Non contristate lo spirito. Prospettive di genere e teologia*, 2007).

PAOLO PAGANI: Lei diceva che non c'è relazione dialettica tra maschio e femmina e, per contestare l'idea del rapporto dialettico, ha detto che c'è piuttosto un confliggere che è strutturalmente incomponibile. Anche questo è uno dei punti del suo discorso che mi hanno colpito favorevolmente. Mi piacerebbe che articolasse ancora un poco questo punto, perché, in effetti, tutti sappiamo che c'è questo confliggere da cui non si esce, ma sentiamo anche che è positivo starci, cioè accettare di stare nel conflitto. Questo forse è anche il modo in cui il maschio e la femmina convergono nella comune condizione finita, pur interpretandola ciascuno a suo modo, come diceva lei.

In secondo luogo, vorrei anche che dicesse qualcosa sul *Dio delle donne* – quel riferimento che ha fatto al libro di Giuditta, mi è piaciuto molto...

MURARO: Sulla positività del confliggere. Una positività che sicuramente voi già conoscete.

Il fatto è che il resto non digeribile dei conflitti, se viene accantonato, può diventare una mina vagante nei rapporti tra gli esseri umani. E questo lo sappiamo dalla vita di coppia. La vita di coppia si spegne, passo passo, per le troppe cose che vengono accantonate (di solito è lei che accantona prima, ma anche lui deve accantonare). Le cose andrebbero meglio se quelle due persone riuscissero a continuare a convivere imparando l'*arte del confliggere*, impara-

rando a duellare, cioè imparando quella *misura* che, per esempio, i bambini piccoli e gli animali hanno, quando litigano in quella maniera che è un gioco, sia pure al limite della baruffa. Noi adulti, finito il tempo del giocare, dovremmo farne un'arte.

Questo punto ha risvolti che interessano i comportamenti e i sentimenti che vanno sotto l'etichetta della xenofobia. Io so che i mediatori interculturali o interpersonali invitano a esporre elementi della irritazione o peggio, che oppone gruppi o persone. Su questa strada, io sono arrivata a ipotizzare la pratica di un 'razzismo' (è una parola su cui non insistere troppo e che io metto ora tra quattro o cinque virgolette) compatibile, ossia ad ammettere l'espressione pubblica di cattivi sentimenti in forme scherzose e comunque compatibili con l'equità e la dignità. Ho saputo che nel Burkina Faso, nei rapporti fra etnie, esiste una pratica verbale di questo tipo, insulti scherzosi scambiati in pubblico. Un'amica tedesca, che si è stabilita a Milano, ha detto: «Io ho capito che da voi non c'è antisemitismo quando ho sentito dire delle barzellette antisemite». Paradossalmente, aveva ragione. Anche tra uomo e donna essere 'politicamente scorretti' può aiutare. L'unica cosa importante, tra uomo e donna, è che si deve farlo seriamente. Messi in imbarazzo, vediamo che gli uomini, certe volte, specialmente in pubblico, prendono atteggiamenti non seri, con l'intento di ridicolizzare l'altro che è donna. I confini sono netti quanto delicati, delicati quanto importanti.

Su *Il Dio delle donne*. È il mio libro di maggior successo, preceduto da due libri di ricerca sulla scrittura mistica femminile, editi entrambi da D'Auria di Napoli, che vorrei citare: *Lingua materna, scienza divina* e *Le amiche di Dio*, che riguardano il movimento beghinale dei secoli XIII e XIV, nel quale prende forma una *teologia in lingua materna*, così la chiamo. La parola 'mistica' non appartiene al vocabolario di scrittrici come Hadewijch di Anversa (secolo XIII) e Marguerite Porete (morta nel 1310). Ma non soltanto, i miei studi riguardano anche il prolungarsi della ricerca femminile di Dio fino ai nostri giorni, con autrici come Simone Weil e Clarice Lispector, passando per Emily Dickinson. E così ho scritto questo libro. C'è il Dio degli eserciti e c'è anche il Dio delle donne, che è un Dio simpaticissimo. Spero che sia anche il Dio vero, ma non voglio esagerare. Loro con questo Dio fanno l'amore, litigano, si arrabbiano; poi lo perdono, si disperano pazzamente, poi Lui (o Lei) torna ed è una storia senza fine.

SARA TOSI: A proposito dei molteplici volti che può assumere il femminile, desideravo una sua opinione relativa al 'femminile che può essere anche terribile'. Sono stata molto colpita dalla mostra, a Londra, di Louise Bourgeois, colpita nel vedere la rappresentazione che l'artista fa della propria madre: un grande ragno femmina in bronzo che l'autrice intitola *Maman*. Per questo, vorrei sentire da lei qualcosa circa questo aspetto della *distruttività* femminile.

MURARO: Ti ringrazio per questa domanda: quell'opera che tu hai citato è quella di cui avrei voluto una fotografia nella copertina dell'edizione francese de *L'ordine simbolico della madre*, ma poi non se n'è fatto nulla. Louise Bourgeois è un'artista che dà valore alla figura e l'opera materna, e perciò ne dice la verità. Solo una donna, io credo, sa e può dirla, sulla madre. Gli abissi dell'inconscio sono l'antidoto migliore agli stereotipi addomesticati sul 'femminile' e sul 'materno'. Qui sarebbe interessante anche parlare della figura di Medea. Quello di Medea, tra l'altro, è un mito che può interessare anche a te, Carmelo, per sviluppare la tua visione teorica dei rapporti tra uomini e donne, infatti, lì, lei collassa nella barbarie mitica e uccide i figli e se stessa perché Giasone è venuto meno a quella funzione di sostegno della coppia su cui tu insisti; è un mito dunque che avvalora quella funzione...

ELISABETTA²: Secondo lei è possibile e, se sì, in che modo è possibile vivere il rapporto di coppia tra uomo e donna in maniera arricchente? Lo chiedo perché, devo ammetterlo, il modo in cui ha parlato di quel rapporto mi ha un po' scoraggiata...

MURARO: È una domanda rivolta a una maestra di vita! Ed è difficile che io mi riconosca in questo ruolo. Comunque sia: è possibile vivere il rapporto di coppia in maniera arricchente? Con molta, molta sapienza, penso di sì. E con molta, molta fortuna. Forse. Resta che nella società di oggi, in cui la relazione tra i sessi è sottoposta a stress notevoli, perché si sta trasformando moltissimo, è diventato più difficile che in passato. In passato c'era molta ingiustizia che pagavano le donne, ma i rapporti potevano tenere di più, proprio perché le donne non avevano quasi alternative. Il rappor-

² Prendendo la parola, è Elisabetta stessa che ha detto solo il suo nome di battesimo.

to di mia madre con mio padre nella vecchiaia è diventato buono, qualcuno li ha paragonati a Bauci e Filemone; ma prima, è stato un buon rapporto grazie a mia madre che ci ha messo, oltre alla sua intelligenza, anche una buona dose di sopportazione che oggi non si può chiedere a una donna. Insomma, le civiltà non sono a scelta e questa è la nostra civiltà, una in cui ci sono molte difficoltà nei rapporti tra i sessi.

VIGNA: Posso aggiungere una piccola osservazione su questo tema? Il fatto che oggi l'uomo e la donna *possano*, nel rapporto, liberamente giocare, rende inevitabilmente molto più ricco e molto più fragile tale rapporto.

MURARO: Sì, sì.

VIGNA: Una volta, come tu accennavi, quando c'erano ruoli determinati e duri, questo, per un verso, era una sofferenza per le donne; per un altro verso, assicurava un codice per cui il rapporto comunque stava in piedi. Nella libertà che abbiamo tutti guadagnato e che *giustamente* ognuno rivendica per sé come propria dignità, l'incastro, dico tra due singolarità veramente libere, richiede, come anche tu dicevi, moltissima sapienza e moltissima fortuna. È la bellezza di quello che ci passa il convento, ma spiega anche la fragilità e la difficoltà dei rapporti di oggi.

MURARO: Sì, certo.

SUSY ZANARDO: A un certo punto, lei ha detto che non c'è nulla che fa una donna che un uomo non possa fare e viceversa e, sulla base di questa osservazione, ha criticato il modello di rapporto tra i sessi centrato sull'idea di complementarità. Quell'osservazione, però, fa anche pensare che la comunicazione tra un uomo e una donna non dovrebbe essere nulla di difficile e invece, sia l'esperienza, sia quello che lei ha detto dopo sull'asimmetria sembrano portare quasi all'affermazione di una incommensurabilità tra il maschile e il femminile. Ora, questa *radicale differenza* io la sperimento, la sperimento anche ora ascoltando il suo dialogo con il professor Vigna: c'è una differenza, non solo in quello che ciascuno di voi dice, ma anche nell'approccio. Lei, ad esempio, ed è una cosa che mi ha colpito molto, presta una grande attenzione

alle *parole* che vengono usate dal suo interlocutore e questo vuol dire che lei *entra* in quello che dice il suo interlocutore. Di fronte a questi due approcci, io mi sento immediatamente più vicina al suo, forse perché sono anch'io una donna, però, ascoltando quello del professore, che dapprima avverto lontano, imparo e arricchisco la mia esperienza. Ecco allora la domanda: anche se la nozione di complementarità non è quella giusta, perché non cercarne un'altra che riesca a dire questa possibilità dell'integrazione reciproca, pur nella differenza? Forse lavorando con la parola 'alleanza'? Mi chiedo: perché non tentare questa scommessa?

Con la seconda osservazione, torno su questo stesso punto – è quello che mi sta a cuore. Allora, lei ha detto che, se dovesse parlare con un bambino, direbbe che tra maschio e femmina c'è una parziale complementarità, mentre, se ha da istruire la questione tra studiosi, allora deve complicare il discorso e quella parola, 'complementarità', non la usa più. Non la usa più, ha aggiunto, perché ci tiene a marcare con forza la difficoltà di capirsi e il continuo confliggere tra maschile e femminile. Ecco, io sono senz'altro d'accordo con lei sul fatto che esiste questa difficoltà, però, mi chiedo se nel discorso più complicato e profondo che va istruito tra studiosi non deve comunque ritornare, trovando un qualche posto, quel riferimento alla complementarità: se tale riferimento è così ovvio quando si parla a un bambino, come può venire poi cancellato? Certo, io non so *dove* esattamente debba trovare posto quel riferimento. Cercare questo posto, non arrendersi, è davvero per me una scommessa. A lei, che da tempo pensa a queste cose, chiedo: se voglio stare a questa sfida, è perché senza accorgermene ho già ceduto al maschile? Ho già ceduto la mia libertà di donna alle regole maschili del gioco relazionale – come, in qualche modo, mi ha detto Luce Irigaray, una volta che l'ho incontrata, dopo aver dedicato la mia tesi di laurea al suo lavoro, (mi ha detto: «Io non venderò mai il mio essere donna al mondo maschile. Questo mi costa molto, però mi dà la felicità»)?

MURARO: Mi colpisce la parola 'istruire', secondo il significato giuridico, come se dicesse: istruire un dossier a favore della complementarità. La risposta che mi viene, non una risposta compiuta, è questa: quello che tu hai in mente *non è nello spirito del tempo*. Vai contro lo spirito del tempo. Naturalmente, puoi replicarmi: a me piace, a me interessa, accetto la sfida. Io, però, non credo che sia

saggio andare contro lo spirito del tempo. Lo spirito del nostro tempo chiede questo: che noi continuiamo questa faticosa strada di disgiungere quello che era stato reso complementare, quello che era stato reso 'tondo', insomma, quello che era stato affrettatamente messo insieme *a prezzo della libertà femminile*. Comunque sia, io non ti aiuterei mai nel tuo intento, perché sono favorevole allo spirito del tempo, che sta disgiungendo i due sessi. E dico: troviamo un modo di *relazionarci* più precario, più fragile, meno fondato, con meno garanzie, meno filosoficamente ben disegnato, ma, come dire, *più praticabile*. Mezza cosa può valere più di una intera e in cui tutti i conti tornano, se questa mezza cosa si rivela praticabile, *viable*, come dicono i francesi.

VENUTI: C'è qualcosa che non mi è chiaro: prima abbiamo parlato dell'importanza della conflittualità, ma ora lei dice che si deve seguire lo spirito del tempo... Chiedo: non si deve forse confliggere anche con lo spirito del tempo?

MURARO: Imparare a confliggere uomini e donne è proprio quello che lo spirito del tempo ci comanda: confliggere affinché vi sia relazione anche in assenza di complementarità, anche ora che non si crede più nella complementarità.

VENUTI: Allora, abbiamo detto che il confliggere ha come condizione il mantenere in vita l'avversario: ebbene, che senso ha tenerlo in vita se poi si deve comunque procedere nella disgiunzione, se non si ha intenzione di andare poi da qualche parte insieme?

MURARO: Non sono sicura di aver capito la domanda, comunque sia, quello che sto dicendo è questo: l'arte del confliggere non è tenere in vita l'altro a tutti i costi, lo si tiene in vita a condizione che vi sia rispetto della dignità e della libertà dell'altro da ambo le parti, ed è in questo che siamo impegnati, *le différend des sexes* lo chiama la mia amica Françoise Collin, pensatrice femminista. L'arte del confliggere è quella grazie a cui si riescono a dire le cose che non vanno bene nella relazione, quando queste vengono fuori.

VIGNA: Però uno confligge per chiudere il conflitto, fa la guerra per la pace. Insomma, se non c'è una qualche *alleanza* in vista, lo stesso confliggere diventa impossibile. Io neanche comincerei...

MURARO: L'arte del confliggere fa sì che il rapporto stesso sia un rapporto vivo.

VIGNA: ...vivo, quindi mirato a una possibile alleanza!

MURARO: No, la mira non è il punto. L'arte del confliggere non è finalizzata a che finisca ogni conflitto e si vada finalmente d'amore e d'accordo. Quella è la morte! Da vivi si combatte, si combatte tra uomini e donne, tra donne...

VENUTI: Il punto è che ha senso solo una tensione per andare d'amore e d'accordo. E non è detto che non ci si arriverà mai.

MURARO: No, no non sono d'accordo. Naturalmente gli uomini sono tanti e le donne sono tante, per cui tu potrai trovare un uomo che condivida questa tua visione conciliante del rapporto e sappia farne buon uso, senza approfittarsi, e anzi le sia riconoscente. Ma questo non è nello spirito dei tempi: l'andare d'accordo *a qualunque costo* tra uomo e donna. Il nostro è il tempo in cui c'è un *sommovimento* nel rapporto tra i sessi e si continuano a disfare cose già fatte. Per tentare che cosa? Per tentare che ci sia la libertà *di lei*, oltre che la libertà di lui. Questa è la scommessa del tempo presente: che vi sia libertà femminile.

VENUTI: Su questo sono d'accordo, ma non capisco perché poi lei aggiunge che andare d'amore e d'accordo è comunque la fine, la morte. Mi spiego: è chiaro che oggi bisogna disfare il vecchio modo di fare coppia, quello che valeva ancora cinquant'anni fa, e che per farlo si deve confliggere; non capisco, però, perché al posto di quel modello debba eserci solo un confliggere senza un fine.

MURARO: Il sogno della pace universale era giusto, bello, grande. E *non* si è mai realizzato. Forse è più sensato e ragionevole non cominciare col *vagheggiare* la pace universale, ma col trovare contestualmente, in maniera frammentaria, parziale, provvisoria ecc. qualcosa che effettivamente porti pace.

VIGNA: Perfetto. Ma le due cose non sono in opposizione. Tutto quello che hai detto, io lo sottoscrivo. Cioè io, come te, dico: «Prendiamo tutto ciò che ci può in qualche modo aiutare ad an-

dare da quella parte, dalla parte della pace, anche il configgere». Ma, avere un ideale regolativo è condizione necessaria per fare tutto questo.

MURARO: Ho dimenticato che sono in un Seminario di filosofia *morale*; se fossi in un Seminario di politica, mi intenderebbero subito.

Il mio intendimento, in questo contesto, è che in un libro di etica della differenza sessuale, o di genere, non sia disegnata solo la mira. Anzi, il mio intendimento è che la mira non sia quasi neanche disegnata e che siano invece disegnate *le strade che le donne e gli uomini possono praticare*: praticare guadagnando felicità se possibile, ma comunque guadagnando quello che risponde al loro desiderio (che sia sessuale, che sia di agio o della gioia di allevare dei bambini ecc.). Ecco, questa è la mira mia.

Voi stessi lo dite continuamente: si configge inevitabilmente, per forza di cose. Però, nei libri non lo scrivono!

Non sostengo che tutti *debbano* configgere, dico che è bene imparare a farlo e farlo quando occorre: molti rapporti si salvano perché i due conviventi hanno la capacità di configgere tra di loro. A che cosa serve disegnare degli ideali di armonia che non sappiamo *praticare*?

VIGNA: Questo è vero: bisogna imparare a configgere e farlo quando occorre.

FANCIULLACCI: Innanzitutto, la voglio ringraziare: a tutte le domande, lei ha dato risposte magnifiche. È molto bella anche quella in cui ha detto: «In un contesto di filosofia politica, mi capirebbero». Da parte mia, vorrei provare a riesporre il modo in cui io ho inteso le sue osservazioni sul configgere.

Quando ha applicato le sue considerazioni sul configgere al caso della coppia, lei ha detto che un singolo uomo e una singola donna, non il Maschile e il Femminile, non l'Uomo e la Donna, ma due singoli, diciamo: presi a caso, *e* che desiderano stare insieme, avere una relazione, ecco, ha detto che questi due devono saper configgere per trovare i modi del loro stare insieme e rapportarsi. Ha aggiunto che, in tutto questo, l'ideale della complementarità o non serve o è d'intralcio perché, storicamente, minaccia la libertà femminile. Ora, io non credo che a questo si possa obiettare che per configgere è necessario aver di mira la complementa-

rità: non riesco a vedere la fondazione di questa tesi. C'è una mira che è davvero necessario avere per confliggere? A mio parere l'indicazione minimale, al di là della quale è *davvero* impossibile retrocedere, su cui i due della coppia di cui parliamo non possono non orientarsi nel loro confliggere è semplicemente: 'stare insieme (perché, per ipotesi, lo desiderano e fino a che lo vogliono), senza perdere, ciascuno e ciascuna, la sua libertà'. Ora, per indicare *questa* mira, quella che ho appena descritto, qualcuno può anche decidere di usare l'espressione: 'andare d'amore e d'accordo', purché sappia che l'ha svuotata del suo significato consueto, che è ben diverso! Il punto importante, comunque è che a quella mira, come che la si denomini, un contenuto preciso e concreto, uno 'praticabile', come dice lei, può essere stabilito, di volta in volta, solo *all'interno del conflitto* tra i due e non prima o magari dal filosofo! Inoltre, scegliere l'espressione: «andare d'amore e d'accordo» per battezzare la mira che ho descritto è pericoloso: è un po' come uno che si rapportasse alla fidanzata o alla moglie pre-assumendo che 'comunque sia' lei è la sua metà. Perché commisurarsi su questa costruzione immaginaria?

MURARO: Sì, sono d'accordo.

SISTI: Come dicevo già prima, questo suo discorso sul conflitto mi pare davvero interessante. Se ho capito bene esso si pone come alternativa, non solo alla guerra, che è distruttiva, ma anche a una pace che sia, tutto sommato, insignificante. È corretta questa aggiunta che ho fatto alla mia osservazione di prima?

MURARO: Sì. Preciso però che non affermo che è l'orizzonte nel quale ci muoviamo ora.

Devo comunque riconoscere che io non so disegnare un grande orizzonte alla vita di coppia, non mi viene. I grandi orizzonti riesco a disegnarli per quello che ha portato noi qui a parlare di queste cose insieme: riesco a intravedere la grande scommessa umana e politica che ci tiene qui. So inoltre disegnare gli orizzonti alla politica delle donne. Ma alla convivenza di coppia non so disegnare grandi orizzonti, non c'è ombra di dubbio. E mi pare, per giunta, che in giro non ci sia nessuno in grado di farlo (forse è a causa dello spirito del tempo?), mentre nei romanzi come nei film qualche volta possiamo imbatterci nella pittura di momenti

molto forti d'incontro. Anche per questa via un po' di strada viene fatta.

Comunque sia, ritengo che lo spirito del tempo abbia una sua forza di interlocuzione che ci obbliga a misurarci.

VIGNA: Ma bisogna anche giudicare lo spirito del tempo, se si fa etica. L'etica è l'interrogazione sull'ethos. Si tratta di capire quale parte del tempo, dei costumi, possiamo prendere come quella che fa star bene gli esseri umani nel mondo e quale parte invece deve essere considerata da abbandonare, perché distruttiva. Ora, è vero, e sono d'accordo con te, quando dici che lo spirito del tempo oggi, specialmente quanto alla coppia, lavora alla divaricazione. In effetti, lo spirito del tempo sta smantellando mano a mano tutte le forme coatte di relazione. E ce n'erano tante in giro. Però, è anche vero che se noi vogliamo proprio smantellare le forme coatte, dobbiamo in qualche modo *provare a pensare*, pensare creativamente a relazioni non coatte nello stare insieme di un uomo e di una donna. Se vuoi, possiamo anche cominciare con l'ammettere che non abbiamo una ricetta pronta, ma dobbiamo pur pensare a degli aggiustamenti per via. I quali, però, prendono senso solo se un ideale regolativo, *per vago che sia*, diciamo solo: 'alleanza o complicità non coatta', traccia una direzione. Altrimenti, tanto varrebbe andare a zonzo. E a che scopo? Saremmo dalle parti dell'etica del viandante, cioè di quello che va, senza fissare dei fini: è una proposta, quella, che proprio non mi persuade.

MURARO: Poiché a me interessa la libertà delle donne, apprezzo la politica delle donne (il femminismo) che ha contribuito a mettere in crisi certi modelli di rapporto fra i sessi. Non faccio un mistero di questo. Tuttavia, apprezzo le vostre ricerche in vista di tenere insieme nel modo migliore uomo e donna. Ma non cavatevele troppo a buon mercato. Dovete tener conto che la situazione è estremamente critica.

Vorrei anche ricordarvi che si tratta di far convivere uomo e donna nel corpo sociale, per esempio sul posto di lavoro. Abbiamo degli squilibri che *non hanno a che fare con le coppie* e che bisogna guardare in faccia. Prendiamo il problema della rappresentanza parlamentare: non ci sono donne in Parlamento. La parola d'ordine: 50 e 50 tra donne e uomini candidati o eletti, evita le domande. Bisogna chiedersi perché le donne non votano di prefe-

renza altre donne; perché non aspirano a mandare in parlamento le proprie simili o a mettersi nel mestiere della politica; che tipo di selezione viene operata dal sistema politico sulle donne che fanno carriera politica. Bisogna interrogarsi su queste cose: uomini e donne *nel corpo sociale*. In un'etica della differenza sessuale c'è anche tutto questo aspetto da considerare.

UN ALTRO PARTECIPANTE ALL'INCONTRO: Io sono un architetto, quindi sarà indulgente se la mia competenza nei termini non sarà all'altezza. Già solo guardando l'ambiente in cui ora ci troviamo, con questa fila di finestre equidistanti, dove è cancellato ogni possibile 'sconfinamento', che lei ha associato prima al femminile, ecco, dicevo, già solo guardando a questo ambiente vediamo, mi sembra, che è difficile parlare della differenza sessuale perché non si hanno a disposizione altro che strumenti maschili: le parole, le strutture lessicali che anche lei usa per definire la differenza sono comunque maschili, come l'ambiente in cui ora sta parlando.

MURARO: È un grande problema, sono d'accordo. Non ci sono le parole. Lo dico nel mio contributo al volume *Introduzione all'etica* curato da Carmelo Vigna, lo formulo denunciando il fatto che mia mamma, interrogata da me bambina su maschio e femmina, non trovò le parole: donna intelligente che era, non ha trovato le parole che una civiltà dovrebbe dare a una madre, per parlare della differenza dell'essere donna, dell'essere uomo, a sua figlia che la interroga. Questo è un problema veramente a monte, di ordine simbolico. E politico.

LUCIA³: Vorrei che dicesse qualche parola in più sul rapporto tra la differenza sessuale e la storia: è a livello storico, infatti, che la differenza ci forma e ci attraversa e lo fa in vari modi...

MURARO: È un tema che mi corrisponde. La fondamentale differenza a livello storico si esprime con un *insieme di differenze*. È una differenza senza contenuti che continua a produrre contenuti, cioè differenze, ad esempio nel vestito, nel modo di pettinarsi,

³ Anche Lucia, come Elisabetta prima, non ha detto il suo cognome quando è intervenuta.

nell'atteggiarsi, nelle scelte di studio, nell'espressione linguistica e in altre espressioni ecc. Non è che c'è *la* differenza, c'è un insieme di differenze, fisiche, psichiche che si dispiegano a ventaglio. Quello che avviene tra un uomo e una donna è piuttosto un *differenziarsi*, che avviene a partire dalla *dualità* che sembra decretata. Per questo ho detto che bisogna tornare a parlare di natura, perché c'è un articolarsi tutt'altro che fisso tra il dato biologico (che a sua volta non è rigorosamente fisso né regolare) e le sue interpretazioni culturali, a partire da una dualità, che si può difendere come tale (con le necessarie sfumature). Questa dualità è poi la condizione umana: io ci sono e non esaurisco l'esserci dell'essere umano. Questo non solo per la mia singolarità, cioè perché ci sono altri oltre a me: non esaurisco l'esserci dell'essere umano perché c'è *un* altro (o un'altra, se a parlare è un uomo) che io davvero e radicalmente, per definizione, non sono e che è un essere umano anche lui (o lei, come direbbe un uomo). Questa alterità donna/uomo, la intendo come strutturale e costitutiva dell'essere umano, tuttavia, essa si dispone in un ventaglio di differenze nella storicità di una cultura. La storicità per me è la sostanza di tutto quello che possiamo dire degli esseri umani. Guardate che non sono storicista. Alle mie studentesse e studenti ho sempre detto: «Tutto a noi arriva attraverso la storia, tutto per noi è storia, ma la storia *non è tutto*». Perciò se avete amiche o amici o docenti che si interessano *storicamente* di questi temi, sfruttateli! Perché vi portano da pensare.

VIGNA: Grazie, Luisa. Sei stata una pensatrice fantastica, come diceva Riccardo.



Incontro con Laura Boella

Venezia, 12 marzo 2008

CARMELO VIGNA: Laura Boella insegna Filosofia morale all'Università Statale di Milano, è studiosa di Ernst Bloch, ma, più recentemente, si è occupata anche del pensiero femminile, studiando alcune tra le più importanti filosofe del XX secolo: Edith Stein, Hannah Arendt, Simone Weil, Maria Zambrano. Ha accettato questo nostro invito per un incontro seminariale e per questo voglio ringraziarla subito. Come di consueto, dopo discuteremo insieme, ma ora ascoltiamo quello che ci dirà *sull'etica della differenza di genere*.

LAURA BOELLA: Metto subito le carte in tavola perché preferisco chiarire il luogo, la *posizione* da cui vi parlo, in particolare rispetto al tema di oggi: l'etica della differenza.

Innanzitutto io mi sono posta alla lettera la questione dell'etica della differenza sessuale e questo per me significa chiedermi se quello che è stato il guadagno della differenza, ovvero l'affermazione dell'esistenza simbolica della donna, del significato dell'essere nata donna, questo dato che oramai possiamo considerare acquisito, corrisponda e sia traducibile in una qualità morale dell'agire. Ossia se si renda riconoscibile nell'ambito di una dimensione dell'esperienza che io chiamo *morale* perché ha a che vedere con l'agire bene o male, con atteggiamenti altruistico/aggressivi, con il dire la verità, con la tenerezza, con la *pietas* e con il coraggio. Naturalmente faccio riferimento a una dimensione di *morale vissuta*, che è reale, esiste, e nel mio libro che sta per uscire [L. Boella, *Neuroetica. La morale prima della morale*, Raffaello Cortina, Milano 2008, *ndc*] chiamo la dimensione della *morale prima della morale* in quanto, prima di qualificarsi come adesione a norme e codici di comportamento, qualifica l'umano in ognuno di noi, cioè segna la continua umanizzazione in cui ogni essere umano è impegnato. Mi dispiace dover esaurire in poche parole una po-

sizione radicata nella mia formazione e nel mio lavoro filosofico. Mi limito a dire che proprio il confronto con le neuroscienze, invece di attenuare, ha per così dire intensificato e reso più urgente per me il problema della vita morale e del suo collegamento con la capacità di giudizio e di valutazione dei singoli.

Seconda premessa. Io mi sono posta a lungo il problema di un'etica della differenza sessuale a partire da un percorso autonomo sia rispetto al pensiero della differenza sessuale, che in Italia è erede del pensiero francese (in particolare di Luce Irigaray), sia rispetto all'area del pensiero femminista/femminile anglosassone. Chi va in montagna sa che anche sentieri che vanno in direzioni distinte, verso mete distinte, possono incontrarsi in qualche punto e qualche volta fanno anche dei tratti in parallelo. Questa è un po' la metafora del mio percorso in relazione alle pensatrici della differenza sessuale: un percorso autonomo, ma che ha avuto importanti momenti di incontro e di interlocuzione. Certo, l'autonomia favorisce la distanza e guardare la realtà da una certa distanza qualche volta è anche un vantaggio. Aggiungerei che la mia distanza e lo sguardo autonomo oggi corrispondono alla situazione in cui ci troviamo, caratterizzata da vari ripensamenti sulla questione della differenza.

Sulla base di queste premesse, vorrei prendere le mosse dalla struttura, che a me pare paradossale, in cui si è prospettata la questione dell'etica nel contesto del pensiero femminile/femminista, da un lato francese e dall'altro anglosassone, negli anni in cui abbiamo avuto le maggiori teorizzazioni, gli anni '70, '80 e '90.

Sappiamo benissimo che anche a livello di terminologia ci si pongono alcuni interrogativi. L'espressione 'etica della differenza sessuale' dà il titolo a un'opera fondativa di Irigaray del 1984. Espressioni come *etica femminista* o *etica femminile* si sprecano nei titoli e nella letteratura anglosassone, ma questo secondo me ci dice che la questione non è affatto chiara. È ovvio che nessuno pensa all'etica femminista allo stesso modo in cui si intenderebbero espressioni quali 'etica dei matematici' o 'etica dei comunisti', tuttavia, è altrettanto vero che non è facile inquadrare la questione di un'etica della differenza sessuale nella tradizione del pensiero morale, magari trovando affinità con l'etica aristotelica, piuttosto che con l'etica kantiana.

Parlare di un'etica della differenza sessuale implica uno spostamento radicale rispetto alla tradizione del pensiero morale e, alme-

no in parte, anche rispetto al dibattito morale contemporaneo che parla di etica di tutto, del diritto, dell'economia, degli affari. Questa situazione, lo spostamento rispetto alla tradizione del pensiero morale e rispetto al dibattito morale contemporaneo, rafforza il problema della morale, ma al tempo stesso lo indebolisce, sempre che lo intendiamo come legato all'esperienza, che ogni giorno noi facciamo, della distinzione di bene e di male, del compimento di azioni sbagliate, altruistiche, menzognere, violente o aggressive. Ed ecco allora la questione di fondo: il pensiero femminile ha rilanciato la questione dell'etica con una forza superiore a molte espressioni del pensiero contemporaneo, ma al tempo stesso questa mossa (che è stata fondatrice) ha incontrato e incontra oggi sempre maggiori *difficoltà* al cospetto delle questioni etico-politiche, a cominciare dai problemi di etica quotidiana delle donne (figli: farli o non farli; in che modo: artificiale o naturale; professione, servizi sociali, rinuncia ad arrivare al vertice della carriera). Problemi etico-politici in cui la vita quotidiana delle donne, il loro destino professionale, esistenziale, morale, culturale si intreccia con la globalizzazione economico-finanziaria, con le biotecnologie, con lo sviluppo della scienza, con i problemi della convivenza di persone di differenti fedi, culture, tradizioni. Su questo punto io credo ci sia una forbice molto aperta, e di questo voglio trattare.

Schematizzo nella maniera più rapida possibile i *due lati* relativi all'etica della differenza sessuale che a me sembrano dare vita al paradosso.

Da una parte, Irigaray con il suo libro del 1984 e, sulla sua scia, il pensiero italiano della differenza ci fanno intendere che l'etica della differenza sessuale sia una rivoluzione del modo di pensare, cioè una vera e propria rivoluzione copernicana che l'immaginario maschile non ha portato a termine. Questo, Irigaray lo dice molto chiaramente. Il nuovo pensiero, il pensiero della differenza di Irigaray, implica e porta con sé il riscatto simbolico dell'esistenza femminile. E 'riscatto simbolico' vuol dire riscatto di tutto ciò che la tradizione ha relegato a mero dato biologico, a mera natura, ha ridotto al silenzio e ha privato di linguaggio e di espressività autonoma. Questo riscatto simbolico, frutto di una rivoluzione del modo di pensare, istituisce nuovi valori, un nuovo modo di essere e di vivere il mondo.

Questa è l'etica della differenza sessuale lanciata con tanta forza da Irigaray e che ritrovo nel pensiero di Luisa Muraro e di al-

tre pensatrici italiane e francesi. Questa rivoluzione del pensiero ha prodotto un lavoro di distruzione dell'ordine patriarcale e una corrispondente ricostruzione dell'ordine simbolico in nome della libertà della donna di essere se stessa, di dare valore ai suoi pensieri, ai suoi sentimenti. Ricordo qui solo un punto (che è di Irigaray, ma viene ripreso anche da Luisa Muraro) che mi ha sempre intriga-
gata e a cui attribuisco un valore molto significativo. Il punto che, ripeto, a me sembra qualificante di questa rivoluzione del pensiero istitutrice di nuovi valori, è la nozione di *trascendentale sensibile*. L'espressione riassume bene il valore di essere donna, consistente nel gettare un ponte, nell'essere una mediazione incarnata tra trascendenza e immanenza, tra l'universale astratto e la corporeità/materia. Questa mediazione viene espressamente definita una questione che riguarda il linguaggio e l'etica e l'istituzione di un nuovo ordine di valori: rompere la *separazione* tra anima e corpo, tra universale e particolare, gettare un ponte, cioè *incarnare la trascendenza in corpo di donna*, perché il trascendentale sensibile è una forma di *incarnazione*. Irigaray definisce la donna come infinita in due sensi, cioè incompiuta, ma anche proiettata, aperta verso l'infinito. Per questo la donna non è una, ma molteplice, rimanda a un divenire e questo ancora una volta significa che rimanda a un agire dotato di valori e responsabile. Rimanda all'istituzione di un mondo di relazioni diverse, e molto esplicitamente (mi sembra che ne abbiate già discusso con Muraro) a una riarticolazione della differenza tra i due sessi.

Ora questo punto, che qualifica con una forza abbastanza unica nel suo genere il rilancio della questione etica da parte del pensiero della differenza sessuale, ci mette però di fronte a un discorso fondativo e utopico. La forza teorica di questo discorso, con la capacità di non cadere nell'essenzialismo, sta nel fornire un orizzonte di pensiero, l'orizzonte per una rivoluzione del modo di pensare in cui la libertà femminile venga finalmente *messa all'opera*. Nella potenza di questo orizzonte, però, mi sembra che i contenuti specifici della vita delle donne (sessualità, maternità, amore, relazioni, confini tra privato e pubblico, fra storia e utopia) vengano un po' a sfumare. Perché? Perché vengono assimilati all'interno della grande posta in gioco della rivoluzione del modo di pensare. Cioè la forza fondativa, istitutiva di nuovi valori di questo discorso, paga il prezzo di una assimilazione un po' indifferenziata di una serie di caratteristiche dell'esistenza femminile.

Questo è il primo evento che dà da pensare, riguardante l'etica della differenza sessuale.

Sul secondo lato del paradosso c'è la filosofia anglosassone, con le numerose etiche femministe e femminili sorte nella cornice del pensiero analitico. Osservo che qui si può parlare di etica in maniera più puntuale di quanto avvenga nel caso di Irigaray. Bisogna tenere presente che il pensiero femminile e femminista anglosassone ha senza ombra di dubbio messo al centro la moralità femminile intesa come un valore specifico di atteggiamento e l'ha nettamente contrapposta ai valori maschili. Qui la logica binaria è dominante: esperienza contro teoria astratta, sentimento contro ragione, cura contro principio di prestazione, oggettivazione, autosufficienza contro soggetto relazionale ecc. Aggiungerei anche un fatto che non ritengo per nulla trascurabile: questa filosofia morale femminile si può discutere e criticare in vario modo, però ha inciso in alcuni campi, a cominciare da quello della bioetica. Se si vanno a vedere le modificazioni della definizione di bioetica nelle varie edizioni dell'*Enciclopedia di bioetica* si nota chiaramente l'influsso del pensiero femminile e quindi dei temi della cura, della relazione, del riferimento all'esperienza, che vengono messi in campo contro il principio molto più formale e astratto dell'autonomia aprioristica del soggetto. E questo lo ritengo un risultato importante e più in generale lo definirei un risultato di *concretizzazione della morale*. Sicuramente nel contesto anglosassone le pensatrici che si collocano nell'ottica del femminismo hanno consolidato l'idea di *morale concreta*, non normativa, non procedurale, con un solido riferimento all'esperienza, alle pratiche reali, alle relazioni, alle emozioni che contribuiscono in maniera importante al panorama della riflessione contemporanea.

Ricordo anche il fatto che l'impostazione che ho già nominato (logica binaria, privato contro pubblico ecc.) provoca, sebbene per cause diverse, lo stesso problema che notavo con Irigaray, cioè una scarsa tematizzazione dei *confini*. Questo è un punto sicuramente decisivo: il problema dei confini. Vi sto arrivando da punti diversi, ma la questione è sempre quella.

È vero che gli anni '80 e '90 sono stati anni in cui dietro questo tipo di riflessioni c'era una situazione politica e sociale molto diversa da quella attuale. Oggi ritengo che la linea di Irigaray, la rivoluzione del pensiero costitutiva di nuovi valori, sia ancora viva e presente, ma sempre più, direi e lo direi anche alla Muraro, co-

me una questione di metodo: partire da sé, libertà femminile, affidamento e lealtà tra donne. È una posizione di metodo che, però, si apre a una vastità di contenuti nell'ambito dei quali risulta difficile tener conto della concreta vita delle donne, soggetta a forti mutamenti e dominata dalla crescente impossibilità di riconoscersi in un modello 'femminile' – lo dico a partire dalla mia esperienza e dalla mia pratica di realtà femminili. Come se si fosse scavato un abisso tra quella proposta fondativa di rivoluzione del modo di pensare, cioè la ricerca a partire da sé, dalla propria esperienza e dal proprio desiderio, dai valori femminili ecc., e il pensiero e l'azione di donne che questo esercizio di pensiero forse non lo fanno. Credo che l'abisso sia reale, sia attuale.

RICCARDO FANCIULLACCI: Mi scusi se la interrompo, ma non ho capito bene che cosa sia questo abisso.

BOELLA: Ho detto che esiste un pensiero della differenza che si propone come un nuovo modo di pensare, uno sguardo della donna sul mondo che produce la rivalorizzazione dell'esistenza femminile, dei suoi desideri, della sua corporeità, fino poi ad attribuirle il ruolo di varco verso l'infinito espresso molto bene nell'idea di *trascendentale sensibile*.

Questa proposta di pensiero ha creato un orizzonte dentro il quale *avrebbe potuto* innestarsi la libertà femminile, mentre, secondo me, di fatto essa si è innestata solo a livello di metodo e semmai come pratica di una ricerca dentro di sé di desideri o di parole mai dette. L'adesione a questa prospettiva teorica ha scavato un abisso nei confronti della maggioranza delle donne giovani e meno giovani. Vi faccio solo un esempio: alcune mie allieve, intelligenti e brave, rifiutano l'idea che il pensiero della differenza debba diventare una specie di riconversione mentale; magari vivono un femminismo istintivo, ma sono profondamente irritate dal fatto che debba essere una posizione teorica a cui a volte corrisponde anche un'appartenenza di gruppo, con codici linguistici, relazionali di un certo tipo. Dubito, in ogni caso, che l'appello a una rivoluzione del modo di pensare, soprattutto oggi, sia ricevibile dalla maggioranza delle donne. Possiamo chiederlo alle donne di oggi alle prese con i prezzi pagati alla carriera, le carenze dei servizi sociali ecc.?

Sono partita con il prospettare una situazione paradossale.

Adesso voglio andare un po' più avanti e dire qual è il problema che rende così aspra per me la questione di un'etica della differenza sessuale.

La differenza è un valore non in senso semplicemente contenutistico: amore, lealtà, empatia, affettività, virtù femminili contro virtù maschili, piuttosto è un valore come forma di sentire, di pensare, di vivere valido nella costruzione dell'umano. Se diamo per acquisita questa premessa, ci dobbiamo però chiedere in che modo il valore della differenza che si esprime nel vissuto della donna, può tradursi nella vita quotidiana, nel diritto, nella politica, nell'arte, nell'economia, nella filosofia. È un di più, è la leva di un'eccedenza, è la capacità di andare oltre, è una potente e inesauribile riserva di significato? Se è così, allora in che modo la corporeità vissuta di una donna, in cui si incarna la differenza, rinvia a qualcos'altro, mette in gioco altro da sé, in quali forme *concrete* di azione, di conoscenza, di partecipazione alla civiltà umana e la sua storia?

Insomma, una volta accettato il riorientamento dello sguardo, il partire da sé, le relazioni, il vivere il proprio divenire donna... cosa può significare tutto ciò per il nostro rapporto con la vita, con la menzogna, con la guerra, con il problema di convivenza con persone di altre fedi e culture? Con queste domande non intendo suggerire che dobbiamo stendere un protocollo, delle ricette. Assolutamente non intendo dir questo. Intendo solo cercare un nuovo ponte, un nuovo sguardo gettato sul mondo, uno sguardo che comprenda la differenza e anche quello che noi realmente facciamo, quello che ogni donna fa realmente. Siamo tutte convinte che la differenza sia un valore? È un significato in più o diverso che assumono le attività che facciamo comunemente? Non tutte le donne fanno le filosofe della differenza; le pensatrici di professione scrivono i loro libri, riflettono, ma ci sono pure le donne che facendo altre cose si chiedono: «Ma questo valore di essere nata donna, cosa diventa, cosa rappresenta nel mio fare, ad esempio, l'avvocato?». Pensiamo alle regole di eccellenza. Una brava filosofa potrebbe dire: per scrivere una monografia su Agostino devo seguire regole di rigore che sono assolute, perché regolano il rapporto tra me e la verità del testo di Agostino. D'altro canto, io sono una donna, voglio far sì che nel mio stile di espressione, nella scelta dei brani di Agostino si veda che io sono una donna e non un uomo. È possibile significare se stessa e non sol-

tanto l'aspetto di eccellenza, sul piano della conoscenza del diritto o della filosofia? Ma anche la casalinga può riqualificare il lavoro della cura dei piccoli in una maniera che non sia solo e semplicemente quella ereditata dalla divisione dei compiti? Queste domande sono difficili perché riguardano la ricerca del proprio desiderio e della libertà, il modo di compiere quella ricerca. E, secondo me, in queste domande si articola la domanda dell'etica.

La forza dell'etica della differenza ha sicuramente al centro l'idea di alterità. Secoli di storia, di guerre, distruzioni, rapporti di potere, hanno concentrato nella donna molti valori di alterità – ad esempio, il riferimento alla natura, che era poi la biologia femminile, materna opposto alla cultura, oppure il rinvio alle leggi non scritte che mettono in relazione terra e cielo, umano e divino. L'etica della differenza ha valorizzato questa concentrazione, ha creato un potentissimo dispositivo che, attribuendo alle donne queste complesse esperienze di alterità, effettivamente ha gettato uno scompiglio incredibile e anche ha risistemato l'ordine convenzionale delle istituzioni spirituali e materiali del passato e del presente. Ora, però, io mi chiedo fino a che punto può arrivare l'uso di questo gigantesco dispositivo che pone la donna come esperienza di alterità. Non sarà necessario oggi mettere in tensione l'alterità che la donna vive tutt'ora in prima persona con l'alterità che sta fuori? Vi tornerò tra poco.

C'è una frase che mi ha sempre molto intrigato di Luisa Muraro: «Salvare la letteralità dell'esperienza». La *letteralità dell'esperienza* è sicuramente oltre il dicibile e il visibile dell'esperienza. Nel materno, tanto valorizzato da Luisa Muraro, è profondamente radicato il divino. Dunque, la donna è varco, porta verso il divino – un tema già di Irigaray. Mi chiedo: l'idea della letteralità dell'esperienza offre una descrizione fedele dell'esperienza? A me sembra che nel caso di Irigaray e anche di Muraro ci sia in fondo un'idea di esperienza vissuta, di immediatezza, che funziona come accesso *diretto* all'essere.

C'è, però, un'altra idea di esperienza, alla quale sono più vicina: l'esperienza intesa come realtà infinitamente complessa in cui noi siamo e viviamo e che quindi dobbiamo capire, studiare e, qualche volta, anche modificare.

Adesso posso chiarire meglio la proposta di mettere in tensione l'alterità che la donna vive sulla propria pelle con un'alterità che appartiene al mondo, ad altri e ad altro, cioè al divenire sto-

rico-naturale che è l'orizzonte di ciò che accade. Ci capita di dire, quando due persone si incontrano, che è accaduto qualcosa. Questa è l'alterità. È accaduto qualcosa che all'inizio è opaco, silenzioso, sicuramente dispari e discontinuo, cioè sproporzionato rispetto all'orizzonte singolare dell'esperienza. Ebbene, io credo che l'umanità di ogni donna e di ogni uomo si costruisca nel mettersi in relazione con ciò che accade nel senso che abbiamo detto ora. Deleuze definisce l'etica «esser degni di ciò che accade». Il punto è mettersi in relazione con qualcosa che è *fuori della nostra portata* ed è ovvio che tutto cambia se questo 'fuori della nostra portata' lo intendiamo in riferimento solo a cose come le leggi della globalizzazione, della finanza mondiale, il problema del sottosviluppo dell'India, il problema dell'economia cinese ecc. oppure se lo intendiamo come quell'ingovernabile e sproporzionato che inizia direttamente nel vivo della nostra singolare esperienza e che proprio per questo ci permette di non essere schiacciati dai fenomeni della storia del mondo e ci impegna in un compito costante di riappropriazione, di interpretazione e anche di critica.

Concludo con un richiamo a un'espressione un po' provocatoria che ho usato anni fa (su Dwf nel '99), sulla quale non smetto di riflettere e che oggi mi sentirei di spiegare meglio. Questa espressione era: *parliamo d'altro*. Mi ricordo di aver provocatoriamente invitato a parlare d'altro in contrapposizione al fare corpo delle donne, cioè a una genealogia femminile che si traduce in ricerca di ciò che è proprio, comune alle donne (pensatrici, scrittrici, mistiche) e che finisce per unire in legami di appartenenza e di somiglianza contrapposti al mondo patriarcale. Ciò isola, a volte chiude l'universo femminile. La mia espressione, sicuramente provocatoria, 'parlare d'altro' voleva dire: costruiamo un pensiero, noi che non ci chiamiamo né Martin né Sigmund, ma ci chiamiamo Laura, Anna, Luisa, studiamo e costruiamo un pensiero *sulle questioni del presente storico, politico, scientifico*, ovviamente con il nostro stile, con il nostro linguaggio, e provando a mettere lì quel di più, a esprimere lì la nostra differenza.

Capisco che queste sono indicazioni molto vaghe, ma potrebbero suggerire l'idea di un'etica della differenza che si costruisce solo sulla base di una relazione primaria con il mondo e con i dilemmi dell'umano. *Parlare d'altro*, pensare ad altro, vuol dire collocarsi in un rapporto di dissidio con il mondo in cui viviamo e con l'orizzonte naturale che ci circonda, come se stessimo dentro un

elemento che è altro. Un'immagine che potrei usare è quella di chi nuota nel mare. Chi nuota sta nel mare, sta dentro un elemento ingovernabile, che non le appartiene, non le somiglia, è in un rapporto di disparità e di discontinuità. Però se si nuota che cosa si fa? Ci si crea un proprio spazio, una misura della relazione, un calibramento della propria forza in relazione a quella dell'elemento estraneo, ci si apre una via per muoversi e andare avanti. Questa potrebbe essere una metafora che capovolge la convergenza sull'essere donna di tutte le esperienze di alterità. Una tale metafora permette all'alterità della donna di tradursi in una comprensione, in un'azione che sta dentro l'elemento completamente estraneo che è la storia, il mondo di oggi. Il mio richiamo è insomma a un rapporto molto più contestuale con la storia che accade, con gli avvenimenti.

E non c'è bisogno di spiegare che io sono erede diretta dell'insegnamento di alcune pensatrici, in particolare della Arendt. Il modello di comprensione della Arendt era di questo tipo: comprendere l'incomprensibile, attivando l'immaginazione. La Arendt sceglieva una sua via, una sua misura per comprendere l'incomprensibile e l'indeterminabile, e arrivava al limite, con passaggi di estremo interesse e originalità. Al primo posto per lei veniva l'accadere: si chiedeva perché la cosa che aveva davanti fosse accaduta. Questa è l'alterità entro la quale l'alterità della donna può creare tensioni, aspetti di conoscenza molto nuovi. Io sono, e concludo, per un contributo reale del pensiero delle donne alle questioni del presente.

VIGNA: Grazie molte, Laura per questa relazione. Io solitamente prendo qualche tema di quelli affrontati dal relatore, per rilanciarlo. Comincio col dire che le ultime tue battute mi trovano totalmente d'accordo. Sia chiaro, il compito di esplorazione del femminile in quanto tale è importantissimo. Dovrebbero assumerlo anche tanti maschi, e magari aggiungervi il compito di esplorare il maschile! Finora i maschi hanno inclinato soprattutto a 'parlare d'altro', per usare la tua espressione: c'è chi fa filosofia, chi fa storia ecc., ma nessuno parla del maschile. Il maschio parla al maschile (essendo appunto un maschio), ma si guarda bene dal parlare *del* maschile. Le donne, invece, hanno sentito il bisogno, almeno da cent'anni a questa parte, non soltanto di parlare al femminile, ma di parlare *del* femminile, per capire chi

sono. Tutto questo, dicevo, è importante. Però, un essere umano è fondamentalmente in relazione al mondo, questa è la cosiddetta 'prima intentio': la prima battuta è lo sguardo sul mondo, su ciò che ci sta davanti – anche se, in seconda battuta, questo sguardo può ripiegarsi su di sé. È a partire da questa apertura sul mondo, che ci accomuna, donne e uomini, che poi prende corpo l'autentica e potente realizzazione del femminile, cioè la *maniera femminile di guardare il mondo*; maniera di guardare che tu giustamente solleciti e che ha trovato realizzazione ad esempio nell'opera di Hannah Arendt, che ha introdotto temi da altri non esplorati.

BOELLA: Ad esempio, ha costruito il tema della *banalità del male*.

VIGNA: Nella tradizione scolastica si dice che siamo in grado di distinguere le potenze dell'anima a partire dai loro oggetti. Ma solo quando sono attivamente impiegate sull'oggetto, le potenze si rivelano, altrimenti sono come ritratte in sé e non si sa bene che cosa siano. Come quando uno pensa determinati contenuti e, pensando, capisce anche che cosa è pensare.

E così capita anche al femminile. Se vuole apparire nel suo splendore, deve passare all'atto. Come dici tu, deve pensare il mondo, deve pensare ad altro. Solo allora si può vedere come una donna pensa il mondo: quando pensa alcune cose del mondo: la guerra, l'amore, la pratica, la teoria. Concordo con te che questo è il compito principale del femminile, subito *dopo* viene senz'altro la riflessione del femminile su se medesimo. Certo, bisogna che le donne si conoscano più di quanto non hanno fatto finora, eppure, il vero loro impegno è pensare il mondo. Se le cose sono fatte bene, il femminile contribuisce, alla pari con il maschile, a decrittare il senso della comune esperienza.

Poi ci si possono anche dividere i compiti: per esempio, una donna può percorrere il tema della sensibilità; un maschio, secondo me, non lo farà mai altrettanto bene, perché lui non ha la capacità, propria di una donna, di stare nella profondità del sensibile. Il maschio magari lavorerà più volentieri dal lato dell'astrazione. Insomma, se la comune capacità intenzionale di rapportarsi al mondo viene declinata dalle donne in tutte le forme del pensiero, sino a quelle forme legate al sensibile (è il tema della *trascendentalità sensibile* che tu citavi), certamente otteniamo di più a li-

vello della comprensione di quel che si ottiene con la pura astrazione speculativa.

In altri termini, forse voi potreste fare da ponte fra il trascendentale e l'empirico in altro modo che i maschi. Che pure ci hanno messo il loro impegno a far da ponte. Se prendo in mano, ad esempio, il testo aristotelico e la tradizione a esso collegata, vedo continuamente ribadito il fatto che tutta la nostra esperienza comincia dalla sensibilità, che non esiste una forma di astrazione che non parta da ciò che i sensi constatano. Aristotele su questo punto è fermo. E difatti si scontra con Platone: non c'è nessuna reminiscenza, di nessun tipo, obbietta al suo maestro; tutto ciò che noi sappiamo deriva dal sensibile.

Questo 'pensare ad altro' è compito che dalle donne non è stato svolto come è stato svolto l'altro compito, cioè il pensare *intorno al femminile*. Quanto agli uomini, non esistono, che io sappia, lavori analoghi: un pensiero del maschile sul maschile probabilmente è ancora da fare. Voi siete arrivate prima per il fatto che avete patito l'emarginazione e anche la sopraffazione.

Benvenuta dunque la tua espressione: 'pensare ad altro'.

BOELLA: In realtà, le cose che ho detto devono molto all'acquisizione del lavoro della differenza. Quando le due differenze, maschile e femminile, prenderanno coscienza di sé, allora questa scena del mondo diventerà più chiara.

FABRIZIO TUROLDI: È vero che spesso il pensiero femminile interessa poco agli uomini, ma ci sono dei casi in cui il pensiero femminile è risultato molto fecondo anche per la riflessione di filosofi di sesso maschile. Forse, il pensiero femminile non interessa gli uomini quando è innanzitutto un'esplorazione dell'essere donna in quanto tale, mentre interessa quando è una riflessione sulla Femminilità come categoria dello spirito, che è presente negli uomini e nelle donne, anche se forse le donne vi sono più sensibili.

La riflessione su questa categoria dello spirito va al di là dell'essere maschi o femmine. È una modalità particolare di essere al mondo e non necessariamente una voce di donna. Anche Galimberti ci diceva del 50% di Maschile e Femminile in ciascuno di noi. Mentre il Maschile è una forma di relazione al mondo basata più sulla *spiegazione*, il relazionarsi femminile al mondo ha piuttosto al centro la *comprensione*, il coinvolgimento, con ripercussio-

ni anche nella filosofia e nell'etica. Per esempio, l'idea interessante dell'impossibilità di uno sguardo da nessun luogo o l'attenzione alla situazione, alla zona mediana tra la situazione concreta e i pensieri astratti. Tutto questo è molto interessante anche per i filosofi maschi, perché consente di elaborare una epistemologia diversa. Questa prospettiva, tra l'altro, ha avuto un grande successo anche per quanto riguarda lo sviluppo della bioetica. Il bioeticista Potter, ad esempio, ha elaborato la nozione di cura a partire dagli stimoli del pensiero al femminile, tuttavia, l'ha elaborata come una categoria dello spirito, utile a limitare il principialismo astratto e a valorizzare tutto il coinvolgimento nelle situazioni.

Quel che vorrei chiedere, perché non mi è risultato chiaro, è quanto il suo discorso sia un pensiero femminile per le donne in quanto riguardante le donne come categoria sociologica specifica, e quanto invece sia un pensiero sul Femminile come categoria dello spirito, che appartiene a tutti, che forse gli uomini hanno coltivato di meno, ma che può essere frequentato anche da loro – ed è un'opportunità interessante per il pensiero.

BOELLA: Preferisco non usare l'espressione, 'categoria dello spirito', per illustrare le mie tesi e spiego subito perché. Riflettendo in molti modi sulle posizioni ormai classiche del pensiero della differenza sessuale, sono arrivata alla seguente personale conclusione: essere donna ed essere uomo è un nudo fatto, cioè nascono bambine e nascono bambini. Ritengo, e questo me lo ha insegnato la Arendt, che era tutto meno che femminista, che sia un nudo dato: il *così è*. Non è, però, un puro dato biologico, un pacco da archiviare: io lo leggo come l'inizio di una storia, inizia la storia di una donna o inizia la storia di un uomo e lui o lei darà significato a questo inizio, a questo nudo fatto, silenzioso, opaco. E questa è anche la propria radice.

Questo è un modo, forse un po' semplificato, ma è il *mio*, di trarre le conclusioni dal pensiero della differenza sessuale che peraltro, tengo ad affermarlo, non ha niente a che vedere con una filosofia della differenza tra il Maschile e il Femminile. È un prendere atto di un fatto, la nascita, e poi seguirne lo sviluppo esistenziale-etico-spirituale, il processo di significazione che si innesta su questo dato di fatto.

A questo punto, penso che effettivamente non si possa parlare di una categoria dello spirito, che sarebbe identica per gli uomini

e per le donne: il processo di significazione ha sicuramente una *singularità*, una unicità individuale.

Si può trovare un ponte interessantissimo tra la differenza femminile e l'universale umano nel lavoro compiuto da Edith Stein sull'empatia. La Stein ha preso le mosse proprio dalla differenza dei sessi, dei corpi, ma anche delle anime. Ritiene infatti che lo spirito non rimanga neutro rispetto alla differenza dei corpi. Proseguendo l'indagine, dice che, mentre gli uomini spesso si accostano al mondo nella modalità dell'astrazione, l'approccio femminile (lei dice: l'approccio emotivo, affettivo) ha un interesse specifico per ciò che è personale e vivente, è rivolto a uno sviluppo armonioso del corpo e dell'anima senza sopraffazione dell'uno sull'altro. Conclude, però, aggiungendo che, in realtà, questo atteggiamento femminile nei confronti del mondo non corrisponde ad altro che a una modalità di esperienza che ciascuno di noi sia uomo o sia donna, usa quotidianamente con gli altri esseri umani: si tratta della relazione empatica. A me è parsa bellissima l'idea che la capacità relazionale empatica, in cui le donne forse sono più competenti degli uomini e che ha anche un risvolto cognitivo perché è un modo di conoscere ciò che è sensibile, sia legata a un *universale umano* incarnato nell'esperienza. La Stein precisa inoltre che l'empatia non è soltanto prerogativa del materno: le donne sanno benissimo fare altre professioni, come quella di medico o di ingegnere e questo non costituisce assolutamente una limitazione alla vita affettiva, alla cura dei deboli e delle creature piccole. Tutt'altro. D'altronde, quando si parla del materno, bisogna fare attenzione a non intenderlo in senso letterale: è molto distruttivo da parte della donna intendersi semplicemente come nutrice.

Insomma, è come dire: guardate che tutti abbiamo questa competenza empatica; la donna per vari motivi forse è più competente, ma questo fatto non esclude gli uomini anche se loro si dedicano così spesso solo a fare la guerra! Questi, secondo il mio modo di pensare, sono i termini che funzionano di più, sono termini per cui si getta un ponte tra la differenza e l'universale umano, mentre il discorso di una *categoria dello spirito*, che potrebbe essere la competenza empatica, mi riesce più difficile da pensare. Preferisco mantenere un collegamento con una specificità che in questo caso è la differenza femminile, intesa come capacità di render conto e di parlare dell'umano e non solo di sé. Se andiamo a vedere l'etica della cura, il problema si ripropone costantemente:

sono etiche che non sono riuscite a diventare politiche proprio perché non hanno fatto questo passaggio, non ne hanno parlato. Agli uomini, d'altronde, va benissimo che le donne continuino comunque a occuparsi della cura! Purtroppo la divisione dei compiti non è cambiata.

TUROLDO: È necessario sottolineare il fatto che questa modalità empatica è tipicamente femminile, ma non esclusivamente femminile e dunque che le donne possono stimolare nell'uomo la coltivazione di questa modalità.

BOELLA: Qui c'è un passaggio importante per ridisegnare i confini tra privato e pubblico: ridisegnare i confini della cura e della morale rispetto alla politica. Questo è un lavoro che le donne possono fare in un modo e che gli uomini possono condividere e accettare e sul quale si può benissimo interloquire.

Il punto è che se si ridisegnano i confini, allora ciò che dapprima appartiene al modo di essere femminile, che le donne possono vivere con immediatezza ecc., assume un significato più ampio che io chiamo *universale umano*.

VIGNA: Se dicessimo che le competenze del maschile e del femminile non sono propriamente competenze che hanno oggetti rispettivamente diversi, ma sono diverse modalità di intercettare uno stesso oggetto, questa aggiunta potrebbe essere utile. Essa, tra l'altro, può consentire di riconoscere che vi è pure, da parte del femminile, ma *mutatis mutandis* anche da parte del maschile, qualche predilezione di fatto per alcuni oggetti anziché altri. Ad esempio, il femminile, che è incline ad accostare la cosa, non tanto con l'astrazione, ma nella sua individuale concretezza, più facilmente si trova a intercettare degli oggetti che prendono in sé, come dicevi tu citando la Stein, l'integrità, la forma concreta dell'esistenza. Mi spiego meglio: la vicinanza alla corporeità da parte del femminile lo fa più sensibile al tema della cura e la cura di un essere umano riguarda anzitutto il suo corpo, nella sua integrità armoniosa. Nel rapporto madre-bambino, questo diventa ancora più evidente.

Insomma, il Maschile e il Femminile possiamo tenerli come riferimenti *al mondo*, declinati diversamente. Innanzitutto, sono sguardi sul mondo e soltanto in seconda battuta sul loro modo di

guardare il mondo. Questa considerazione può essere utile per tracciare una via che consenta di venir fuori dalla contrapposizione tra maschile e femminile. Il loro diverso modo di guardare (al mondo!) è poi all'origine delle loro diverse competenze. Questa 'divisione dei compiti' è forse la prima divisione del lavoro che è stata praticata nella vita degli esseri umani.

PAOLA FILOSA: Io non mi trovo del tutto a mio agio con questo discorso sulle competenze e la divisione dei compiti... Io sono convinta che, ad esempio, l'idea che la donna sia più legata all'universo della sensibilità sia un fatto culturale, una cosa che ci proviene da secoli di storia 'al maschile'. Porre questa differenza come originaria mi fa un po' problema. Posso dire che questa differenza c'è, oggi come oggi, che si vede ogni giorno, però, darla come originaria mi fa problema.

BOELLA: La difficoltà di questi discorsi è che rischiano sempre di impigliarsi in categorie immobili: la donna sa fare questo, l'uomo sa fare quello. Se teniamo immobili le competenze è finita: su questo sono d'accordo con te. In realtà, nessuno di noi dovrebbe essere immobile. Per me è il punto focale. *Parliamo d'altro* va inteso anche nel senso che noi siamo sempre dentro l'altro: l'alterità è qualcosa che ci contiene, che non è alla nostra portata; con l'altro abbiamo sempre un rapporto di *disparità*. E questo 'altro' in generale, chiamiamolo *il mondo*, ciò che accade. Ebbene, questo riferimento intenzionale comune (che è anche la terra su cui poggiamo i piedi e in cui abitiamo, l'aria che respiriamo) protegge dal pericolo di irrigidire le competenze. Prendersi cura del mondo, amarlo, proteggerlo dalla distruzione ecc. implica una serie di attività molteplici e variegate che sono una libera scelta di uomini e di donne. Poi che l'uomo faccia il pensatore astratto, io sinceramente non ho nessun problema a concederlo, così come a nessuno fa problema se una poetessa come la Dickinson, chiusa nella sua stanza, non si è impegnata in problemi politici e sociali della sua epoca. Costei parlava del cielo e degli astri; e il suo dire è analogo a quello di un grande matematico o di un grande fisico. Se una donna ha dei problemi a scrivere, li ha perché una certa *cultura* ed *educazione* la spinge in un'altra direzione.

E comunque ricordiamo sempre che il pensiero della differenza di cui noi parliamo è venuto dopo le battaglie e le guerre di ri-

vendicazione per il riconoscimento della libertà e del valore dell'essere donna. Esso ha tagliato i ponti con l'emancipazionismo, cioè con la cultura della rivendicazione delle donne in quanto soggetto debole, con la cultura dei diritti intesi come merce di scambio o come risarcimento. Sono, queste, tutte cose che stanno *dietro* il nostro discorso. E forse è importante ricordarlo. Cito un esempio. Mesi fa avevo letto un articolo in cui si parlava di una nomina in Vaticano, a posizioni molto elevate, di donne, di suore. C'è stata un'intervista a una suora, la quale tra l'altro diceva: «Noi viviamo molto bene questa cosa; però dobbiamo chiarire un punto: finora nella Chiesa le donne hanno assunto posizioni di rilievo per i settori che nella tradizionale divisione dei compiti sono tipicamente femminili, cioè cura, istruzione, infermieristica ecc.; se ora deve avere un senso questa valorizzazione della donna nelle alte cariche del Vaticano, quello che in questo momento chiediamo è piuttosto di poter studiare tanto quanto studiano i nostri colleghi uomini». E l'intervistata intendeva proprio parlare degli studi che fanno ad esempio i Gesuiti: studi pesanti di teologia e di metafisica. Questo discorso mi è piaciuto molto. Le religiose chiaramente volevano dire che il riconoscimento solo in un determinato ambito vale fino a un certo punto: «Noi dobbiamo studiare – dicevano – conoscere, acquisire livelli di sapienza che sono riservati agli uomini». Questo è un senso della differenza che vuole acquisire una sapienza delle cose, nella giusta convinzione che le donne possano dare un vero contributo alla Chiesa esercitando anche in proprio il sapere prima riservato agli uomini.

VIGNA: Io mi ostino a pensare che ci sia un che di irriducibile, quanto alle competenze, nel maschio e nella femmina, data la diversità del come si è fatti nel corpo. Cioè, il fatto di avere un uomo e una donna un corpo diversamente sessuato induce (nel senso che inclina, non nel senso che costringe) a delle competenze diverse.

ALESSIA DAL BELLO: Prima di tutto, vorrei chiedere se può dire qualche parola in più sull'espressione, che mi ha colpita, *morale prima della morale*.

Inoltre vorrei proporre due osservazioni. La prima riguarda l'esempio della donna che studia sant'Agostino e il cui studio, è stato detto, «esprime anche la sua femminilità». Ecco, se si inten-

de che lo studio è ordinato a esprimere la propria femminilità, allora non mi trovo d'accordo: l'affermazione della propria femminilità può essere una conseguenza della ricerca su sant'Agostino, ma non esserne il fine.

La seconda osservazione riguarda il fatto che uomini e donne sarebbero due sguardi differenti *sullo stesso mondo*. Ora, se il mondo è incontrato, per lo meno *anche*, nel linguaggio e tale linguaggio, storicamente, è piuttosto quello maschile, allora accade che aprendosi al mondo, gli uomini trovino il mondo rispondente o più rispondente di quanto non lo trovino le donne. Per marcare questa differenza, io arriverei a dire che non c'è un solo mondo che si dà a vedere, ma due.

BOELLA: *Morale prima della morale*. Ho usato questa espressione sulla base dello studio che ho fatto di questo tema a partire dalla relazione, che ritengo oggi interessante, tra neuroscienze e riflessione morale. Per esempio, di fronte agli esperimenti di tipo neurobiologico dedicati a situazioni moralmente critiche, mi sono chiesta a quale dimensione della morale si riferiscano. Si tratta di un ambito 'neutro' rispetto al valore, relativo a funzionamenti automatici e involontari oppure di qualcosa di diverso? È chiaro che in gioco c'è una visione convenzionale della scienza che studia le invarianti del comportamento umano con metodologie 'esatte', verificabili e dall'altra parte una visione della cultura, della storia, delle creazioni spirituali come dotate di significato. Interrogandomi sulla dimensione dell'esperienza a cui questi modelli sperimentali si riferiscono, ho elaborato l'idea di *morale prima della morale* per riferirmi a quella moralità che, spesso involontariamente, inconsciamente, attraversa tutto ciò che noi facciamo e che però ha una notevole importanza nel predisporci all'ubbidienza della norma e a un codice di valori. In questione è l'accesso al normativo, il modo in cui nasce, se nasce, la nostra capacità di distinguere ciò che è giusto e ciò che è sbagliato e di riconoscere e elaborare regole. *La morale prima della morale* è la dimensione morale di cui facciamo esperienza spesso senza accorgercene; si tratta, insomma, di gesti del tutto spontanei. È una dimensione molto vasta e le neuroscienze stanno ora gettando uno sguardo proprio su di essa. Mi sono chiesta se dobbiamo considerarlo mera natura, mera istintualità, pulsionalità, ecc. oppure se non convenga andare a vedere se lì c'è una morale allo stato nascente.

Sul secondo punto. Io non intendo neppure lontanamente che ci debba essere un progetto di espressione di sé, della propria femminilità, attraverso una monografia su Agostino. Tutt'altro. Questo sarebbe soggettivismo, intimismo, autobiografismo. Mi riferivo invece alla cifra, allo stile della persona che effettivamente si può riflettere nella scelta di un brano, nel modo in cui scriviamo; sicuramente nel tipo anche di problema che intendiamo costruire. Penso che questa sia anche un'esigenza personale. Ad esempio, il problema del tempo in Agostino è decisivo, ma è altrettanto vero che a me, nell'opera di Agostino, interessa di più il problema della verità, perché ho un problema personale con la verità. E allora in questa scelta esprimo me stessa, proietto qualcosa che mi appartiene – anche se non parlo di me o di mia madre o di mia sorella. Arendt lo spiegava come la differenza tra il *che cosa* e il *chi*: lei ha scritto una bellissima monografia su sant'Agostino, ma in essa una di noi potrebbe andare a cercare non il *che cosa* ha detto, ma il *chi* di colei che scrive e dice. Questo non vuol dire andare a scovare i suoi segreti, bensì chiedersi: c'è una cifra della studiosa, di Hannah Arendt che emerge anche qui? Certo che c'è! Ed è una cifra così importante che è rimasta impressa in tutte le cose che ha scritto. Il suo umorismo, il suo spirito un po' arrogante e dissacratorio viene fuori, ad esempio, in *La banalità del male*. E lo si coglie anche senza sapere nulla della sua vita. Io penso che ciascuno di noi voglia trasmettere non soltanto il *che cosa* ha pensato e prodotto, ma anche il *chi* è. Spero di aver dissipato l'equivoco.

Per quanto riguarda la tua espressione «i mondi sono due», io non sarei d'accordo: il mondo è uno solo, non c'è scampo! Ti faccio un esempio, così si chiariscono le idee. Gli ebrei, per difendersi dalle persecuzioni, spesso costituivano piccole comunità di autodifesa, di autoconservazione. Il difetto che la Arendt notava in queste comunità di perseguitati era che erano *senza mondo*. In esse venivano coltivate forme di fratellanza e di solidarietà per cui si creava una pratica dell'umano completamente impermeabile all'esterno: l'idea era dare vita a mondi migliori. La Arendt, in maniera nettissima, rovescia la situazione e dice: «Quelle piccole comunità di perseguitati si sciolgono come neve al sole appena cessa la situazione di persecuzione». E questo loro sciogliersi è il sintomo di essere fuori del mondo o senza mondo. Invece, anche gli espulsi dal mondo, anche le donne più emarginate, dovrebbero

rimanere comunque debitorici al mondo, persino qualora l'espulsione e l'emarginazione fossero l'unico dato di realtà, di contatto con il mondo. Questa è una cosa dura da accettare per i perseguitati ebrei e anche per noi donne. In ogni caso questo discorso ci mette di fronte all'idea che c'è un'unica realtà con cui ci dobbiamo confrontare, anche quando essa è così dura da privarci dei rapporti con gli altri, da costringerci al silenzio o da parlare un'altra lingua. Arendt dice: «Anche in quelle situazioni estreme, si rimane debitori al mondo, perché è l'unico indice, quello che ci tiene ancora legati: siamo vivi, esistiamo, anche e solo per il fatto che ci respingono».

Vi do in proposito un'indicazione di lettura: prendete in mano uno dei testi giovanili della Arendt, *Rahel Varnhagen. Storia di un'ebrea* – un'ebrea non colta, non bella, non ricca, senza patrimonio e scrittrice solo di lettere. Ebbene, Arendt (che scrive di considerarla la sua migliore amica) ci dice che la Varnhagen esce dalla sindrome dell'espulsa, dalla spirale autodistruttiva, solo nel momento in cui accetta di essere non l'«uomo» dell'illuminismo in quanto tale, dotato di ragione, senza sesso, senza cultura, senza appartenenza etnica ecc., ma attraverso Goethe, cioè attraverso la poesia, la lingua tedesca e la grande cultura tedesca si integra in una tradizione. Ovviamente in una tradizione rispetto alla quale lei conserverà un aspetto di estraneità: Rahel era ebrea, era una donna, non era una letterata ecc. Comunque, solo nel momento in cui riesce ad accogliere la lingua tedesca, la poesia tedesca come una patria, in un certo senso, Rahel Varnhagen trova la possibilità di gettare un ponte tra il suo problema di esclusa, di emarginata e il mondo. Alla fine della vita Rahel recupera persino la sua identità ebraica (prima si era fatta cristiana, aveva cambiato il nome un sacco di volte, si era sposata con un reazionario ultracattolico, si era fatta battezzare, negando così la sua identità ebraica). Mi pare, questo, un caso esemplare: non si tratta di accettazione acritica, di rassegnazione; qui lo scarto permane, eccome, ma lo scarto è un'altra cosa rispetto al mondo dei sogni, all'utopia ecc.

VIGNA: Sottoscrivo. Col mondo dobbiamo avere a che fare. Qualche volta il mondo è duro, ma non si può partire che da lì. Anche in ambito cattolico, a volte si sono tentate delle esperienze di isolamento (penso, ad esempio, alla comunità Nomadelfia), ma poi tutto si è sciolto come neve al sole. L'isolamento in realtà fa para-

noia: l'esterno è sempre posto come minaccioso e nemico, mentre i rapporti interni sono vissuti tutti come bellissimi. Ma questo è un modo fittizio di vivere. Tutto si basa sul fatto che l'aggressività viene scaricata all'esterno, da qualche parte, come se l'esterno fosse una pattumiera. L'interno viene invece idealizzato al massimo. Ma quanto può durare la cosa? Poco, appunto.

BOELLA: E poi, soprattutto, oggi la questione è trovare delle forme per abitare insieme il mondo globalizzato! Quanto poi al modello da seguire, ci si può ispirare alla cura per il mondo di cui parlavamo prima, ci si può ispirare al desiderio, tradizionalmente femminile, di contribuire, almeno un po', alla sopravvivenza di tutti – senza però disconoscere che questo desiderio oggi fa problema alle donne ed è più difficile di quanto non si immagini.

FILOSA: Ha usato ora l'espressione «cura per il mondo», però, se è vero che le donne hanno alle spalle una storia di emarginazione che ancora produce degli effetti, non dovremmo piuttosto pensare a un *cambiamento* del mondo?

BOELLA: Io non sono tanto propensa a questo tipo di discorso, anche perché non so quale esito potrebbe avere. Faccio anche i conti con la fine di un'epoca in cui si pensava e si credeva nella trasformabilità del mondo. È stata l'epoca del marxismo, delle filosofie della storia. Credo che oggi questo aspetto sia del tutto inattuale. La questione che poni va piuttosto declinata in termini di pratiche personali e individuali, le quali possono comunque acquistare una visibilità nei confronti di altre persone, poche o tante non importa. Quindi: si agisce nel modo che si ritiene giusto, si usano le parole nel modo che si ritiene giusto, si usano le parole che non sono quelle correnti, si mettono in atto certi comportamenti. Sono dell'idea che mettere in atto parole diverse, modi di comportarsi diversi, produce comunque effetti di realtà. Insomma, invece di chiedersi se si abbia o no la possibilità di dire quella certa parola o di fare quella certa cosa in quel modo e non in un altro, invece di rivendicare e polemizzare, facciamo qualcosa, prendiamo la nostra strada.

Ci sono spazi di azione, alternative. Si tratta di un modo concreto, anche minimale, di comportarsi, di agire, contando sull'effetto risonanza. Se realizzo qualcosa, in una certa maniera mostro

che è possibile farlo, che è possibile agire. Sono pratiche di minoranze, perché è indubbio che non hanno niente a che vedere con la maggioranza, con il successo. È un potere dei senza potere. Però, sono modi di agire alla nostra portata. Dire un sì o dire un no non cambierà il mondo. Il mondo non cambia se io, in un consiglio di facoltà, dico la verità: non cambio l'università, non faccio una riforma; però, dico il vero e dire la verità onestamente, in quel contesto, segnala una possibilità di espressione che, magari, agli altri, appiattiti sull'abitudine, sembrava impraticabile: questo è un effetto. Io credo che il modo di essere delle donne possa produrre dei comportamenti spirituali che possono spostare forme omologate, consuetudinarie, introdurre con leggerezza e anche con allegria altre possibilità di agire. Anche questa è etica vissuta.

SUSY ZANARDO: Vorrei chiederle di passare dall'esame del diverso modo di intenzionare lo stesso mondo, dell'uomo e della donna, al dire qualche parola sul modo di guardarsi l'un l'altra dell'uomo e della donna. Mi stavo chiedendo: secondo lei, oggi, siamo all'interno di un modello conflittuale tra maschi e femmine o stiamo andando verso quello che Irigaray chiama, se non sbaglio, il «partito delle nozze»? È possibile lavorare a questo partito? E, se sì, come è possibile farlo, come vanno declinate queste «nozze»? E se invece il conflitto tra uomini e donne è permanente e generalizzato, è possibile pensare a un modo diverso di viverlo? Vorrei che dicesse qualcosa su queste tematiche.

BOELLA: Io penso che, oggi come oggi, la «guerra dei sessi» non sia finita. «Complementarità» nel senso del momento nuziale è un'utopia che rimane negli scritti di Luce Irigaray e si ferma lì. Vedo profondissime difficoltà nella relazione tra i sessi, perché c'è una carente educazione alla relazione e in più, aggiungerei, anche un'educazione sentimentale non molto coltivata, soprattutto da parte degli uomini il cui investimento di energia nelle relazioni è per lo più pari a zero. Le donne, che invece queste energie comunque le investono, oggi sono molto confuse, soprattutto le giovani. Qui, credo, c'è un enorme spazio per l'esercizio morale! Ma che cosa vuol dire?

Vuol dire investire energie nelle relazioni, ma senza pretendere di arrivare rapidamente all'empatia, all'amore meraviglioso, ma irrealistico. Vuol dire anche mettere in campo diversi investi-

menti esistenziali. Il mondo degli affetti, ad esempio, va coltivato sapendo che non è affatto un mondo di attimi: basta pensare all'amicizia. Il mondo degli affetti e delle emozioni ha una storia, una dinamica che richiede tempi, spazi. È una storia che si evolve: ci sono comprensioni e impegni nella comprensione. Una cultura come la nostra è particolarmente deleteria per la relazione uomo/donna, perché è una cultura tutta orientata all'oggettivazione e ben poco convinta che le nostre migliori energie debbano essere impiegate nella relazione. La relazione, invece, è un impiego di energie, è un lavoro. Ad esempio, quando i loro amori finiscono disastrosamente, dico ai miei figli: «Se finisce male non importa, andate avanti, perché si è trattato di un'esperienza degna di essere vissuta». Ricordatevi che vi sono tante forme di conoscenza di questo mondo. Questo è un discorso che non ritengo tanto ovvio. Mi sembra che oggi si voglia un matrimonio subito riuscito per cui, se, dopo un mese, qualcosa non funziona, sembra che tutto sia perduto: vengono fuori drammi e catastrofi. Invece, lo stare insieme è un lavoro che implica competenza affettiva, e anche cognitiva. È un lavoro molto complesso – e anche più reale del problema, tutto accademico, della incomunicabilità tra i sessi. La questione è trovare le parole giuste, i gesti giusti, i tempi, gli spazi. Questo significa anche ristrutturare gli investimenti delle nostre energie.

VIGNA: Laura, ti ringrazio per queste parole e per le altre; il tempo che ci hai dedicato è stato per noi davvero prezioso.



Incontro con Paolo Pagani

Venezia, 23 aprile 2008

CARMELO VIGNA: Il professor Paolo Pagani non ha certo bisogno di presentazione. È uno di 'famiglia'. Perciò gli do subito la parola e lo ringrazio molto, sin da ora, per quanto ci dirà.

PAOLO PAGANI: Prima d'ora non avevo mai riflettuto teoricamente su queste cose, di cui pure abbiamo tutti esperienza in un modo o nell'altro. Onestamente i miei oggetti teorici di elezione sono altri, però vediamo che cosa riesco a cavar fuori dal tema che mi è stato assegnato. Per spiegare come intendo prendere tra le mani questo oggetto così scottante – maschio e femmina –, devo anzitutto precisare che parlerò di 'differenza sessuale' e non di 'differenza di genere'; e questo per una scelta precisa che poi emergerà nelle sue ragioni. E considererò la cosa secondo due modelli che, a ben vedere, sono quelli che si confrontano nella nostra cultura occidentale riguardo alla differenza e alla relazione originaria tra maschio e femmina.

– Uno è il modello di *Genesi* 1,27 (e dintorni): «Maschio e femmina li creò»;

– L'altro è il modello dell'androgino.

Il modello di *Genesi* 1 appartiene al paradigma biblico, il secondo al paradigma gnostico.

Parlerò quindi di modelli; dove per 'modello' intendo il frutto di una abduzione, la modellizzazione di un fenomeno, la riconduzione di un fenomeno a uno schema rappresentativo, che risulterà più o meno fondato a seconda della quantità/qualità di fenomenologia del fenomeno studiato che esso sarà riuscito o meno a intercettare. Non vedo altre ipotesi praticabili. Mi pare che si possa ragionare così: considerare i due modelli che si contendono il campo, per vedere quale dei due sia il più completamente rappresentativo e coerentemente rappresentativo della realtà che va a

modellizzare – realtà che, nel nostro caso, è la differenza e la relazione tra maschio e femmina.

Parto dal modello androginico. In proposito darò semplicemente dei contributi alla riflessione; non enuncerò tesi particolarmente meditate. Mi pare che sarebbe opportuno tornare a riflettere sulla presenza del mito androginico nella cultura di oggi, se non altro perché esso è decisamente presente, se non prevalente. Non a caso autori molto attenti alla nostra questione – come Lévinas o Lacan – ne parlano molto, e in termini critici. Com'è noto, il mito dell'androginio compare nel *Simposio* di Platone. Qui troviamo Aristofane – l'autore comico – che racconta della primitiva configurazione degli esseri umani, articolantesi in «figli del sole», «figli della terra» e «figli della luna».

Voi sapete di queste strutture androginiche circolari, dotate di due organi sessuali, capaci di un movimento molto rapido, capaci addirittura di muoversi alla velocità del pensiero; tanto potenti che Platone le associa a quei «giganti» che – dopo un attacco all'Olimpo – erano stati respinti da Zeus e poi fatti fuori per il tramite di Apollo. Nel mito di Aristofane, però, gli androgini non vengono distrutti, ma rimodellati. Zeus li divide in due, e così, dai «figli del sole» nascono due maschi, che cercano un compagno del loro stesso sesso; dai «figli della terra» nascono due femmine che cercano una compagna del loro stesso sesso; e dai «figli della luna» nascono il maschio e la femmina, che cercano una complementarità tra di loro. Qui è interessante rilevare come, nella modellazione che Apollo, su commissione di Zeus, fa delle due metà, si venga a formare l'ombelico (memoriale dell'unità perduta), si vengano a riposizionare gli organi genitali (che sarebbero originariamente rivolti dalla parte della schiena), si vengano a rimodellare e a ri-orientare i volti, perché l'androginio originariamente aveva una testa sola con due volti, rivolti in senso opposto verso l'esterno. Questa modellazione artigianale, che rientra in pieno nei canoni descrittivi della mitologia gnostica – e per precisare la quale si parla addirittura degli attrezzi da calzolaio e da sarto con cui Apollo compie il proprio lavoro –, è interessante perché vuol dire della non originarietà della differenza sessuale.

L'originario è, in questa prospettiva, la sintesi androginica, non la differenza sessuale: una sintesi in cui la differenza è tutta interna all'unico soggetto, ed è una differenza, diciamo pure, 'riflessi-

va', analoga a quella che Hegel – nella *Scienza della Logica* – vede nel mondo delle essenze. Non a caso Hegel parlerà proprio della «riflessione», della specularità: una riflessione che assicura la differenza all'interno della medesima essenza, come rispecchiamento della essenza *A* con se stessa. «*A* è *A*» è una unità che prevede una differenza (tra il primo e il secondo *A*), ma tutta interna all'essenza: così, nel mito di Aristofane la differenza è tutta interna all'unico soggetto androginico.

È notevole anche il fatto che la non originarietà della differenza tra maschio e femmina sia prospettata all'interno di una cultura dove ci sono tre possibilità – i figli del sole, i figli della terra, i figli della luna –: quindi sullo sfondo di una pluralità di impostazioni originarie della identità sessuale. In questo modello, inoltre, la collocazione sessuale è frutto di una privazione; e la finitudine, a cui le due metà sono consegnate, viene da loro avvertita come privazione di qualcosa di dovuto. Anche questa è una tipica movenza gnostica: l'identificazione del finito con il privativo. La generatività, la fecondità della coppia maschio/femmina è pure indicata come qualcosa di secondario e di derivato, frutto della colpa, della *hybris* originaria e del castigo conseguente. Secondo questo modello, non appartiene alla destinazione originaria dell'uomo e della donna di essere fecondi; del resto, gli altri due 'generi' androginici non lo sono. La fecondità è intesa come semplicemente strumentale: nel progetto di Zeus, infatti, ci sta il fatto che l'uomo e la donna diano luogo a una generazione, perché il dio ha bisogno di servitori; mentre le altre tipologie di coppia troveranno semplicemente delle soddisfazioni non generative.

Ciascuno dei due, secondo la classica espressione, è 'simbolo' dell'altro, 'tessera' dell'altro; e quindi decifra il proprio senso soltanto in relazione all'altro. Ma questa simbolicità è una simbolicità a circuito chiuso, nel senso che la tessera trova il suo incastro giusto, e con ciò trova anche la sua piena soddisfazione. È molto interessante questa idea delle due metà, che poi è passata nel nostro dire quotidiano: «La mia dolce metà», spesso detto con una vena ironica. L'immagine delle due metà dà anche luogo alla convinzione per cui io devo idealmente cercare, non una metà qualsiasi, ma proprio quella metà da cui sono stato originariamente separato; e, quando l'avessi trovata, nulla potrebbe più dividerci. L'amore romantico affonda qui le sue radici. È l'idea dell'amore per fusione dei due: «Tu sei me», e una volta che ci tro-

viamo, ci abbracciamo e non possiamo che morire. Romeo e Giulietta – pur non essendo personaggi prodotti dalla cultura romantica – sono il paradigma dell'amore romantico, e per questo devono morire: del resto, non possono invecchiare (Romeo non può diventare un pensionato INPDAP e Giulietta non può farsi stirare le rughe dall'estetista...).

Ma il racconto di Aristofane continua, e si conclude con una ipotesi. Se Efesto trovasse le «due metà» che giacciono insieme, e chiedesse loro: «Accettereste di essere incatenate l'una all'altra in modo da dar luogo a una definitiva fusione?», nessuna potrebbe resistere a questa prospettiva, e tutte direbbero di sì.

Secondo questo mito, è stato dunque un agire impuro e superbo la causa del nostro essere separati, e l'ideale è per ognuno di noi quello di trovare la propria metà, e con essa l'integrità originaria.

Questo mito ricompare qua e là, e come fiume carsico riaffiora alla superficie in tanta letteratura nel corso dei secoli. Farò solo qualche rapida citazione in proposito, perché a me interessa soprattutto il modello aristofaneo (e – osservo di passaggio – non è casuale che Platone faccia raccontare il mito da Aristofane, anziché da Socrate).

Filone di Alessandria (siamo tra il I secolo a.C. e il I secolo d.C.) ne *L'erede delle cose divine* propone una sorta di androginia biblica, cioè una interpretazione gnosticheggiante della narrazione biblica della creazione del maschio e della femmina. Secondo tale interpretazione, originariamente Dio creò l'«uomo» *simpliciter* («facciamo l'uomo a nostra immagine e a nostra somiglianza»); e solo in seconda battuta «maschio e femmina li creò». Questa duplicità narrativa si riscontra sia in *Genesi* 1 sia in *Genesi* 2: anche qui, nel racconto jahwista, in effetti prima viene creato Adamo, e solo in seconda battuta, da una costola di Adamo, viene tratta Eva. Perciò la duplicità di livello, la «duplice creazione» – come qualcuno l'ha chiamata –, è riconosciuta da Filone di Alessandria in entrambi i testi biblici che narrano della creazione dell'uomo e della donna. *Ánthropos* (l'uomo), l'Adamo originario, è senza sesso; tanto è vero che solo in seconda battuta questo Adamo viene diviso da *Isótes* (l'uguaglianza) in *ish* e *isha* (maschio e femmina), in funzione della procreazione. Filone ritiene dunque che maschio e femmina siano solo due parti di *ánthropos*. E il fatto che l'uomo sia immagine e somiglianza di Dio riguarda – per Filone

– solo l'Adamo originario (androgenico), non il suo articolarsi in maschio e femmina.

Perfino in Gregorio di Nissa e in altri Padri della Chiesa di Capadocia ritorna qualche eco di questa tradizione. Ma soprattutto essa ritorna nel *Corpus Hermeticum*, dal quale citerò dei luoghi che sono tutt'altro che secondari, in quanto costituiranno il pane quotidiano di tutta la letteratura e di tutta la filosofia umanistico-rinascimentale italiana. Il *Corpus Hermeticum*, nel trattato *Poimandres*, sostiene che l'uomo originariamente è «uno», e possiede in sé sia la natura maschile che quella femminile, perché è stato generato da un Padre che le possiede in sé entrambe. Anche nel *Corpus Hermeticum* siamo in un ambito culturale sostanzialmente gnostico, in cui l'uomo è insieme uno e bivalente, avendo in sé potenzialmente maschilità e femminilità, perché lo stesso Dio che lo crea è fatto così. È soltanto in un secondo momento, in seguito a una caduta, che il maschile e il femminile si dividono in due entità: l'una contro l'altra armate, cioè l'una collocantesi e configurantesi in relazione d'opposizione all'altra.

Al di là del *Corpus Hermeticum* si può interrogare anche la letteratura di Nag Hammadi, e quindi buona parte della letteratura che da gnostica si fa ereticale. Per esempio, ne *La Sophia di Gesù Cristo*, che è un testo valentiniano, si parla dell'androgino archetipale che prende coscienza di sé grazie a uno specchio che ha in se stesso e che corrisponde al suo elemento femminile, ricettivo delle essenze e delle forme. Da parte sua, l'uomo, che è creato come maschio o come femmina, deve in qualche modo, imitando Dio, recuperare in sé l'androgenicità che non ha mai storicamente conosciuto, ma che pure è destinalmente inscritta nella sua natura. Lo sostiene il *Vangelo di Filippo*, vangelo ovviamente apocrifo. Secondo il *Vangelo di Filippo* e quello di *Tommaso*, la venuta del salvatore Gesù Cristo, realizzatasi solo apparentemente in forma incarnata (docetismo), avrebbe come scopo quello di propiziare questa androgenizzazione dell'uomo, cioè le nozze mistiche tra la *psyché* e lo *pneuma*, tra l'anima e lo spirito. Solo certi tipi di uomo sono capaci di questo: non gli uomini «ilici» o gli uomini semplicemente «psichici», bensì gli «pneumatici» (gli «spirituali») – secondo l'articolazione gnostica a tutti nota. Non mi dilungo nei dettagli, anche se la letteratura in questione è amplissima. Tra l'altro queste mistiche nozze sono descritte come la *coniunctio oppositorum*: altra figura tipicamente gnostica, ripresa poi nella letteratu-

ra umanistica. Cito solo una frase molto esplicita, tratta dall'apocrifo *Vangelo di Tommaso*, che dice: «Quando farete di due uno e l'interno con l'esterno e farete l'uomo e la donna una cosa sola, di modo che l'uomo non sia più uomo e la donna non sia più donna, allora entrerete nel regno di Dio».

Questa «duplice creazione» si trova anche nella letteratura della setta dei Mandeï; e si troverà, parecchi secoli dopo, nella *Filosofia della Rivelazione* di Schelling, dove *Urmensch* (l'uomo originario) non è né maschio né femmina.

Il mito androginico riferisce la differenza sessuale a una «gettatezza»: quando gli uomini vengono divisi da Zeus o comunque gettati da qualche eone maldestro – secondo le varie mitologie gnostiche –, in questo mondo, che non è il mondo originariamente voluto da Dio, ma è appunto un mondo creato da un qualche demiurgo pasticcione, allora si parla della gettatezza dell'uomo. Altra figura tipica, quest'ultima, della letteratura di origine gnostica: la nostra condizione è la condizione di esseri «gettati» in un mondo non buono.

Jacques Lacan, nell'XI dei suoi Seminari (maggio 1964), riprende il mito dell'androgino, ma lo riprende in termini critici. Sostiene che, per essere capito, esso deve essere portato ancora più a fondo di quanto la letteratura che abitualmente vi ha insistito non abbia fatto; e dice che in fondo il vero androgino è la stessa *libido*, che di suo non è né maschio né femmina e che Lacan descrive fisicamente come una «lamella», che – giocando con il francese – egli chiama anche *hommelette*: una sorta di omino piatto che abita gli orifizi e le mucose da cui traiamo piacere. La *libido* non è né maschio né femmina ed è qualcosa che ci attraversa generazionalmente: pagata la corsa, prende congedo, ci saluta e ci lascia al nostro destino. Volendo andare fino in fondo, il mito dell'androgino – secondo Lacan – dice di questa *libido* che non è né maschile né femminile e rispetto ai cui progetti noi ci troviamo inevitabilmente in lotta, perché essa ci gioca continuamente con il gioco del piacere. Il povero soggetto, che nasce diviso (maschio o femmina), nasce per ciò stesso come «significante» in cerca di significato, più precisamente come domanda, come richiedente una qualche saturazione. Ma egli non sa porre in modo competente la propria domanda, o comunque la pone male; e si trova così a essere costantemente giocato dal gioco della lamella, dell'androgenica *libido* asessuata.

Tentiamo ora un commento a questa rapidissima escursione intorno al modello androgenico. Anzitutto si tratta di un modello tutt'altro che periferico rispetto allo sviluppo del pensiero occidentale, filosofico e non soltanto filosofico. Tra l'altro, noi sappiamo che i filosofi amano nutrirsi di letture e riferimenti anche non tecnicamente filosofici; e spesso costruiscono, a partire da questi riferimenti, dei presupposti che poi lasciano largamente impensati o non sottoposti a critica, e dai quali traggono magari delle conseguenze analitiche vertiginose, ma partendo appunto da presupposti (che a volte sono delle modellizzazioni come quella che ho rapidamente schizzato poco fa).

A mio avviso, nel modello androgenico maschio e femmina sono come 'spina' e 'presa' (proprio come il 'maschio' e la 'femmina' di cui parla l'elettricista); cioè sono un duale il cui terzo è la semplice unità dei due, e in cui la differenza è solo il dispositivo di un gioco di incastro. Tra l'altro il modello androgenico si colloca – e questo non è secondario – sullo sfondo della cultura di 'genere', per cui i generi sono tre, e maschio/femmina sono solo una delle tre possibilità in campo. Aggiungo che si tratta di un modello chiuso, circolare, in cui l'apertura alla riproduzione è un accidente, una imposizione estrinseca: l'ideale sarebbe non averla o al limite disporla tecnicamente al di fuori della relazione sessuale, quindi al di fuori dell'accoppiamento. La sessualità, in questo modello, è segno della caduta, della gettatezza e della consegna alla finitudine propria del mondo corporeo, che è a sua volta inteso come un mondo fatto male, un mondo che non ha minimamente a cuore una nostra destinazione buona, un mondo fatto da un demiurgo o da una energia a sua volta deiettiva, frutto di una deiezione, di una caduta dal mondo originario. Non è un caso che tutta la letteratura gnostica, nella quale oggi più che mai siamo immersi fino alle orecchie e oltre, insista sulla irrimediabilità del male, abbia occhi soltanto per il male, sia così aggressiva nei confronti di qualunque tentativo di riconduzione all'intelligibilità della questione del male. Questo accanimento ha una radice che non è ultimamente teoretica, bensì extra-teoretica, e più precisamente gnostica.

La stessa teoria della «rivoluzione sessuale», che si è a tal punto consolidata nei decenni passati da tradursi in una mentalità e in una pratica di cui tutti siamo per lo meno eredi (se ormai non ne parla più nessuno, è perché le cose divenute normali diven-

tano per ciò stesso indiscutibili); la rivoluzione sessuale, dicevo – Wilhelm Reich, tanto per intenderci –, affonda tutto sommato le sue radici nella cultura della ‘spina’ e della ‘presa’: una cultura che tecnologizza la sessualità. Si tratta della possibilità di allargare l’accesso delle spine alle prese e viceversa, si tratta di limare le spine perché entrino bene nelle prese e viceversa, facendo passare bene la corrente; e tutto si risolve in questa tecnicizzazione della sessualità. «Vuoi incontrare i *single* della tua città?» – leggiamo ogni giorno in internet. Senza forzare neppure tanto, il *Postal Market* della spina e della presa è come il precipitato ultimo di quel tipo di mentalità. Non sto sparando a vanvera, perché il più grande esperto italiano di queste questioni, cioè Giovanni Filoramo, afferma che la cultura *new age* – cioè la cultura che in internet è dominante – è figlia direttissima della gnosi antica.

La rivoluzione sessuale ha avuto come filiazione legittima la teoria permissivista: il «permissivismo» di David Cooper, autore del celebre testo *La morte della famiglia* (ormai introvabile, forse perché non c’è più bisogno di leggerlo!). Cooper era, negli anni ’70, il teorico della «comune» come aggregazione succedanea della famiglia. Nella comune si tratta appunto – per così dire – di spine e di prese. Nella comune il problema è questo: ci sono delle spine che sono troppo grandi rispetto a certe prese; e quindi i bambini devono essere in qualche modo istruiti, educati ad aver ‘accesso’ agli adulti in tutte le forme possibili e secondo tutte le combinazioni possibili. Di qui la base teorica della pedofilia come pratica aspirante a una dignità teorica, non come pratica deviante di qualche poveretto in attesa di castrazione chimica. Con tutta la sua retorica intorno alla famiglia quale «luogo della consegna», Marx resta il principale ispiratore di questo atteggiamento polemico: la famiglia sarebbe il primo luogo dello sfruttamento (della classe parentale rispetto a quella dei figli) e della potenziale lotta di classe (figli contro genitori). Secondo la linea Reich-Cooper, eliminare quel luogo significa tendenzialmente eliminare la strutturazione edipica e, in definitiva, eliminare la mentalità di dominio degli uni sugli altri; vuol dire creare una società di liberi e di uguali, quindi di uomini ‘felici’.

La vena gnostica della rivoluzione sessuale di Reich si è incontrata e saldata con un’altra filiazione gnostica che è il femminismo ideologico. Il femminismo, quando ero bambino, era chiedere che la donna potesse andare a lavorare senza rinunciare a es-

sere madre: era un femminismo sociale, ispiratore di quello che sarebbe poi diventato il modello delle «pari opportunità». Oggi non è più quello il tema teorico sul piatto. Il tema teorico sul piatto è un femminismo di tipo ideologico, di radicazione fortemente ed esplicitamente gnostica: il femminismo ad esempio di Évelyne Sullerot, alla quale faccio riferimento perché è stata dagli anni '70 fino a pochi anni fa la principale referente, quanto alla questione femminile, sia dell'Unesco sia dell'Unione europea. La convinzione della Sullerot è che «l'ideale per la donna sia poter essere tutto senza dover essere nulla». *Fenomeno donna* è il titolo da cui traggo questa frase. Poter essere tutto senza dover essere nulla è proprio uno slogan gnostico, in quanto presuppone che il limite sia privazione. È un sottinteso che incontriamo anche nella mentalità di quella parte della comunità scientifica per cui l'ampliamento della sperimentazione, anche di quella condotta sulla vita umana, non è intesa come qualche cosa da sottoporre a discernimento, ma piuttosto come qualcosa di strettamente doveroso, in vista del superamento di ogni limite dato.

Vorrei chiarire che questo tipo di femminismo non ha alcun nesso, se non pretestuoso, col femminismo sociale. È un femminismo che poi passa nelle riviste patinate, che giocano sempre di più sulla ambivalenza sessuale: la pubblicità, anche in televisione, non fa altro che presentarci questo fenomeno. (Ricordo che pochi anni fa un rotocalco – non so più quale fosse, ma era di quelli molto patinati – mostrava in copertina una bella ragazza nuda, atletica, vista di spalle, e accompagnata dal titolo «uoma». Più chiaro di così!). Altra citazione dalla Sullerot: «La scienza crea le premesse perché la donna non sia più quell'essere rinchiuso nelle anguste misure del suo destino biologico, quale è stato per millenni». È tratta da *Domani donna* del 1966, e appartiene al periodo in cui la Sullerot aveva incontrato Jacques Monod, e con lui aveva concepito l'idea che le scienze biologiche dovessero servire a questo progetto, non di liberazione sociale – ripeto –, ma di liberazione biologica della donna. Progetto che potrebbe essere riferito specularmente anche all'uomo; guarda caso, però, c'è sempre un movimento culturale del femminile verso il maschile, e non viceversa; infatti, sullo sfondo di queste teorie c'è un retropensiero fortissimamente maschilista.

Il luogo attuale di approdo di tutto questo confluire di correnti è la *queer theory*: quella teoria per cui qualunque anomalia va inte-

sa come se fosse alcunché di originario: il *transgender*, addirittura il «pendolarismo sessuale», o altro ancora, sono presentati come se avessero una autonoma dignità. In effetti, una varietà di «generi» sessuali può essere pensata come originaria, secondo la cultura che fa da sfondo al mito dell'androgino. La *queer theory* è nata negli USA all'inizio degli anni '90, ma in Italia è arrivata con *Il Maurizio Costanzo Show*. Maurizio Costanzo, nei primi anni della sua trasmissione, portava in scena, a raccontare i casi loro, personaggi famosi o interessanti, oppure persone in difficoltà; ma, da un certo momento in poi, ha iniziato a portare sistematicamente in scena travestiti, transessuali, prostitute; e la cosa interessante è che li faceva sedere vicino a suore, missionari, fondatori di comunità di recupero. Ora, «il mezzo è il messaggio» – diceva il vecchio Marshall McLuhan –, e non c'è nulla di più *queer theory* di quello cui ora accennavo. Certo, i ragazzi non vanno a studiarsi i testi della *queer theory*; però *Il Maurizio Costanzo Show* qualche volta lo guardano, e anche su quello formano il proprio immaginario: per cui, diventare come *Platinette* (che pure è un tipo simpatico e intelligente) viene sentito come ultimamente equivalente al diventare come il padre missionario che si fa uccidere in Sierra Leone per difendere i bambini dai guerriglieri: sono intese, entrambe, come opzioni equivalenti, come due *queer*, due stranezze, due curiosità più o meno stimabili, ma – ultimamente – da avanspettacolo.

Altro aspetto che troviamo nella sindrome androgenica è che il desiderio sessuale è ridotto a bisogno: «spina» ha bisogno di «presa», e viceversa. E la risposta ai bisogni si organizza tecnicamente; e la risposta tecnica ai bisogni è normalmente preceduta da un'istruzione di tipo statistico. La statistica ha un forte ruolo in questo tipo di cultura. Pensate a Reich: come fa a dire che è impossibile che un uomo e una donna restino sposati per tutta la vita? Lo induce dalle statistiche fatte dai primi che hanno proposto le statistiche su questo tema: i dirigenti comunisti sovietici. Negli anni '20, in URSS, alla domanda: «Ti basta una sola donna?», tre maschi su quattro rispondono: «No»; e allora è statisticamente rilevato che è impossibile che un uomo stia con una sola donna. Al giorno d'oggi, se una ragazzina di dodici anni legge che il 99,3 per cento delle sue coetanee ha già avuto rapporti sessuali di ogni tipo, con uomini anche ultra sessantenni, e trova in regalo – nella rivista *Dolly* – il preservativo che lei deve dare a lui (a dodici anni!); a quel punto è chiaro che dice: «Non posso stare con lo 0,7,

corro subito ai ripari!». La statistica, che non è mai mera rilevazione dell'accaduto, ma è induzione di comportamenti, entra in questo caso a scardinare le strutture sociali consolidate, in favore dell'avanzamento di un certo tipo di mentalità: nel nostro caso, quello 'androginico'.

L'altro modello di cui parleremo è quello secondo cui: «Maschio e femmina li creò». Inizio col leggere quelle quattro righe del primo capitolo di *Genesi* che tutti conosciamo. Appartengono a un testo di origine sacerdotale, che scandisce il tempo secondo la scansione liturgica settimanale e in cui Dio è chiamato con l'appellativo di *Elohím*. «Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza e domini sui pesci del mare e gli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra». E qui viene il celebre ritornello: «Dio creò l'uomo a sua immagine,/ a immagine di Dio lo creò,/ maschio e femmina li creò». E infine, «Dio li benedisse e disse loro: siate fecondi e moltiplicatevi, lavorate la terra, soggiogatela e dominate sui pesci del mare, gli uccelli del cielo e su ogni essere vivente che striscia sulla terra».

Ho letto questo brano, perché spesso noi lo diamo per scontato. In questo brano ci sono molti fattori. Insieme al maschio e femmina, insieme a questo gioco del maschio e della femmina che è come la dualità espressiva dell'umano, c'è subito la fertilità, la fecondità, e c'è il lavoro. La 'sindrome' genesiaca è data dal convergere dei seguenti fattori: maschio e femmina sono originari, e hanno subito due compiti, di cui uno è quello di essere fecondi e di moltiplicarsi, e l'altro è quello di lavorare la terra. Nel modello questi elementi sono indissolubili: del resto, se è vero quello che è detto prima, cioè che questa coppia umana è introdotta come immagine e somiglianza di Dio, è pur vero che Dio sta giusto finendo di lavorare, in quanto ha creato il mondo; il suo è il lavoro originario, la creazione è un *poiéin*, è un produrre, un fecondare, un uscire da sé, è una *éxtasis*, anche se è una *éxtasis* che la metafisica ci invita a non considerare come movimento a perdere. Allora la irriducibilità del differire di maschio e femmina sembra implicare un duplice moto centrifugo: moto *ad extra*, nel senso della fecondità, ma anche nel senso del lavoro, della modellazione della terra, della partecipazione al disegno creativo.

Prima di tornare in termini un po' più liberi su questo model-

lo, vorrei citare due suoi difensori, due ripropositori di questo modello. Uno di essi è Emmanuel Lévinas, e parto da lui. La cultura biblica è la sua cultura di riferimento. Lévinas insiste sul fatto che la relazione non neutralizza *ipso facto* l'alterità, ma la conserva. E la relazione sessuale non può essere intesa mai come complementarità che si dia entro una totalità preesistente. Questo lo dice nella raccolta *Il tempo e l'altro* del 1987. «I due termini complementari – osserva in questo testo Lévinas – presupporrebbero una totalità preesistente», quindi un modello androgenico: un modello – diremmo noi – ‘spina-presa’. Ora, ipotizzare una totalità preesistente significherebbe porre in partenza l'amore in termini di fusione.

Soprattutto in *Totalità e infinito*, nella quarta sezione e nella *Conclusione* dell'opera, Lévinas sottopone a critica il modello androgenico in favore del modello di *Genesi* 1: quello dell'originarietà della differenza. Faccio in proposito due o tre citazioni, perché Lévinas è difficile da sintetizzare: il modo in cui dice le cose è parte fondamentale di quello che vuole dire. Dice: «Non cercare altro se non un essere connaturale, un'anima gemella, la mia metà si presenta come un progetto di innesto. Il mito di Aristofane nel *Simposio* di Platone in cui l'amore riunisce le due metà in un essere unico, interpreta l'avventura come un ritorno su di sé; il godimento giustifica questa interpretazione». In altre parole, se noi ci fermiamo all'amore come godimento, allora arriviamo a ‘spina e presa’. E, nel modello androgenico, il desiderio, che è invece la verità dell'amore, «movimento continuamente rilanciato, movimento senza termine verso un futuro mai abbastanza futuro [che sarebbe il trascendente, pensato qui in termini biblici, quasi abramitici] è interrotto e soddisfatto come il più egoistico e il più crudele fra tutti i bisogni». L'amore, quando si riduce da desiderio a bisogno, viene sostanzialmente tradito. E comunque, quando si traduce in bisogno, si capisce che non è nel suo soddisfacimento che l'amore trova approdo; l'amore infatti – queste sono parole di Lévinas – «va anche al di là dell'amato: ecco perché attraverso il volto filtra l'oscura luce che viene dall'al di là del volto, da ciò che non è ancora, da un futuro mai abbastanza futuro».

Parlare dell'amore significa parlare di una realtà fortemente «equivoca», dove il termine ‘equivoco’ non ha in Lévinas una valenza negativa, ma indica (qui) la difficile coniugazione di desiderio e bisogno. Si può parlare dell'amore come di un «godimen-

to del trascendente»: è quasi un ossimoro, è certamente un paradosso (ma la verità si esprime al suo massimo livello nella non-contraddittorietà del paradosso). «L'amore e l'erotismo sono l'equivoco per eccellenza» dice Lévinas. Infatti l'altro, nell'amore, diventa effettivamente oggetto del bisogno, pur conservando la propria trascendenza e quindi non è improprio dire che io entro, rispetto all'altro, in una logica di godimento, di *usus*; ma è anche vero che io non avrei alcun interesse all'*uti*, nei confronti di quest'altro, se questo altro non fosse «altri», se questo altro non fosse un volto, se il corpo in questione non fosse un corpo dotato di volto, di cui il volto è sinéddoche. È qui che sta la radice della impossibilità di tecnicizzare lo stesso erotismo. Per fare un esempio un po' terra terra: se in uno spogliarello la spogliarellista si maschera, lo spogliarello perde tutto quello che può avere di attraente, e diventa esibizione di carne. È nel volto che avviene la captazione del desiderio.

In tal senso Lévinas non ha schifo di parlare dell'amore, nel suo consumarsi, come di un incontro di voluttà, e addirittura di un «egoismo a due» (sono espressioni che lui si concede perché è poeta); però, in questo cercare la propria voluttà nella voluttà dell'altro – come lui dice –, «accade al di là di ogni progetto possibile, di ogni potere sensato ed intelligente, di ogni controllo del futuro, la generazione del figlio». L'aspetto acuto di questa fenomenologia di Lévinas, difficilmente sintetizzabile, è qui: questo gioco, giocato fino in fondo, conduce a una «sperdutezza» – userei questo termine testoriano – nella quale accade che i due siano condotti oltre loro stessi. La generazione del figlio è qualcosa che eccede il progetto, l'intenzione, la possibilità di controllo – anche se magari siamo disperatamente alla ricerca di un controllo riguardo a quello. (La nostra società in qualche modo investe molto in questa forma di controllo, ed è quasi inevitabile che sia così). Ecco, la dialettica del desiderio e del bisogno qui, nell'amore, si attua, prima, nel rendersi bisogno del desiderio; e poi nel trascendere il bisogno col desiderio. Questo trascendimento del bisogno attraverso il desiderio, questo desiderio che trascende il bisogno nell'atto dell'amore, Lévinas lo chiama «la paternità» (la genitorialità), come sperdutezza aperta oltre sé. Ed è infatti nella paternità che il desiderio si attua. Lévinas dice che il luogo di realizzazione del desiderio è la paternità, perché è nella paternità che l'uomo è condotto – in molti sensi – oltre se stesso.

Concludo questo giro di citazioni con l'ultima pagina di *Totalità e infinito*. Scrive Lévinas: «La situazione in cui l'io si pone di fronte alla verità situando la propria moralità soggettiva nel tempo infinito della propria fecondità – situazione in cui si trovano riuniti l'istante dell'erotismo e l'infinito della paternità – si concretizza nel miracolo della famiglia». Al termine e al culmine del modello di *Genesi* 1 c'è una 'officina', perché se si tratta di andare al di là di sé, se si tratta di essere fecondi, se si tratta poi di lavorare, occorre che vi sia un luogo stabile per questo: la famiglia che qui è detta «miracolo» per la ragione che essa ci porta quasi oltre noi stessi. Queste sono proprio le ultime battute di *Totalità e infinito*. Dico subito che *Totalità e infinito* può essere inteso come una polemica nei confronti dell'amore come totalizzazione chiusa in se stessa: ci cercavamo, ci siamo trovati, ci scopriamo fatti l'uno per l'altra, e ora faremo «due cuori e una capanna» (in attesa che la capanna esploda!). Giustamente Luigi Tenco cantava al riguardo: «Se vuoi amare l'amore, tu non gli chiedere quello che non può dare».

Un altro nemico dell'androgino è Jacques Lacan, nel cui pensiero al riguardo si possono individuare delle costanti. Ne indicherò due o tre che mi paiono significative in relazione al nostro oggetto. La prima è che il desiderio è irriducibile al bisogno, infatti non è adeguato da o ad alcuna relazione oggettuale. Il «significante del desiderio», che poi è per lui fondamentalmente (o nel senso di una sinéddoche) il fallo maschile – che sarebbe specularmente presente nella donna come assenza di fallo, come invidia del fallo –; il significante del desiderio, cioè il fallo – dicevamo – mira oltre ciò che ogni domanda determinata riesce a porre in questione. La domanda è sempre espressa in termini di richiesta di piacere, quindi il desiderio deborda sempre rispetto ai termini in cui noi lo verbalizziamo. Noi, a partire da quella che Lacan chiama «fase dello specchio», che è poi la fase in cui il bambino inizia a parlare, siamo addestrati a un linguaggio per cui, se facciamo i capricci, ci abituiamo a dire: «Voglio la macchinina, voglio il soldatino, voglio la bambolina». In realtà il desiderio non ha di mira né 'bamboline' né 'macchinine' (e neppure, una volta che si è cresciuti, 'bambolone' e 'macchinone'), ma ha sempre di mira altro: l'altro. Il significante, qui, è metonímia del soggetto, il fallo è metonímia del soggetto, è come dire il contenuto attraverso il contenitore, attraverso l'esteriore. Tra l'altro il fallo si presta anche per la sua configurazione anatomico-fisiologica a disporsi a

punto – a volte interrogativo a volte esclamativo –, ma comunque, in ogni caso, come punto di penetrazione (è il caso di dirlo) della realtà. Il fallo è interrogante come tale, tanto è vero che i maschiotti, raggiunti gli undici anni, sono molto in imbarazzo quando le ragazze danno loro i classici bacetti affettuosi, perché hanno paura – diciamo pure – di ‘porre esplicitamente la loro interrogazione [...]’; e questa è una ragione non trascurabile della difficoltà che essi hanno a relazionarsi a quell’età con le ragazze.

«L’eros, il desiderio sessuale è forse tensione verso l’uno?» – si domanda Lacan. (Questo è il secondo punto intorno a cui vorrei sintetizzare il pensiero dei suoi Seminari riguardo al tema che ci interessa). No, in duplice senso. In un primo senso, perché la via del godimento (dell’eros inteso come tensione al godimento, all’auscultazione della corrente che passa tra la spina e la presa) non va mai oltre il narcisismo. «Il godimento fallico» – sto leggendo Lacan – «è l’ostacolo grazie al quale l’uomo non arriva a godere del corpo della donna, precisamente perché ciò di cui si gode è il godimento dell’organo». Se mi intendo narcisisticamente, come spina o come presa, io non ho mai prensione autentica sull’altro, non c’è niente di meno potente a possedere – secondo Lacan – del rapporto sessuale, perché lì – sempre che lo intenda come semplice soddisfazione del bisogno, come semplice godimento – io godo nel mio corpo, io godo in me. Il piacere per Lacan è sempre in qualche modo solitario, anche quando è raggiunto per interposta persona. Non per niente l’espressione «rapporto sessuale» è per Lacan un ossimoro, se si sta nella dimensione del piacere: perché, se è sessuale, non è rapporto. Il fallo «fallisce» l’oggetto, nel godimento è giocato dal piacere. Infatti nel quadrato delle modalità, che lui ricostruisce a un certo punto nei Seminari del 1958, il fallo è la metonimia della contingenza e il rapporto sessuale è la metonimia dell’impossibilità. Che cos’è l’impossibile per eccellenza? Il rapporto sessuale, inteso nella prospettiva in cui tutto stia lì: spina-presa.

Qui capiamo chi è Don Giovanni. È uno che si fa forza di questo fallimento, si rende forte di questa sconfitta. Don Giovanni – ne parla anche Lacan –, forte di questa impossibilità non fa altro che verificarla incessantemente, cercando di dominare, quasi tecnicamente, eroticamente il proprio fallimento. Don Giovanni è un disperato quanto alla vita. Ma egli deve continuamente confermarsi in questa disperazione: l’unica cosa che lo metterebbe in

crisi sarebbe una relazione vera (di qui il suo ostinato rifiuto nei riguardi di donna Elvira).

L'edonismo come modello di rapporto fallisce. Questa è una osservazione costante nei Seminari lacaniani. Ma non è neppure vero che l'eros – quando sia inteso come desiderio – possa essere una tensione capace di risolversi in senso fusionale, in senso romantico, in senso androginico. L'eros come piacere fallisce nel senso autoerotico cui prima accennavo; ma anche quando è inteso come desiderio amoroso, esso è sempre orientato – per Lacan – anche ed essenzialmente ad altro, rispetto al corpo d'altri. E questo è un 'altro' che lui scrive con la 'a' maiuscola, anche se poi fa fatica a identificarlo. A volte lo chiama «reale», cioè ciò che sta oltre l'*autómaton* del piacere, oltre la ripetizione sempre fallimentare del piacere (il dongiovannismo); altre volte lo connota come l'«inassimilabile» come il «traumatico»; altre volte lo chiama «il reale come incontro», altre volte semplicemente l'«essere». È l'essere nel senso di Aristotele e di Tommaso, che egli chiama in causa come referente appropriato del desiderio. Un essere che non è riducibile al reale così come noi lo istruiamo nella pratica del piacere.

Al di là di certe ridondanze e di certi barocchismi – questi autori non sono facili da prendere in mano –, la cosa interessante di Lacan è questa: che egli ritiene inappropriato parlare dell'amore all'interno di un modello puramente libidico/narcisistico. In quel caso, la verità dell'amore diventa la lamella che ci frega, ci rovina, perché noi poi la perdiamo: se ne va, si congeda, ci ha usati per perpetuare la specie, e buonanotte ai suonatori. La lamella non dà conto del «mistero dell'amore», come più volte Lacan lo chiama; e neppure può farlo il linguaggio della psicoanalisi freudiana, se ha posto soltanto per la *libido* narcisistica.

Provo ora a stringere un po' su questo modello. Butto lì solo qualche pensiero in sequenza; perché, per essere sintetici sulla cosa, bisognerebbe conoscerla bene. Io invece sono ignorante: è la prima volta che mi occupo di questo tema, e quindi non posso essere molto sintetico.

Al di là dei riferimenti autoriali, direi che nel modello 'maschio e femmina' si colgono alcuni punti fermi.

a) La finitudine è l'inevitabile modalità d'essere per la realtà non-divina (realtà che nel modello genesiaco è chiaramente

espressa come creaturale). Chi non è originario, è originariamente finito; e la finitudine, i limiti, sono costitutivi del finito, sono il positivo del finito. C'è un retropensiero che non è teoretico – l'odio per il limite –, che sta dietro a tanti pensieri teoretici, e senza considerare il quale, secondo me, rischiamo di non capire bene il perché di certe ostinazioni anche teoriche. La positività del finito appartiene invece al modello di *Genesi* 1.

Nell'essere umano la finitudine è sessuata, per cui per noi accettare la nostra finitudine significa accettare una certa collocazione sessuale, magari anche un po' approssimativa (come per certi amici che hanno delle disfunzioni ormonali, o magari problemi di identità dovuti all'«assenza» del modello paterno); una collocazione magari anche approssimativa, piena di accidenti, che andrà messa a fuoco con qualche aiuto. Però, indubbiamente, la nostra collocazione nel finito, la costitutività per noi del finito, è collocazione sessuata.

b) La finitudine non è privativa. Il finito non è privazione, il limite non è privazione. La gnosi ha invece, proprio qui, un suo punto sindromico: finitudine = privazione. L'uomo è finitudine autocosciente, cosciente quindi anche di una destinazione perfettiva. Vi ricordate la triade dialettica hegeliana «costituzione-destinazione-infinito»? Essere costituito come finito (come quello *A* che siamo) significa anche che, proprio per essere lo *A* che siamo, dobbiamo rapportarci negativamente a quel *non-A* che non siamo; e, proprio per questo, il variare di *non-A* ci interessa identitariamente, se noi ci strutturiamo come *A*. Quindi, il nostro essere *A* (*A* che non è *non-A*) è inevitabilmente destinato ad avere relazione con *non-A*: io scoprirò me stesso, quando incontrerò *B*, *C*, *D*: capirò tanti aspetti della mia persona, quanti saranno gli incontri che avrò nel gran mare di *non-A*. Ecco allora che la «costituzione» è anche «destinazione» relazionale.

Non so dove mi porterà questa destinazione. Ma, certamente in questa economia destinale è previsto anche un momento di ritorno su di me, perché, toccando con mano *non-A* – dove *non-A* è l'altro –, io troverò un luogo dell'altro che resiste alla mia tendenza assimilativa (l'inassimilabile di Lacan). E questo altro è 'altri', colui che «può operare la negazione di sé solo da se stesso», cioè l'altra libertà: la mamma e il papà, originariamente. Del resto Freud – che ormai possiamo trattare come un filosofo – parla proprio di questo, col suo «Edipo». Infatti, la dinamica edipica

che cos'è se non toccar con mano, da parte del maschietto, che c'è un altro che è altri (la mamma), su cui egli non può metter mano, dovendosi così rassegnare alla 'via lunga' dell'identificazione col papà, per aver un domani relazione con qualcuna che alla mamma assomigli. La dinamica dell'«Edipo» è un po' la riproduzione della relazione tra le autocoscienze, di cui parla Hegel nella *Fenomenologia dello spirito*: la scoperta dell'altro come dell'inassimilabile. Il bambino inizia a capire questo da infante, poi lo capisce di nuovo quando il papà dice: «Questo non si fa»; e poi torna a capirlo in fase adolescenziale, quando – innamorandosi – sperimenta che c'è qualcosa di decisivo per lui, e che pure non sta a sua disposizione: capisce che la sua felicità non può darsela da sé, perché sta in qualche modo in mano ad altri. Quindi c'è un momento di ritorno su di sé; ma c'è, anche in questa economia, una apertura all'altro da sé, la destinazione a una relazione, che è strutturalmente asimmetrica, per cui c'è sempre qualcuno che ha già compiuto in sé per primo il movimento in questione: la mamma, il papà o, magari più tardi – la ragazzina che (sapendola più lunga di me) dà, a me suo coetaneo tredicenne, il 'due di picche', perché già esce con quello molto più 'sgamato' di lui, e vanno insieme al cinema.

In questa relazione d'alterità, cui siamo consegnati, sperimentiamo dalla mattina alla sera l'essere – appunto – reciprocamente altri e quindi, come dice sempre e saggiamente il professor Vigna, sperimentiamo il fraintendimento come normalità. C'è un bellissimo esempio, raccontatomi da mio fratello, che può servire a sintetizzare in una battuta il fraintendimento nella comunicazione tra l'uomo e la donna. Se a un uomo chiedi: «Dove hai preso questa carne?», ti risponde: «Alla macelleria dell'angolo»; se lo chiedi a una donna, ti risponde: «Perché, non è buona?». La questione qui è detta in un modo un po' maschilista, ma dal mattino alla sera noi sperimentiamo cose del genere.

c) Altro elemento di questo modello è lo 'squilibrio'. Questa destinazione ad avere relazione con altri non è qualche cosa di accidentale, non è il frutto di una caduta, e non è colmato dalla riuscita dell'incastro: non c'è un incontro, per quanto felice, che possa togliere questo squilibrio, questa nostra destinazione all'alterità. È vero che il corpo maschile è tessera del corpo femminile, in quanto è incomprensibile senza una relazione ideale al corpo femminile; e il corpo femminile è incomprensibile senza rela-

zione ideale al corpo maschile e alla possibilità della maternità. Quindi è chiaro che tra i due c'è una simbolicità nel senso del *synballein* (mettere insieme), del richiamarsi a vicenda in ordine a un compimento; ma è anche vero che questa simbolicità è a sua volta simbolica di altro, cioè di un relazionarsi ad altro rispetto ai due. Tanto è vero che se potessimo in uno slogan indicare l'ideale regolativo in cui si compie il modello di *Genesi* 1, potremmo usare le parole del congedo di padre Cristoforo da Renzo e Lucia: «Amatevi come compagni di viaggio» (*Promessi sposi*, cap. 36). Queste parole significano che la simbolicità dell'uno per l'altro è a sua volta simbolica di altro ancora rispetto ai due: un altro, verso cui i due sono, col loro desiderio, orientati. Essere sempre consapevoli di questo è la maniera per fondare sulla roccia un rapporto, che diversamente finisce, muore nei fraintendimenti, invece di avere la forza per elaborarli e superarli. È per questo che si può dire: non c'è amore senza compagnia, né senza lavoro, né senza cammino; ed è per questo che si può dire che tutto ciò richiede un'adeguata 'officina'. È chiaro che il sogno romantico di cui parlavo prima non prevede alcun lavoro e alcuna officina: è istantaneo, si realizza e finisce lì, nell'istante perfetto (invocato da Faust).

d) Altro elemento: la fecondità, effettiva o simbolica che sia, è parte del modello; ed è il punto dirompente rispetto al modello androgenico, che invece non ha al suo interno un luogo appropriato per accoglierla. L'ideale dell'androgino sarebbe evitare la fecondità, o almeno amministrarla, riservarla possibilmente a dei tecnici. Da questo punto di vista, la pratica della fecondazione *in vitro* è ampiamente desiderabile all'interno del modello androgenico.

L'ostinato riproporsi della questione della fertilità è il fattore di disturbo supremo nel modello androgenico. Questa ostinata questione della fertilità è ciò che non trova posto in questo modello, ed è invece onorata nell'altro. Anzi, la sterilizzazione sarebbe l'ideale nel modello androgenico; più realisticamente, la limitazione della nascita a un unigenito (che possibilmente assomigli alla mamma!). Ma l'ideale regolativo del modello androgenico è quello della totale separazione della dimensione erotica da quella riproduttiva, e una tecnicizzazione di entrambe.

Se invece la procreazione è riconosciuta come strutturale (almeno a livello simbolico), occorre anche riconoscere che il luogo a essa appropriato non è la comune cooperiana, bensì la famiglia

fondata sul matrimonio. Un teologo molto intelligente e profondo, Von Balthasar, nell'*Introduzione* al primo volume della sua raccolta *Gloria*, scrive: «Che cosa c'è di più forte, di più incisivo nella forma della vita, che il matrimonio, che è tale solo se recinto che comprende e supera i desideri di evasione dell'individuo, rapporto indissolubile che spezza inflessibilmente le tendenze dissolutive dell'esistenza e costringe i vacillanti a crescere oltre se stessi, nella forma, verso l'amore definitivo? Nella promessa del matrimonio gli sposi non impegnano la propria fedeltà sulle sabbie mobili della loro fedeltà, non si consegnano a se stessi, ma alla forma che, scelta, li sceglie. Per essa si decidono, nell'atto della loro persona, la quale si consegna non solo al tu amato, alla legge biologica della fecondità e della famiglia, ma ad una forma con la quale essi si identificano nella loro personalità più profonda [...]. Ma a cosa si riduce l'individuo che, disprezzando e travolgendo questa forma, stringe rapporti che restano prigionieri delle limitazioni della sua psicologia? A nient'altro che a sabbie mobili e infertilità inevitabile». Dunque, il matrimonio è quella forma della relazione d'amore che sostiene i «vacillanti». Non è una ratifica esteriore di qualcosa che già c'è, ma è una determinata forma che il rapporto assume e che a un certo punto si fa parete, si fa mura, *limites*, finitudine positiva che consente ai vacillanti di appoggiarsi da qualche parte – dove i «vacillanti» sono i coniugi, strutturalmente inadeguati al loro impegno di fedeltà.

In conclusione, il modello androgenico spina-presa comporta la riduzione del desiderio a domanda di piacere; il che, però, condanna il piacere a essere 'solitario' – anche se conseguito per interposta persona –, e il desiderio a essere permanentemente frustrato, in assenza del suo unico luogo di – seppur anticipatorio – soddisfacimento, che è la genitorialità.

Se però il piacere diventa, anziché termine della relazione, luogo di convegno tra i due, allora il termine della relazione è la gioia, è la fruizione. E la gioia è sempre 'aperitiva', cioè dà apertura a qualcosa di altro, di ulteriore: la gioia è il segno che qualcosa sta accadendo di buono, qualcosa che ci riguarda, ma che supera entrambi, qualcosa d'altro, dove questo 'altro' è diverso dall'altro di cui l'io è immediatamente in cerca, cioè dal *partner*. È un altro che è dissimmetrico rispetto a me e a te, e anche rispetto a noi due messi insieme, perché ha il peso di un complemento semanti-

co: è ciò per cui – oserei dire lacanianamente – non ci sono parole adeguate, ma solo metafore.

Il fatto che il modello androgenico non abbia posto in sé per dar conto dell'insufficienza reciproca che sono la 'spina' (il maschio) per la 'presa' (la femmina), e viceversa, cioè non sappia dar conto della loro attesa d'altro; né sappia trovare uno spazio adeguato alla fecondità, che appartiene non accidentalmente al loro relazionarsi, fa sì che io possa proporre come superiore al modello androgenico, come più adeguato a descrivere la fenomenologia dell'umana relazione tra i sessi, il modello di *Genesi* 1, il modello cioè dalla dualità originaria.

Grazie.

VIGNA: Questo, che Paolo ha tracciato, è un itinerario nuovo e diverso; qui l'ontologia domina il territorio. L'ontologia evocata rimanda in ultima istanza al neoplatonismo, che è, detta *en passant*, quella specie di strettoia in cui Platone venne infilato e che tratta il molteplice come una negatività in sé. Dietro il neoplatonismo (e anche dietro un certo Platone) c'è poi di fatto la tradizione orfica, cioè la tradizione costruita attorno al mito dell'«anima esiliata». Per questa tradizione di origine (pare) asiatica, il finito è ciò che è «caduto», che si è staccato (come una sorta di 'pezzo') dall'Intero originario, dando luogo ad *adikia* (ingiustizia). Suo destino è tornare là donde è venuto (*dike*). Di qui anche la convinzione che meglio sarebbe stato non nascere. Molto interessante il fatto che tu, Paolo, abbia tessuto un certo modo di intendere maschio e femmina attraverso questo tipo di paradigma. Io concordo con te pure nel pensare che la cultura dominante non sa di avere alle spalle questa strana storia.

Il 'disfacimento' del genere, che è una delle parole d'ordine del femminismo americano, tende in effetti alla riduzione del genere all'accidentalità. Io credo che anche una certa tradizione metafisica, quella di tendenza essenzialistica (quindi, appunto, platoneggiante) rischia d'essere inquinata da questa stessa matrice. La battuta, che riferiva Luisa Muraro, di Bontadini: «Tu sei *homo*», se non allude a quella cosa lì, un po' ci somiglia. L'essenza, di suo, sembrerebbe infatti spingere a pensare a qualcosa che non è né maschio né femmina. Ci diciamo tutti esseri umani, persone. In questo senso, e sulle prime, la pratica linguistica sembrerebbe quasi autorizzare una qualche identità indifferenziata. Ma, in un

essere umano, il differire sessuale non può effettivamente essere trattato come accidentale.

Allora, come intercettare questa caratteristica così radicale? La tradizione ontologica classica possiede una figura in certo modo intermedia tra sostanza e accidente. È quel che si suole chiamare il «proprio». Ad esempio, ridere per un essere umano è qualcosa che non può essere determinato semplicemente come un accidente, cioè come il colore nero o giallo o bianco o rosso della sua pelle. È qualcosa che fa parte dell'essenza sua. Allo stesso modo, bisogna dire che non si può concepire un essere umano che non abbia nessuna sessuazione. Che la sessuazione umana sia un momento dell'essenza può anche essere un po' compreso attraverso il richiamo classico secondo cui il corpo negli umani è momento dell'essenza. Che cosa questo voglia dire è una cosa che dobbiamo ancora indagare meglio. Finora non ne abbiamo fatto un tema specifico di ricerca. La pista che tu hai aperto è in tal senso molto promettente. E d'altra parte, se trattiamo come essenziale l'esser sessuato degli esseri umani, ne viene che questa caratteristica declina essenzialmente il nostro essere al mondo; ogni nostro 'tratto': emotivo, intellettuale, e non solo corporeo, è sessuato. Mi viene pure in mente l'eccezione veneranda e canonica dell'intelletto 'separato'. Però l'intelletto nella sua completezza può essere attivo (quello propriamente separato, secondo Aristotele) e, insieme, passivo. Dunque, anche da quella parte, qualche declinazione simbolica si può reperire. Ma quel che adesso conta è che tu hai aperto, con le cose che hai detto, una pista di ricerca nuova.

PAGANI: Già gli antichi dicevano che per differire bisogna avere alcunché di comune. È bello poter riflettere sull'espressione 'differenza sessuale'. Sono andato a rivedermi i passi di Aristotele, nel X Libro della *Metafisica*, e di Tommaso, nel I Libro della *Contra Gentiles*, dove entrambi distinguono tra «differenza» e «diversità». Parlare di «differenza» tra maschile e femminile vuol dire che nel maschile e nel femminile c'è una comune radicazione umana, che ognuno di noi porta dentro di sé. Un'altra via che si poteva prendere per parlare della cosa, e che in un primo tempo ero tentato di prendere – ma sarebbe stato più complicato –, è quella che passa dalla figura dell'analogia, alla quale una certa univocità è essenziale.

VIGNA: Mi si consenta di osservare ora che, in generale, tutte le

strutture dell'esperienza umana, dunque anche le strutture della pratica, conducono a dire che la singolarità è sempre guidata dall'universale. Ancor più in generale, anzi in senso trascendentale, l'ente è sempre abitato dall'essere. Nel caso particolare, la sessuazione, come ciò che appartiene all'essenza di un essere umano, se la pensiamo come tale sino in fondo, deve poter reggere una qualche significazione universale. L'essere femmina, l'essere maschio non può, cioè, sequestrare dall'universale dell'umano; semmai quell'universale può declinare. Diciamo pure così: in ognuno di noi come singolarità v'è certamente e in certo modo la totalità dell'umano. Questa stessa totalità però è – declinata al maschile o al femminile – ancora totalità dell'umano: ma totalità, appunto, 'declinata': nel linguaggio, nel vissuto delle emozioni, nella pratica teorica, nella cura, nel conflitto ecc. Ma tutto ciò è da indagare meglio...

PAOLO¹: Mi piacerebbe che ci dicesse qualcosa su quei fenomeni legati alla differenza sessuale che potremmo chiamare 'patologici'.

PAGANI: Possiamo provare a tracciare qualche indicazione riguardo al disfunzionale o, come dicevi tu, al patologico. Io non ho usato questa espressione, perché siamo tutti ormai portati a guardare con più attenzione e delicatezza, di quanto non accadesse una volta, ai fenomeni *borderline* (anche quando riguardano l'identità sessuale). Mi limiterei a dire questo: una cosa è prendere atto di alcune rilevabili differenze di stili di vita, di propensioni; altra cosa è indicarle come regolate.

Secondo me, regolativo nell'ambito della differenza sessuale è ciò che può avere come sua possibilità espressiva la fecondità, che fa parte del modello che prima ho difeso. Poi una questa fecondità può cercare di amministrarsela in qualche modo, ma questo è un discorso che qui non ci interessa. Quel che ci interessa è riconoscere che questa fecondità (almeno potenziale) fa parte della relazione originaria uomo/donna. Quindi non ho nulla da dire su chi fa determinate scelte: l'importante, secondo me, è che non vengano proposte come regolate, e quindi non vengano proposte come alternative possibili a quel modello che prima ho descritto. La fecondità, cioè l'apertura ad altro, la spinta centrifuga del-

¹ Prendendo la parola, Paolo ha detto solo il suo nome di battesimo.

la relazione tra i due, è parte della relazione così come originariamente si configura.

La diffidenza verso la fecondità in quanto tale è un altro elemento di origine gnostica: fecondità come perpetuazione di un male, come mettere al mondo individui che saranno a loro volta sottoposti all'inganno del demiurgo maldestro e pasticcione. Del resto, tutto ciò rientra in quel modello dietro il quale c'è un giudizio negativo sulla natura in quanto tale: la natura come prigioniera; il *soma*, la somaticità come male o per lo meno come elemento da cui liberarsi il più in fretta possibile, o come elemento da amministrare, da plasmare per farne qualche cosa di meglio. Questo fa parte della cultura gnostica. Tutti i documenti che prima leggevo sono pieni di giudizi sul *soma* come variabile dipendente rispetto alla psiche che si sposa con lo *pneuma*: solo l'uomo ilico, o quello psichico, sono in qualche modo legati al *soma*; però che cosa sarebbe, di fatto, un uomo che non fosse somatico? Qui credo che Tommaso avesse pienamente ragione quando diceva che non è nemmeno una sostanza un uomo prospettato come pura anima (seppure sposata con lo *pneuma*). Non credo che si possa negare che la somaticità con la sua sessualità faccia parte della nostra natura, e che quindi in qualche modo vada custodita anche in certe sue implicazioni elementari. Che la nostra natura è sessuata vuol dire che è fatta in un certo modo che, inevitabilmente, porta alla possibilità della paternità e della maternità. Io credo che trascurare questo sarebbe una *hybris* piuttosto grave, che porterebbe, e di fatto porta, a delle retroazioni sulla nostra natura tutt'altro che desiderabili. In fin dei conti, qual è il primo principio a cui ridurre ogni discorso di morale? *Primum vivere*. Se qualche cosa, una scelta, un'opzione, una prospettiva di vita, una concezione filosofica porta alla morte, alla distruzione del genere umano, è chiaro che è contraddittoria con noi stessi; e allora *primum vivere*.

Queste sono alcune espectorazioni provvisorie che butto lì. Quando diciamo *soma* 'sessuato', diciamo anche aperto alla prospettiva della generatività. Chi volesse chiudere quella prospettiva, secondo me, andrebbe contro natura. E la natura siamo noi. Le retroazioni culturali che sulla nostra natura sappiamo porre in essere non sono tutte sullo stesso piano: possono talvolta incrementare la struttura che le rende possibili, ma possono anche essere tali da distruggerla. Questo è il quadro generale, poi potremmo magari entrare in qualche dettaglio.

ENZO SISTI: Volevo inserirmi proprio su quest'ultimo aspetto: sei partito dal *Simposio* di Platone, che è il luogo principe da cui certa cultura attinge a piene mani, per negare un aspetto che tu hai dato un po' per scontato, e cioè la differenza come naturalità. La grande critica che viene fatta al modello naturalistico è proprio quella di dire: «Attenzione, il *Simposio* di Platone delinea un modello in cui la natura è natura androgina», il che spunta l'arma della naturalità. Da questo punto di vista, c'è quasi un capovolgimento delle parti, nella misura in cui il modello che io chiamo dualistico, ossia quello in cui la differenza tra sessi è originaria, diventa culturale, inteso come di derivazione biblica. In questo senso il modello biblico sarebbe un modello culturale, mentre il modello archetipico sarebbe il modello androginico. Questa è un'invenzione molto interessante che, secondo me, è veramente il cuore teoretico da scardinare. Il proporre il modello dualistico, come quello in cui il tema della fecondità è inteso culturalmente, come apertura all'altro, sbilancia questo modello verso una connotazione direi quasi culturalistica, lasciando la bandiera del naturalismo nelle mani dell'androgina. Secondo me, invece, è meglio vedere il modello dualistico come il modello che storicamente, biologicamente e antropologicamente consente la sopravvivenza della specie. Da questo punto di vista, il messaggio biblico io lo leggo come un demiurgo che semplicemente indica la via migliore, la via per la sopravvivenza; dopo di che non sta scritto da nessuna parte che in natura non possano esserci altre opzioni. Quindi, da questo punto di vista, darwinisticamente, il percorso della natura comprende anche altre opzioni, diverse dall'opzione trionfante; ma l'opzione trionfante è proprio quella che consente la sopravvivenza della specie. Io ritengo – questa è la mia tesi, anzi la mia teoria metafisica – che il 'biologicamente fondato' sia la chiave su cui la metafisica può veramente riporre grandi speranze. Vorrei sapere cosa ne pensi. Ovviamente, rispetto a questo discorso, fa eccezione la drastica manipolazione della *techne*, che potrebbe consentire anche al modello androginico di percorrere un'altra strada; ma qui sarebbe tutto a onere dell'altro far valere il fatto che la *techne*, come drastica manipolazione, sia un'opzione percorribile.

PAGANI: Io sarei un po' meno biologista, e ti spiego in che senso. Quando prima parlavo di due modelli che mettevo in concorrenza tra loro, quanto alla capacità di captare e di intercettare il più

possibile la fenomenologia del fenomeno che devono modellizzare, sottintendevo che in questa fenomenologia ci fosse anche la biologia – quindi l'anatomia, la fisiologia, la biochimica. Non si può negare che i maschi sono segnati da una coppia di cromosomi sessuali XY, mentre le femmine lo sono da una coppia di cromosomi sessuali XX, e che questa differenza condiziona la formulazione di ciascuna cellula del nostro corpo. Questo dice qualche cosa che non è certo trascurabile, e che poi si esprime in una certa fisiologia.

Sono d'accordo con te sul fatto che un radicamento biologico così forte rende quasi irresistibile l'evidenza dell'inevitabile strutturarsi polare di maschio e femmina, anche se la pressione del *politically correct* ci porta a volte a far finta di non sapere la differenza che c'è 'tra un tranviere e una dattilografa'.

Questo modello, per la sua forza di radicamento biologico, ha anche una sua darwiniana forza di persuasione culturale, e ultimamente di affermazione sul piano storico; ma ciò non toglie che esso comunque, al di là della sua capacità darwiniana di lottare per la propria sopravvivenza e affermazione rispetto ai modelli concorrenti, meriti una qualche tutela anche filosofica. Così come è chiaro che questo radicamento biologico non esclude che vi siano delle eccezioni. Ci sono bambini che nascono con certe particolarità, certe accidentalità. Non credo che però possano costituire un punto di riferimento per scardinare l'evidenza (che è statistica, ma non solo) che si nasce uomo o donna: tant'è vero che poi è problematico ricollocarsi quando si vivono questi tipi di eccezionalità. In fondo questo vale anche per chi ha scelto determinate strade: tipicamente, l'omosessuale dichiarato e praticante. Infatti, anche all'interno della relazione omosessuale si riproduce una struttura di coppia che allude al modello maschio/femmina (Dolce & Gabbana), che dunque mima un che di originario, dal quale anche l'omosessuale è nato e rispetto al quale si è (magari difettivamente) strutturato. Quindi, anch'io sono convinto, come lo sei tu, che non si debba rinunciare a guardare a quelle differenze biologiche. Non partirei però da lì, perché biologizzare eccessivamente il discorso in prima battuta, a mio giudizio, sarebbe segno di una cattiva antropologia, in cui nell'uomo la dimensione intellettuale, desiderante, verrebbe intesa come un semplice epifenomeno, e non come un che di cooriginario rispetto alla dimensione biologica. Pertanto, terrei in conto la co-

sa, ma in equilibrio rispetto all'altra indicazione che invece parte da un'analisi della struttura desiderante. La terrei in conto, non la dimenticherei; ma neppure la assolutizzerei: la terrei come uno degli elementi che, presi a uno a uno, non sono sufficienti, ma nell'insieme sono persuasivi a dire della bontà del modello che ho difeso.

VIGNA: Il darwinismo basta a dire che la coppia umana è orientata alla conservazione della specie; non c'è bisogno di aggiungere altro per completare quella modellistica. La quale però deve in qualche modo essere implementata...

PAGANI: Prima parlavo del *primum vivere*. Ora, il fatto di dar vita, di perpetuare la vita è inerente al *primum vivere*. Una scelta di vita, o una posizione culturale, che considerasse desiderabile la scomparsa dell'uomo (e le ultime reviviscenze gnostiche di marca anglosassone portano lì, portano a proporre come desiderabile un mondo di cui ritornino signori i dinosauri, cioè un mondo in cui l'uomo che inquina la natura scompaia), una prospettiva del genere io la considero contraddittoria. Una prospettiva per cui della vita umana non ne sia più niente, fosse anche solo in questo mondo, non è desiderabile da un uomo.

PAOLO: Lei parlava di fecondità biologica...

PAGANI: Io parlavo di una fecondità che è anche simbolica: ci sono coppie che non possono avere figli per vie naturali, e allora ne adottano; o comunque possono esercitare la genitorialità in forme simboliche ma effettive.

ALESSIA DAL BELLO: Lei ha detto che una deformazione fisica è da considerarsi accidentale. Perché? Non è una contraddizione? Se avete sostenuto che l'essere sessualmente determinato non fa di un essere un accidente, perché avere una malattia o una deformazione la considerate un accidente?

PAGANI: Tu pensi all'ermafrodita, per esempio? L'ermafrodita non è che sia privo di una collocazione sessuale. Ha una collocazione sessuale anomala, rispetto alla quale lui stesso vive un problema. C'è chi si fa operare. Ci sarà comunque in lui un elemen-

to prevalente rispetto all'altro, che lo orienterà nelle decisioni da prendere riguardo a se stesso.

VIGNA: Perché noi diciamo che la forma della sessualità appartiene all'essenza di un essere umano, nel senso che un essere umano nasce maschio o femmina? Perché appare nell'esperienza come costante questo: che un essere umano è maschio o femmina. Molto raramente accade che uno nasca ermafrodita. Appunto, *accidit*. L'accidente è qualcosa che c'è per caso, ma per lo più non c'è. Ricordo che nelle cose di 'fisica' insegnate da Aristotele, l'universale è appunto ciò che accade per lo più, non ciò che accade sempre, ossia necessariamente. Come per lo più accade che gli uomini abbiano le gambe per camminare. Se c'è un poveretto che è privo di gambe ed è costretto ad avanzare usando, poniamo, delle braccia, noi lo trattiamo spontaneamente come un caso di grave patologia. Allora, la differenza tra ciò che è 'accidente' e ciò che non lo è ha una fonte prima nella fenomenologia, cioè nella esperienza del mondo che ci accomuna. E questo riguarda anche l'esser sessuato di un essere umano.

PAGANI: Riguardo a quanto Paolo diceva prima – e cioè che non sempre stanno in pari tra loro la collocazione sessuale di tipo biologico-anatomico e l'autocoscienza, la percezione che si ha della propria identità sessuale: non sempre il nascere maschio o femmina vuol dire sentirsi maschio o femmina –, riconosco che ci sono a volte delle situazioni difficili, in cui la storia personale porta un po' di confusione; per cui capita di sentir dire da qualcuno: «Mi sento donna, ma in un corpo di uomo», o viceversa. Ma, un conto è rilevare questo, e quindi attrezzarsi anche ad aiutare chi si trova in questa situazione ambivalente, oscillante, tenendo conto però che la configurazione sessuale biologica è un punto di riferimento imprescindibile per orientare o riorientare l'identità, il vissuto interiore; altra cosa, invece, è ritenere che l'identità biologica sia una variabile dipendente. Sul primo punto possiamo essere aperti a tutte le collaborazioni possibili, nel senso che si può pensare di aiutare le persone che chiedono aiuto su questo terreno. Sull'altro punto credo invece che dovremmo opporre, anzitutto a livello teorico, una resistenza forte; perché dire che l'identità sessuale biologica è una variabile dipendente, cioè è un elemento di cui disporre, e non rispetto a cui disporsi, significa esattamente

accogliere quella mitologia per cui il *soma* è una realtà oggettuale e strumentale, di cui noi facciamo quel che vogliamo.

Del resto, la tanto insistita contrapposizione fra natura (anche somatica) e cultura, che altro è se non un precipitato del dualismo antropologico: quello per cui l'uomo è scisso in due, ovvero è uno spirito condannato a vivere nella prigione del corpo. Un corpo inteso – come nella visione orfica – come tomba da cui liberarsi oppure come organo, strumento di cui fare qualcosa o con cui fare qualcosa. Quest'idea dell'umano, che poi la cultura *new age* ha reso di dominio pubblico, popolare, per cui il corpo, con la sessualità che gli è inerente, sarebbe qualche cosa di strumentale, di cui io posso fare qualsiasi cosa, rimanendo comunque puro, perché io non sono lì, quello è solo un mio strumento; quest'idea – dicevo –, che una volta era di alcuni aristocratici libertini che avevano certe letture, adesso è invece narrata a tutti nei libri divulgativi, nei periodici, in internet.

Il corpo sarebbe una cosa che mi appartiene: io 'non sono corporeo', bensì 'ho un corpo' e ne dispongo. Se ciò che si sostiene è questo, allora dico no. Precipitare nel dualismo antropologico è inaccettabile, perché questo dualismo non è vero; infatti, se mi tagliano una mano, non mi privano di uno strumento, tagliano me. E io devo risituarmi interiormente rispetto alla mano mancante. Se poi ho le mani sporche, non dico: «Le mie mani sono sporche», dico invece: «Sono sporco», e corro a lavarmi. Ciò su cui oppongo resistenza è l'idea che il *soma* sia strumento a mia disposizione: ma è proprio questo il punto che la cultura oggi vincente vuole mettere innanzi: l'idea che del corpo io possa fare quello che voglio, in quanto il corpo è mio, non è me; e in tal senso non sarei propriamente né maschio né femmina. E allora posso tagliarmi di qui, depilarmi di là; presentarmi un giorno così e un altro giorno cosà. Questo è inaccettabile, perché è proprio inadeguato alla nostra natura, e finisce per distruggerla. Il corpo non è un vestito, per cui un giorno 'vado a Casablanca' a comprarne uno, e poi lo cambio – come vorrebbe il «pendolarismo sessuale».

VIGNA: Questo punto è molto importante e ti ringrazio molto per averlo messo in scena. Effettivamente, come tu hai detto, molta fenomenologia culturale contemporanea guarda alla corporeità in questa maniera. Discutere a fondo queste convinzioni distorte è perciò dirimente.

ALBERTO PERATONER: Anch'io, da lungo tempo, ho intercettato la gnosi contemporanea come una sorgente problematica. Nelle ultime battute del professor Vigna, forse troviamo anche la via d'uscita a questa difficile messa a fuoco tra l'essenzialità dell'umano e il genere non accidentale ma neppure essenziale in senso stretto. Quanto ha prima affermato, a mio avviso, trova proprio la via d'uscita nell'implicazione necessariamente corporea. Nell'ascoltare mi tornava alla mente la teoria tomista della *materia signata quantitate*, dove non si ha esperienza della *materia non signata quantitate*, per quanto sia concettualizzabile. Quindi, possiamo pensare al legno come avente essenzialmente una serie di caratteristiche, ma poi ce lo dobbiamo sempre rappresentare, anche magari nelle semplici tavole che il falegname ha a disposizione per confezionare il tavolo: è comunque *materia signata quantitate*, comunque si presenti all'esperienza. Analogamente, l'umano si presenta in forma di maschile e di femminile, la fenomenologia dell'esperienza lo presenta in queste due forme e quindi si struttura in una dialettica bipolare che poi porta a determinate conseguenze. Credo perciò che la via sia proprio quella che evidenzia questo lato della coessenzialità del corporeo che si tende a codificare. D'altra parte, stiamo assistendo tutti a una serie di operazioni culturali di mostre, retrospettive, dedicate ad esempio all'omosessualità nell'arte, nella letteratura, dove l'operazione culturale, animata da un retropensiero fortemente ideologico, è quella di portare alla luce tutta una casistica, la più ampia possibile, per fluidificare al massimo il rapporto binomiale tra la sessualità vissuta coscientemente come *status* psicologico e la rispettiva condizione corporea, biologica, di cui parlava Paolo. In altri termini, assistiamo al tentativo di rescindere il legame tra questo binomio e rendere i due elementi interscambiabili e del tutto accidentali, tanto da fare del nesso un'opzione, una scelta. Allo stesso modo si sta tentando di riconoscere ogni accidentalità come uno stato complanare rispetto ad altri stati: 'diversamente abile' non esprime una lacuna in natura, ma uno stato semplicemente equipolente ad altri stati.

VIGNA: Chiudiamo qui. Ringrazio tantissimo Paolo. E anche tutti quelli che sono intervenuti.

Incontro con PierAngelo Sequeri

Venezia, 14 maggio 2008

CARMELO VIGNA: Col seminario di oggi desideravo che potessi guardare alle cose che studiamo, cioè il rapporto maschio/femmina, con l'occhio del teologo. Penso che tale sguardo sul nostro tema sia un complemento indispensabile e poi, una buona contaminazione su questi argomenti aiuta tutti: tanto i filosofi quanto i teologi.

Il professor Sequeri insegna Teologia fondamentale alla Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, a Milano. Qualche anno fa, quando lo presentai in una circostanza analoga, ricordo che dissi: il prof. è fondamentalmente un teologo, è fondamentalmente un musicista, è fondamentalmente uno psicoterapeuta, è fondamentalmente un predicatore d'eccezione, è fondamentalmente un filosofo... E volevo dire della straordinaria ricchezza delle sue competenze. Ma posso pure limitarmi a dire che è, fondamentalmente, un nostro amico carissimo. Evito di parlare dei suoi libri e gli do subito la parola, ringraziandolo sin da ora per quanto ci dirà.

PIERANGELO SEQUERI: Sono grato di questa accoglienza che da molti anni, in molti modi, intreccia i fili del lavoro che si fa qui con qualche mio intervento e che mi crea sempre buone occasioni di pensiero e di riflessione.

Interpreto nel suo senso più diretto il concetto di seminario di studio e, quindi, cerco di offrire una scaletta ordinata – certo, non come riflesso di una visione sistematica di questo tema che debba servire per intrecciare poi le nostre riflessioni – ma abbastanza ordinata da dare un'idea degli elementi ai quali io appenderei un argomento del genere, se dovessi istruirlo nel modo che mi è stato detto: lo sguardo del teologo rivolto a un soggetto che è *comune*, come, per me, sono quasi tutti i soggetti della teologia. La teologia ha un piccolo *proprium* e un grandissimo territorio comune. Questa è anche la novità del cristianesimo, in quanto non lo si vo-

glia – e non si potrebbe – interpretare come una religione esoterica, una religione dei misteri, delle verità arcane: è invece la religione che squarcia il velo del tempio, dove Dio ha fondamentalmente due o tre cose da dire di sé e per tutto il resto parla di quello che c'è sul campo, essendo questo il campo della creazione, dunque una sua invenzione che non gli dà motivo, nemmeno nelle fasi peggiori del suo rapporto con essa, di farne un'altra, se non quella che è destinata a essere l'altra a venire e il riscatto di questa, il compimento di questa. Potrei chiudere questa brevissima parentesi sul modo – che è oggi un modo di minoranza, là dove nel Medioevo era di maggioranza – di praticare la teologia in una relazione libera con la grande filosofia e con il grande pensiero dell'uomo, così: la seconda parte della *Summa* di Tommaso, che parla della questione morale-etica, ha una fenomenologia dell'uomo che non si tira indietro nei confronti di nessuna delle conoscenze che servono per istruire l'oggetto, comprese le conoscenze della fisiologia, della neurologia e della biologia dell'epoca. Questo concetto alto di teologia adesso è oggi un concetto di minoranza, ma io lo faccio mio. Il mio motivo ispiratore, d'altronde, è una frase di un sacerdote, che è anche filosofo e psicoanalista, che ha coniato un'espressione folgorante che riassume molto brillantemente il mio punto di vista: «Gesù non predicò il cristianesimo, semmai è il cristianesimo che predica Gesù; Gesù invece disse semplicemente la verità di Dio su uomo, donna, dono, amore, odio, ferite». Ecco, questo fece e, quindi, l'oggetto è rigorosamente identico a quello della filosofia. Gesù parlò di quello che c'era sul campo: donne ferite, uomini disperati e piccoli signorignosi che pensavano di avere in proprio le chiavi del regno dei cieli. Questi sono gli ingredienti sui quali far risuonare quelle due o tre cose che sappiamo di Dio. Sono proprio due o tre, ma certo sono decisive, nel senso che, effettivamente, mettendole alla prova della realtà e non delle nostre elucubrazioni, funzionano brillantemente, aprono qualche varco strepitoso che qualche volta rinnova anche il pensiero. Dopo, il pensiero dell'uomo fa la sua strada: è stato inventato per questo.

Andando al nostro tema, vi dico anzitutto che, gira e rigira su questa questione, la tradizione ebraico-cristiana ha selezionato fondamentalmente due testi fondatori: i primi tre capitoli di *Genesi*, soprattutto *Genesi* 3, e il *Cantico dei Cantici*, testi che sono proprio il serbatoio dell'immaginario occidentale su questo argo-

mento e che, nel canone biblico, in qualche modo costituiscono un'anomalia. Il primo evidenzia l'anomalia soprattutto nella comparazione con i miti contestuali, i racconti dell'origine ecc., per un fatto molto semplice: per il protagonismo della relazione dell'uomo e della donna, per l'idea di un umano che scaturisce dal divino con una sorta di piega di ripensamento. Questo è anomalo, perché siamo abituati a un Dio che ha fatto tutte le cose per bene e, invece, Dio, dopo aver fatto tutte le cose per bene, guardando l'uomo, si accorse che mancava la donna. Di questo ripensamento andrebbe valorizzata la potenza simbolica. Andrebbe fatto a maggior ragione, se si pensa che, sempre in questo racconto, Dio, che sta nell'alto dei cieli, provvisoriamente doveva avere casa abbastanza vicino al paradiso terrestre, perché ogni tanto si faceva un giretto nel giardino; vuol dire che al momento non stava così lontano, era nei paraggi.

Dovrebbero stupirci molte cose di questo racconto, sul quale invece siamo stati molto instupiditi: ne conserviamo una lettura fondamentalmente schematica o dogmatica o moralistica, ma molto astratta. La potenza di questo racconto fa fatica a raggiungerci. Il fervore con cui nutre il nostro immaginario interpretativo ha una storia lussureggiante, ma la potenza delle pieghe di questo racconto forse ha ancora da incominciare a produrre effetti. Pensate anche soltanto al capitolo terzo: il racconto del peccato d'origine. Esso contiene la prima vera fenomenologia della dialettica dei sessi, in cui possiamo conoscere la condizione umana come in nessun altro mito. Negli altri miti dell'origine la relazione tra maschio e femmina percorre semmai la direzione che sta invece al centro di quell'altro testo fondamentale che è il *Cantico*. Dopo ne parleremo un po' determinatamente, perché qui – io dico – si giocano i nostri due nuclei simbolici: il *Cantico* ha l'archetipo della relazione tra i sessi come *innamoramento*, invece *Genesi* 3 presenta la relazione tra i sessi come *edificazione del mondo*, come il modo per non abitare la terra invano. Queste due figure sono entrate ed entrano in molti modi anche in collisione, tentando di sostituirsi l'una all'altra. Anche se nessuno lo nota, ricordate che in *Genesi*, non c'è innamoramento dell'uomo e della donna, però, il loro destino è comune. Il legame si forma non soltanto nella trasgressione. Qui i pittori sono stati più bravi dei teorici e dei barzellettieri della domenica (sia della parrocchia che del bar) con questa storia della costola ecc.: i pittori sono stati più acuti ed è pre-

valsa una tradizione propria di rappresentazione, dove la donna fa da ponte tra Adamo e Dio. Hanno un loro segreto la donna e Dio di cui Adamo, che è raffigurato dormiente, non riuscirà mai a venire a capo. Solo la donna e Dio sanno. C'è un Donatello sulla porta del duomo di Siena (un bassorilievo di argilla rossa che serve a ricordare che Adamo fu fatto dal fango) in cui Eva è rappresentata come una bambina che esce da un bambino addormentato, quasi come se egli la partorisce; e Dio fa da levatrice. E questa donna ha la guancia e l'orecchio accostati alla bocca e alla guancia di Dio, come se i due si dovessero dire delle cose a proposito di Adamo; cose che Adamo non saprà mai, perché sono cose di donna e di Dio. Questo è interessante: non c'è innamoramento. Siamo agli antipodi del modo in cui normalmente, nei miti dell'origine, è istruita la comparsa dell'uomo e della donna, cioè ponendo al centro il tema dell'erotico.

Voi capite che della grandiosità di questi testi non venite a capo nelle discussioni del bar o col piccolo catechismo ciclostilato che cerca di far tornare i conti con le cose dell'iniziazione. Pensate alla fine del capitolo sul peccato originale, dove viene detto che Dio, prima di mandar fuori Adamo ed Eva, cucì loro dei vestiti. Ricordiamo il contesto: Dio li allontana dal giardino quasi dicendo, ironicamente: «Questi ci riprovano e vanno nei guai un'altra volta. È rimasta solo un'altra pianta proibita, quella della vita, se prendono anche quella della vita sono morti e stecchiti!» La spada dei cherubini che protegge il paradiso protegge anche loro. Nondimeno, Dio cuce dei vestiti perché, inesperti come sono, se con il primo temporale se ne va anche la foglia di fico, non hanno niente per coprirsi. Voi sapete che il vestimento, nella simbolica di queste culture antiche, è la pelle, come una seconda generazione: è l'immaginario della cura che dà forma. Dare forma a un bambino significa rivestire di pelle la sua anima. Il climax finale, insomma, non mostra che non è cambiato niente dal punto di vista di Dio, per quanto riguarda la sua idea di scommettere sull'uomo e sulla donna come interlocutori simili a lui, piuttosto mostra che fare di qualcuno un proprio interlocutore è fare di lui un fronteggiatore. Essere immagine di Dio significa – e qui sta la bellezza della cosa – avere la facoltà di fronteggiarlo. Questo racconta *Genesi* 3. La cosa che è difficile per i genitori concedere ai figli, e che gli uomini e le donne non possono non concedersi gli uni alle altre, è la facoltà di fronteggiare. Questo è essere a im-

magine di Dio: persino nei confronti di Dio, a buon diritto, l'uomo può essere un fronteggiatore – e, nell'esserlo, potrà sbagliare, ma questi sono affari suoi, così succede nei rapporti. Il punto, comunque, è che l'imitazione di Dio è la capacità di fronteggiamento. Cosa inaudita: non c'è nessun racconto dell'origine che punti su questo, tanto più se si tiene conto che si parla proprio dell'uomo e della donna, non di esseri strani con teste di orso. L'uomo e la donna sono fronteggiatori e, nondimeno, la scommessa rimane in piedi e il citato «seme della donna» è una specie di ossimoro per dire l'insieme dei due, anche se non è un caso che l'ossimoro faccia perno sulla donna. (Così devono cadere un po' di secoli di discorsi da bar della parrocchia: l'idea pellegrina che, se avesse peccato solo Eva, non sarebbe successo niente, ma che, poiché anche Adamo, la ragione, si è lasciato invischiare, allora ci siamo rovinati. Questa idea è andata avanti per un bel po'. Anche Tommaso d'Aquino l'ha coltivata da giovane ma, siccome era ben formato, poi l'ha abbandonata). Tutta la drammatica di *Genesi* 3 trova la sua risoluzione, quella che, musicalmente parlando, chiameremmo la sua 'cadenza', in questa rivelazione finale: la donna l'avrà vinta per conto di Dio. È come se Dio dicesse: «Lei si riscatterà e mi riscatterà, perché il seme di lei gli schiatterà il capo». Di che cosa schiaccia il capo? Schiaccia il capo del delirio di onnipotenza. Insomma, che uno che viene creato fronteggiatore di Dio, sia tentato di delirio di onnipotenza è il minimo: è la parte patologica di una qualità inaudita. A uno, a cui è stata data la facoltà di fronteggiare Dio, viene da allargarsi. E allora paga.

L'altro archetipo del nostro immaginario è il *Cantico dei Cantici*. Qui, abbiamo detto, viene innanzi proprio l'eros, indipendentemente dall'abitabilità della terra. Questi due, non sappiamo chi sono, dove vivono. Se ne vanno per i campi, ma lei fa un po' la difficile e così lui vola via. E, dopo, lei lo deve cercare, ma i fratelli di lei si arrabbiano e dicono: «Questa qui la chiudiamo in casa, perché non ne possiamo più». Anche questo archetipo, dove è decisiva la potenza del legame, deve avere una grande forza, se, come ben sapete perché è scritto in tutti i commenti, è antichissima tradizione del giudaismo e del rabinismo colto la celebrazione del *Cantico* come grande miracolo. È un miracolo che sia stato fin dall'inizio accettato nelle Scritture sacre, ma è un secondo miracolo anche che si celebri il primo miracolo proprio nei secoli in cui il giudaismo diventa fondamentalmente una forma di puritanesi-

mo al limite dello gnosticismo (come è diventato il cattolicesimo nei secoli XVIII e XIX). Nessuno si lamenta del *Cantico dei Cantici*: questo è un piccolo miracolo nel miracolo.

Anche il *Cantico* ha la sua drammatica specifica, rispetto a quella dell'abitabilità della terra che è in gioco in *Genesi* 3. In *Genesi* 3 il mondo è appeso alla generazione tra i due, l'abitabilità della terra – che siano rovi, zolle dure da scavare oppure il contrario – dipende dalla relazione tra i due. Se sono complici nel delirio di onnipotenza, siamo morti tutti: questo è il succo del peccato originale. Se, invece, sono complici, persino nonostante questa dialettica innescata dal delirio di onnipotenza, nel rendere abitabile la terra, allora saranno una carne sola, lasceranno il padre e la madre, genereranno i figli, popoleranno la terra, insomma, c'è speranza. Nel *Cantico*, invece, la potenza è quella del legame erotico, che ha una sua verità non necessariamente coincidente, sovrapponibile, con quella che ha a tema *Genesi* 3. Chiede di essere presa sul serio a parte; vedremo che la potenza di questo secondo archetipo ha lavorato fino a oggi.

Prima di tornare sui temi che emergono in questi testi, ci tengo a tracciare con voi qualche passaggio storico. Io penso che noi teologi in questo momento siamo in una fase di incultura. Potrei dire lo stesso anche della cultura nel suo complesso, in quanto, su questo tema, è influenzata dalle varianti della cultura cristiana, nel bene e nel male, più di quanto non vorrebbe ammettere. Scopriamo di avere un'attrezzatura teorica, una tradizione riflessiva che non è all'altezza di quello che sta accadendo, non è in grado né di comprenderlo, né, eventualmente, di ridisegnarlo. Tutto questo ha una ragione ed è una ragione, io credo, che viene dalla storia. Il fatto è che noi lavoriamo con dei materiali molto rozzi, cioè la cultura-ambiente, caratterizzata da qualche detrito dell'illuminismo (ad esempio: la nozione dell'attore sociale, razionale, ottimizzatore dei suoi rapporti, delle sue risorse ecc.). Si può venire a capo di pochissimo con un armamentario di questo genere. Lo stesso vale per la cultura del cattolicesimo. Insomma, le insufficienze del modo con cui la nostra tradizione ha scavato il rapporto tra *eros* e *agape* sono tali che papa Giovanni Paolo II ha dovuto scrivere, per la prima volta nella storia del cristianesimo, un'enciclica su questo tema, come se incominciassimo dal punto uno. Fondamentalmente, il cristianesimo ragiona su questi temi con una lingua teneramente romantica; il meglio che ha è un ef-

fluvio di romanticismo religioso: quello che, nell'epoca romantica, aveva guardato con molto sospetto e con sdegno, adesso viene buono, perché è la lingua più spirituale sulla sessualità che il cristianesimo trova nel suo repertorio, non avendo mai avuto cura di farsene una. Il fatto è che la lingua spirituale che il cristianesimo si è fatto nei secoli della modernità è piuttosto una lingua spirituale *al riparo della sessualità*; per questo non ne ha una adatta a parlare della sessualità.

Sia chiaro che non voglio fare una riflessione moralistica su questa inadempienza, bensì spiegarla storicamente, spiegare questa ottusità della cultura ambiente, sia religiosa che laica, nei confronti di qualche cosa che invece è successo e succede, nel quale gli esseri umani giocano una partita di quelle decisive, strategica per il senso dell'esistenza, per la destinazione dell'umano. Ebbene, c'è un gioco della storia, che è anche un gioco di chiasmi e di paradossi che, secondo me, riguardato e ripreso saldamente nelle mani, ci consente subito di individuare la parte attraverso la quale questa debolezza si è formata, e anche di recuperare un bel po' di caselle, se lo vogliamo – e, francamente, non so se lo vogliamo davvero.

Il primo nucleo interessante di contenuti, che ha orientato la riflessione su questo tema del legame amoroso tra i sessi, è una specie di eresia tardo medievale che, insieme, è anche una specie di compensazione teologica di un difetto della cultura del cristianesimo, di una dimenticanza di cui si avverte il vuoto irreparabile. È appunto l'eresia spirituale del concetto dell'amore assoluto, dell'amore puro, la cui evidenza sta proprio nella potenza del sentire. Questa novità non l'avevano i Greci, non l'avevano i Romani e non l'avevano di certo i barbari, quelli con le corna, i capelli gialli e i baffoni.

A che cosa risponde questa enfasi che privilegia l'archetipo del *Cantico dei Cantici*, l'archetipo del maschile e del femminile, in generale, come punto di ordinamento, punto di coagulo dell'intero ordine degli affetti, compresa *agape*? Il vertice dell'ordine degli affetti è il sentimento d'amore assoluto, quello che aspira alla fusione, all'unione totale, all'immedesimazione: ebbene, a che cosa risponde questa idea, da dove viene? Viene contemporaneamente dai commenti dei monaci al *Cantico dei Cantici*, che sono un tripudio, e dai foglietti che i monaci passano ai trovatori che, non sapendo né leggere né scrivere, chiedono ai monaci come si fan-

no a dire delle cose carine a delle ragazze, soprattutto alle signore del castello, che sono inavvicinabili. Guardate che è una necessità che nasce nel solco virtuale di una trasgressione, perché di solito un trovatore canta per la dama di un signore che è alla guerra. Questa povera figlia fu data in sposa che aveva undici anni, adesso ne ha venti, è carina, il marito è sempre in guerra, il trovatore ha vent'anni anche lui, le suona una canzoncina e questa ammolta una treccia, così tanto per avere anche lei un po' di corte (*l'amor cortese*), di corteggiamento, perché il marito se l'è presa semplicemente mandando armi e denaro a suo zio tutore. Allora il monaco scrive le cose migliori che trova nel suo repertorio, che sono le frasi del *Cantico dei Cantici*: «Tu sei come la luna, i tuoi capelli sono come una fontana, i tuoi occhi come un mare in cui ci si specchia dentro ecc.».

Sia chiaro che, se osserviamo la vicenda storico-civile, vediamo che in questo modo si produce una frattura che, però, per le ragioni imponderabili delle svolte storiche, va a colmare un vuoto che appare incolmabile, lacerante: *l'amor cortese* introduce il logos tra maschio e femmina, che prima non c'era. (Nei nostri paesi i vecchi dicono ancora: «I due si parlano», quando incomincia un'intesa che era l'anello di fidanzamento al dito, l'intenzione affettiva, amorosa ecc.) È stata una grande svolta: non c'era mai stato bisogno che i due si parlassero nella cultura a noi nota. I due si prendevano, venivano consegnati l'uno all'altra. Ora invece, «i due si parlano» e questo viene registrato: non soltanto si percepisce che c'è qualcosa di spirituale nell'eros, che l'eros non è soltanto un consumo, ma anche accade la percezione di una dignità dell'eros che era ignota, che non è né divina, come nell'antica tradizione dei miti delle divinità greche, né animale, è logica, è umana. Gli umani, per entrare in relazione anche come essere sessuati, hanno bisogno della mediazione del logos. Da quel momento, se non si parlano, ci sarà violenza; ci sarà, se l'eros non è mediato dal parlarsi.

Anche i fraticelli hanno i loro problemi in questo periodo. Siamo all'alba fatidica del XII secolo, rispetto a cui oggi si cerca di ricostruire un'icona di un primo umanesimo (scoperta dell'individuo e scoperta riflessa dell'estetico come oggetto, come orizzonte della riflessione sulla qualità umana, sulla qualità del mondo e sulla qualità stessa del logos). E che problema hanno i fraticelli, e dunque i cristiani, in questo momento? Anche qui c'è un problema di mediazione tra il logos e gli affetti. Nella sfera 'civile', delle

relazioni tra uomo e donna, si cerca un eros che chiami il logos: la mediazione è che i due si parlino. E da questo, tutti e due sono sorpresi: le donne si sono sempre prese e fatte prendere; sempre comprate, vendute, consumate, che bisogno c'è di parlare loro, di sapere cosa ne pensano, di dire loro parole carine? Nel cristianesimo, d'altra parte, occorre un logos che chiami e attiri eros. Pensiamo a Bernardo di Chiaravalle, a tutti i *Trattati sull'amicizia* o sul *Cantico dei Cantici*: sono scritti da grandi personaggi, non da fraticelli in cerca di evasione. Spingono sull'idea che la qualità del logos tra noi e Dio, se non giunge all'erotico, non giunge al suo compimento genuino, alla sua effettività. La matrice è questa: amare Dio significa sentire amore, essere sconvolti, emozionati, sentire che ti manca il respiro.

Entrambe queste dinamiche, che hanno il *Cantico dei Cantici* come grande archetipo, corrispondono a quel fenomeno che ancora oggi è in gioco come uno degli elementi attraverso cui pensare il rapporto tra i sessi e il ruolo di eros in esso. I conti tornano: il nucleo orientante qui è il tema dell'identità, della nascita dell'io, della nascita dell'individuo. Sant'Anselmo non avrebbe potuto concepire il suo sistema di teologia cristiana, tutto imperniato sull'interiorità della coscienza, se non maturava questa cosa, cioè l'identità, l'io. Il pensare e il sentire del singolo sono il luogo nel quale la verità del cristianesimo, come anche la verità del mondo, il rapporto uomo-donna, l'abitare la terra, Dio, la salvezza, la grazia ecc. si devono in qualche modo percepire, sentire, reduplicare nell'umano microcosmo. Non basta più che ci sia un mondo cristiano, al quale ciascuno aderisce e nel quale ciascuno si inserisce. Non basta più un mondo ordinato di relazioni uomo-donna, parentali, di generazione, di dinastie ecc., dove uno si inserisce per trovare il suo posto nella vita e nel mondo.

Vi porto l'esempio di Otlone di Sant'Emmerano. Egli scrive, pressappoco: «Io sono entrato in seminario che ero già grande, avevo già studiato diritto, ho poi proseguito negli studi; mi ricordo che ero abituato a leggere molti libri; ero esperto della vita del mondo e in convento mi sono dedicato in modo molto particolare a istruirmi sulla teologia, a leggere le scritture, anche se vedevo che ai miei confratelli invece piaceva di più leggere qualche romanzetto. E allora ho pensato di dovermi proprio immedesimare. Sono certamente un credente convinto, un religioso non pentito, perché nessuno mi ha spinto a venire in convento, anzi i miei

genitori e parenti tutti, quando ho detto che andavo in convento, hanno detto: "Ci vuoi rovinare, il nostro casato perderà l'unico maschio che abbiamo, ci vuoi morti ecc.". Nessuno mi ha spinto a venire qui, eppure io adesso percepisco questa cosa: che non sento più niente di vero in tutto questo, percepisco che sarà anche vero fuori di me, ma io, a un certo punto, ho cominciato a dubitare, o meglio, a non sentire che era vero dentro di me. Allora, pur credendo che sono vere tutte le cose dette nella Bibbia, che è un libro che ho sempre adorato e rispettato; e anche se sono convinto della verità di tutto il cristianesimo, che sta intorno a me, sento un vuoto dentro di me: quello in cui credo non riesce a essere vero, nella forma che dovrebbe avere, secondo me, come verità anche mia, non soltanto perché è vero tutto intorno. Io credo in tutte le cose intorno, ma dentro di me c'è un buco».

Ecco restituito esattamente ciò che sta avvenendo nella società civile e anche nella società religiosa. Cioè si percepisce che la questione del sentire dentro di sé, non soltanto la forza di determinati legami, ma anche la verità di determinati legami che prendono la forma di un'esperienza personale, è diventata indispensabile. Il mondo si è svegliato all'indomani dell'anno Mille e ha incominciato a scoprire le forme che adesso sono indispensabili al logos e anche indispensabili all'eros. Non basta più pensare: «è sempre andata così», pensare che gli uomini e le donne si siano sempre amati e abbiano fatto bambini: non si dice che in ciò vi sia qualcosa di sbagliato, ma, improvvisamente, non basta più; non è accettato il fatto che qualcuno non capisca in che modo questa verità arriva a lui, diventa lui, o lei. Pensate alla ragazza a cui si dice: «Ma come, ti lamenti; un marito l'hai trovato, è ricco, ha pure un castello ecc.». Tutto vero, tutto bene, ma manca quella cosa lì, al punto che tutto questo rischia di diventare insopportabile, diventa una prigione: per quella lo diventa il castello e per Otlone il convento; lui non è che sia trattato male o picchiato, lei poi è vestita di broccato, ma è come se fosse morta. Ecco, la grande depressione è questa.

Il logos della verità chiama eros in qualche modo nella forma individuale, e questo non bisogna dimenticarlo, perché i racconti postmoderni truccano le carte della storia. Qui la svolta dell'Occidente è simmetrica: eros chiama il logos, non si accontenta più di viverci come consumo, come pulsione, come prestazione, come potenza di uno che dice: «Ce l'ho fatta!».

Passiamo al secondo tassello storico: qui vi porto nella contem-

poraneità con quel mito dell'amore romantico di cui ho detto all'inizio. (Osservo un'altra cosa che mi sembra interessante per istruire la questione con maggior consapevolezza e forse per capire un po' di più quello che succede, altrimenti si rischia troppo di rimanere appesi a formulette non dissimili da quelle del nominalismo del tardo Medioevo: l'io/l'altro, l'identico/il differente. Giocare con la geometria è molto divertente, ma le cose della geometria non esistono in natura, non dicono niente del mondo: in natura i quadrati sono anche rugosi, imperfetti). Ebbene, veniamo alla svolta ecclesiastica della fase attuale, in cui il mondo cristiano ha dovuto fronteggiare a breve distanza la critica rivolta al suo eccessivo insistere sull'archetipo di *Genesi* 3: l'uomo e la donna che si mettono insieme ordinatamente, fanno la prole, rendono abitabile il mondo, assicurano la stabilità della società ecc., e l'amore è qualcosa che viene da sé e dopo. Quindi il primo contraccolpo, a cui il cristianesimo è stato giustamente sollecitato, si ha con due risposte fin troppo generose, di cui ora dirò. Poi, immediatamente appresso – siamo più o meno all'epoca del Concilio Vaticano II –, è risaltata anche la necessità per il cristianesimo di marcare di nuovo la sua differenza nei confronti dello gnosticismo, cioè del puritanesimo, del disprezzo per il corpo ecc. E così anche lì ci siamo riempiti di letteratura che ha cercato di compensare.

Il varco lo ha aperto storicamente un ossimoro del linguaggio cristiano che suona così: *spiritualità familiare*. Nel cristianesimo, fino agli anni '50, la cosa non si poteva dire, perché o è spiritualità o è familiare. Se è spiritualità, vai in convento; se invece non ce la fai, ti fai una famiglia. Le scuole di spiritualità, la perfezione della spiritualità è alternativa alla condizione familiare. Dunque, cristiana sì, devota sì, fedele sì, ma spirituale è una parola grossa per la famiglia. *Spiritualità familiare* è stato un ossimoro coraggioso. Il Concilio ha sancito questo, che era già di san Francesco di Sales, e cioè: se parliamo della santità cristiana, allora deve essere accessibile a tutti quelli che credono in Gesù Cristo; dopo, che uno raggiunga la sua perfezione e diventi santo è un'altra cosa, ma non possiamo in partenza dire: ci sono vie da cui è accessibile la spiritualità e vie da cui no e le vie no sono già decise in partenza, per cui, ad esempio, se ti sposi, non è accessibile. Intanto, se non mi sposo non ci sarebbero neanche i sacerdotini e forse non mangerebbero!

La seconda cosa interessante che io trovo nel cristianesimo nel

breve volgere di quegli anni, se non in un giro di mesi è il tripudio di *spiritualità del fidanzamento*, in base alla quale è stato riletto anche il legame del matrimonio, dell'uomo e della donna e della generazione. Una ventata di euforia: non solo spiritualità familiare; abbiamo avuto anche *spiritualità del corpo* (tanto che i nostri padri si sono un po' agitati nelle loro tombe di pietra, e si può capirli). Abbiamo avuto spiritualità del sesso, dell'eros, della vita sessuale, della tenerezza. Attenzione, però: l'idea che il *Cantico* sia un complemento necessario e parallelo all'archetipo di *Genesi 3*, ecco questa è l'ingenuità, secondo me, che adesso ci lascia senza spazio di riflessione. È l'idea di una sovrapposizione: *Genesi 3* è lo zoccolo duro della relazione seria che edifica la terra; però, la sua verità, anche cristiana, non può vivere se non nell'amore, nelle sue forme affettive, di ricerca, di scoperta, di intesa, di profondità al mistero l'uno dell'altro: cioè tutte le cose del fidanzamento che, se non ci sono, è un guaio.

Ora, quelli del XII secolo hanno fatto bene a inventare l'archetipo dell'innamoramento, tuttavia, sia chiaro: se dura tutta una vita è una rovina. Penso all'idea, davvero ingenua, che per tutta la vita, uno si sveglia e guardando negli occhi dell'altra riscopre il mistero... Date una spiritualità alla vita *reale*! Invece, un archetipo è sovrapposto e confuso con l'altro e questa operazione non lascia spazio di gioco: il rapporto tra *Cantico* e *Genesi* ha potenza, ma va giocato. Con la sovrapposizione sarebbe come dire: il matrimonio è la tomba dell'amore, ma noi ci rimettiamo dentro un po' di fidanzamento e questi qui risorgono dalla tomba! Va bene, ma è un modo rozzo per giocare assieme. D'altro canto, tutti questi recuperi sono anche da guardare con occhio incantato. In pochi altri momenti il cristianesimo è stato così svelto. In una decina d'anni si è fatto proprio convincere.

Noi abbiamo un *Vangelo* dove, se manca un'ossessione nella predicazione di Gesù, è l'ossessione appunto che il sesso come tale ci allontani da Dio. Ciò manca completamente, non c'è nessuna istruzione. L'unica indicazione che c'è è detta a muso duro e a denti stretti: ci sono degli eunuchi che sono tali per il Regno dei Cieli. Vuol dire che il sesso è nominato per via negativa. Che cosa significa? È come una sfida: se hai fegato, elaborati questo e non tentare di riguadagnarlo, preso da una ventata di entusiasmo, con quell'approccio utilitaristico con cui oggi è ricevuta l'euforia per la rappresentazione dell'amore nel *Cantico dei Cantici*. È questa

l'eresia, perché così si parla più il linguaggio della pubblicità che della realtà! Siate delicati nell'usare e nell'insegnare questo linguaggio: «Ma sì, ho conosciuto una, ma non mi bastava, volevo un amore più grande, ho scelto Dio e sono entrato in convento». Come si fa a fare questa comparazione? In termini assoluti, nessun credente può fare questa scelta. Se si parla dell'amore più grande, è una scelta obbligata per tutti i credenti, però, non è che Dio lo si può mettere in competizione con un bancario!

Ebbene, questo atteggiamento della lingua cristiana naturalmente è dovuto al fatto che giustamente il cristianesimo ribadiva il suo carattere di fede non prevenuta nei confronti della creazione e disposta ad accettare che ciascuno abbia il diritto-dovere di realizzare dentro di sé tanto la forma affettiva della fede, quanto, però, anche quella dell'amore, della relazione ecc. È una fede, però, che convive con l'inerzia, dobbiamo dirlo! E non perché in sé ci sia materiale inerte, l'inerzia sta nello snodo non pensato fra identità sessuale, relazione sessuale, rapporto dell'uomo e della donna (che non si dovrebbe ridurre nemmeno mentalmente alla relazione sessuale e alla qualità individuale).

Anche il celibato sta in questo gioco semantico. Bisogna ripensarlo. Non si può soltanto correggere il pensiero del rapporto tra uomo e donna e lasciare intatto questo. Bisogna che tutto sia attraversato da questo pensiero più profondo. C'è o no qualche cosa, una potenza, anche nel celibato, che interessa la relazione dell'uomo e della donna? Sembra di no, vedo soltanto i luoghi comuni di questi ragazzi che dicono: «Ho scelto l'amore più grande», così come uno dice «Invece di scegliere una di Mantova, ho scelto Dio in un convento di Bologna».

C'è un pensiero cristiano della non perfetta sovrapposizione fra identità ed esercizio della relazione sessuale? Certo che c'è! E dovevamo aspettare che l'epoca ce lo imponesse come dal di fuori insieme con l'idea che quella non sovrapposizione è una disgiunzione e non c'è altro da dire? Abbiamo cominciato per primi noi cristiani a disgiungerci dalla semantica patriarcale, istituzionale, della perfetta sovrapposizione tra realizzazione dell'identità sessuale e realizzazione dell'identità, abbiamo mostrato questo scollamento. Poi, però, abbiamo tentato di giustificare, abbiamo fornito delle giustificazioni per render conto di quella non sovrapposizione, che ci sono sembrate per un certo periodo congruenti. Non credo che lo siano, congruenti, oggi, perché il mon-

do non le sopporta più! Il mio contro-rilancio è: il pensiero cristiano non se lo può permettere, quando parla del matrimonio, del fidanzamento, dell'innamoramento, del corpo. Ecco dov'è il *gap*. E non si tratta di cedere alla mentalità di questo mondo: non stiamo cedendo perché siamo noi ad aver inventato che il rapporto tra identità personale e identità sessuale è effettivamente plastico, quindi non è una scoperta di chi sa che.

Naturalmente, la differenza la fa il senso di questa plasticità. C'è una plasticità, diciamo, di base che ha la forma della libertà, dell'indipendenza dall'istinto, la forma della volontà. Però, gli uomini non dipendono dall'estro. Qualcuno cerca di nuovo di convincerci che è così. Va bene, se vogliono possiamo anche tornare indietro, ma fino ad adesso abbiamo sempre pensato che la nostra qualità migliore fosse questa, di non dipendere dall'estro. Stiamo facendo il percorso inverso a quello di Saussure e di Lévi-Strauss: dal sesso al linguaggio. Si dice che il linguaggio universale è la matrice di ogni linguaggio possibile? Va bene, è una regressione, ma parliamone! Mi pare comunque che stia dalle parti a cui siamo appena arrivati con il nostro discorso una potenzialità interessante per entrare, in termini di merito, nel gioco odierno, gioco che si può riassumere nei suoi termini migliori proprio così: c'è una plasticità dell'esercizio della relazione dell'uomo e della donna che, di nuovo, deve comprendere l'intero del legame sociale, che non va inchiodata né al fidanzamento e al limite neppure al matrimonio. Tuttavia, ed ecco il nostro punto sul merito: questa plasticità prende senso – senso non disgregante, ma costruttivo – soltanto se si misura precisamente con i due archetipi che abbiamo detto, quelli che fanno vedere le parti buone e le parti cattive, verso le quali la realizzazione dell'identità sessuale e della relazione sessuale può andare. Guardando a essi, si capisce di cosa c'è bisogno, perché quell'identità e quella relazione realizzino il loro obiettivo. In che modo la forma sessuale deve, per così dire, abitare l'intero della relazione umana, perché questi archetipi possano continuare a dare istruzioni, ma, nello stesso tempo, perché la forma umana non sia semplicemente inchiodata alle figure del suo archetipo, ma esprima virtualmente, nell'ordine complessivo degli affetti, le sue potenzialità? Questa è la domanda. Allora automaticamente, secondo me, anche all'interno del cristianesimo ne viene: oltre alle forme di realizzazione, le forme di distanza dagli archetipi della relazione dell'uomo e della donna hanno titolo? Per

il cristianesimo, secondo me, devono averlo, altrimenti è subito platonismo e gnosticismo. Hanno titolo per affermare un significato complementare, compensativo nei confronti appunto del destino di quelle due forme archetipe, perché se è vero che il mondo della relazione uomo e donna è governato realmente e semanticamente da questi due archetipi, che sono archetipi della creazione, è vero altresì che il mondo non li riproduce semplicemente. Nella realtà, gli effetti conseguenti all'adozione di un percorso mirato su questi due archetipi sono pieni di falle, di disastri, di insuccessi, di mancamenti. Di incompiutezza. L'intero dell'umano, dunque, non deve disporsi dentro la forma appunto della differenza sessuale anche in termini dell'amore di un umano che esercita la consegna della cura di questi due archetipi, accettandone di restare proporzionalmente a distanza? Non succede forse già così spontaneamente nelle comunità umane, appunto, quando una madre si prende cura di figli non suoi? Va certamente oltre la forma elementare dell'archetipo. Ma succede, purtroppo, che l'archetipo a volte non si realizza in condizioni ottimali: e i figli restano soli, e i due si odiano, e la relazione non ha successo, e il logos si interrompe.

La comunità umana ha una sapienza della differenza della relazione sessuale, capace appunto anche di abitare le retrovie di questi archetipi? Perché a me sembra che stiamo facendo un discorso largamente di principio, roba da teologi bizantini, anche nell'ambito del pensiero femminista, decostruttivista – l'ho già detto per il pensiero teologico-cattolico. Vedo roba che sta sulle ali degli angeli. Ma noi ne veniamo fuori soltanto se siamo in grado di interpretare sulla misura del totale la differenza sessuale e la relazione sessuale anche come capaci di provvedere al sostegno della loro incompiutezza, del loro limite, dei loro effetti devastanti, senza limitarci a contemplarli. E per questo è necessario che vi sia prestazione di identità personale, appunto, che sia in grado di colmare la parte che rimane vuota, la parte che rimane inadempiente. Questo si può fare in molti modi. La logica della donazione, che regge un sistema sociale minimamente efficiente anche sul piano affettivo, dovrà comportare anche questo, dovrà in qualche modo rendere pensabile anche questo. Ecco, io credo che l'elemento di integrazione che può essere prodotto da una certa provocazione, da una certa sollecitazione dal punto di vista teologico (scontato il fatto che il teologico anche al suo interno deve realizzare

questa compensazione, non basta assimilarne gli ingredienti) è la questione di un modo di interpretare questi due archetipi sul registro dell'umano che è comune, non come se fossero semplicemente due archetipi, e si trattasse di decidere. O sono come dei massi, dei principi che attendono soltanto di essere realizzati e là dove non li possiamo realizzare, allora li buttiamo via e ne prendiamo altri, oppure sono semplicemente dei modelli costruiti accanto ai quali stanno molte altre varianti che siamo costretti ad allineare sulla stessa linea dell'orizzonte come tante espressioni dell'essere sociale, accatastando tanto i successi quanto le devastazioni di questo rapporto tra uomini e donne, la relazione come l'ostilità tra le due figure della differenza. Siamo posti davanti a questa scelta e mi pare che questi estremi siano entrambi molto soffocanti per noi, molto distruttivi.

Grazie.

CARMELO VIGNA: Solitamente io interloquisco subito dopo, per propiziare il dibattito. In questo caso l'interlocuzione è un po' difficile, però ci provo. Vediamo se in particolare si possano riprendere le cose che abbiamo sentito, a partire dalle ultime battute, cioè dall'idea che le forme archetipali, *Genesi* e *Cantico*, proprio perché archetipali, nella realtà sono a volte lontane, a volte vicine, e difficilmente un essere umano vi si installa con una qualche continuità e dunque devono come essere prese in cura e salvate, non da loro medesime in quanto forme archetipali, ma da loro medesime in quanto pratica reale. Nella pratica reale non c'è la perfezione, ma il desiderio della perfezione. Queste cose devono essere salvate. L'indicazione del professor Sequeri è stata legata all'umano che è comune. Cioè l'umano che è comune sarebbe il luogo di ritrazione, la valvola di sicurezza, quando in particolare le cose non funzionano. Infatti, l'umano che è comune è inevitabile per ricostruire le forme reali (archetipi) che sono appunto forme in qualche modo umane. Anche la ragione della sottolineatura delle due figure, l'identità dell'umano (l'umano che è comune) e l'identità sessuale, consente la possibilità di non precipitare tutti nello schema dell'identità sessuale come sequestro, e quindi di poter essere in libertà, come identità umana. Visto che c'è questa differenza tra l'identità dell'umano e l'identità sessuale, è possibile restare nell'umano che ci è comune, giocando una partita che è quella che viene giocata nella coppia erotica. Eppure

è la stessa partita giocata da quella parte dell'umano che è l'erotico dell'umano. Chi sta di qua gioca la stessa partita degli altri che sono a lavorare dentro gli archetipi. Intanto, qui l'identità sessuale non è l'accidentale, la partita la gioca anche chi rinuncia di fatto liberamente, perché questa cosa non appartiene ad alcuni invece che ad altri. Appartiene a tutti. Siamo tutti maschi o femmine, senza appello.

SEQUERI: È difficile vedere se l'umano comune è quello di uno che lo sceglie perché è single e per esempio può giocare tutte le partite che vuole, e gli altri vadano alla malora.

VIGNA: Oppure è giocata perché tutti possano giocare. E qui la figura del dono è centrale, perché c'è chi non gioca la partita direttamente ma la gioca per altri e c'è anche chi gioca l'altra partita, gioca la sua partita per quell'altra parte che non la gioca in diretta. È una reciprocità virtuosa che produce, a un certo punto, dopo questa dinamica, una sorta di identità, quale l'umano che è comune e l'essere sessuati. Allora, a questo punto, siccome la partita la giochiamo reciprocamente, non è in diretta che c'è identità, ma come risultato determinante. Diciamo che, se l'essere umano è corpo, ed è corpo sessuato, tutti gli esseri umani hanno a che fare con questa partita. Quello che volevo chiedere in particolare al prof. è: le ricadute di questo tipo di dinamica nell'interpretazione sono tali per cui noi possiamo osservare una pratica di questa dinamica, oppure c'è come un effetto di deriva d'altro genere, per cui la partita del maschio e della femmina è la partita di quelli che non giocano in diretta, perché queste partite sono sospinte verso l'indifferenza quanto ai ruoli? Ne consegue l'omologazione, la variabilità a piacere dei ruoli e cioè la cancellazione della collocazione della sessualità dall'essenza. L'essere maschio/femmina diventa allora un puro problema culturale; non un problema che riguardi il nostro inevitabile essere al mondo, ma una sorta di vestito, che uno può vestire o svestire a piacere. Può anche a piacere cambiare vestito. Cioè: la fluidità della partita della sessualità è appunto la buona partita (la reciprocità del riconoscimento tra questi che giocano) oppure è la partita, che a me non pare tanto buona, della indifferenza dei ruoli? Non dell'uguaglianza, in quanto è la reciprocità del differente, ma dell'uguaglianza in quanto è l'omologazione identitaria e indifferente, dove, mancando la

collocazione sessuale, viene intaccata propriamente l'identità dell'umano. Appena se ne va una, si congela l'altra. Questa è una domanda che non faccio solo al prof. ma anche a voi.

SEQUERI: Tanto per dare qualche riferimento alle cose che ha detto il professor Vigna: in realtà la partita in campo mi sembra che si vada riducendo a queste due figure. Una è il ritorno a un'identità e quindi a un modo di appartenere da parte dell'umano che è comune, a un'identità in quanto umana. L'identità di base è la figura dell'umano che è comune che dice: «L'umano è comune a prescindere dalla sessualità». Questo mi sembra un effetto paradossale e curioso: è una posizione come quella della Butler, per esempio, che dice che la sessualità è matrice linguistica e quindi dipende dai discorsi che uno vuol fare. È come la materia di un discorso e il discorso è quello che uno fa. È come la grammatica. La grammatica è vuota di discorso, perché evidenzia gli elementi per costruire il discorso. E questa, secondo me, è la versione postmoderna di quel mito razionalistico che dice: l'umano che è comune è il logos e basta, prima come soggetto di diritto o come soggetto di scienza o di filosofia ecc. Logos come linguaggio anche del corpo, ma logos. Qualunque linguaggio attesta la presenza di un essere umano: questo è il mito razionalistico. Esso va bene per il logos, non va bene per il corpo però, perché, se è vero che noi abbiamo quella consapevolezza della serietà metafisica dell'essere individuo, ciò non significa però soltanto avere una testa pensante; questo discorso è un discorso razionalistico, interessa molto alla distribuzione del godimento, cioè all'economia del mercato del godimento che in questo momento, nei paesi occidentali, è quella dominante, perché consente di non avere più resistenze, più ostacoli. Se noi siamo virtualmente, come corpo, anche come corpo del godimento, un linguaggio, possiamo parlare qualunque lingua, siamo potenzialmente consumatori che si moltiplicano: ognuno di noi vale cinque, dieci. Per cinque, dieci varianti di rapporto possibile. Questo neorazionalismo, quindi, è un tripudio, però questo vuol dire sfidare (e quando lo si fa, lo si fa per le generazioni inermi che stanno arrivando) la differenza pensante, metafisica io dico, tra quello che Galimberti chiamerebbe logos e psiche. Sfidare la propria realtà: una donna che si sfida come donna e un uomo che si sfida come uomo. Siccome noi non dipendiamo dall'estro e, però, siamo effettivamente animali capaci di pla-

smarci secondo il linguaggio (è vero che tra un po' saremo tutti bionici), è vero che virtualmente e materialmente possiamo fare qualunque cosa di noi, e possiamo anche disfarci. Io penso che questo discorso metta in campo una cosa interessante.

L'altro contraltare: perché possa funzionare questo discorso razionalistico, per cui anche il nostro corpo è linguaggio – che in realtà è l'ultima frontiera dell'astuzia della ragione del godimento neocapitalistico che ci vuole plastici nei confronti dell'offerta – il suo contraltare è il sesso. Come molte altre cose in questi decenni, il sesso se ne va nel comparto dei beni di scambio, cioè entra nel sistema dello scambio equivalente e, quindi, fondamentalmente esce dal sistema della donazione e diventa uno strumento tra gli altri, appunto come è il linguaggio, il vestito ecc. per stabilire relazioni, per scambiare relazioni che hanno nello scambio, e quindi nel godimento, la loro ragion d'essere. Noi non abbiamo mai funzionato così in nessun altro campo, nemmeno il cibo per gli esseri umani è riuscito a diventare questa cosa. Ci sono dei momenti – ci teniamo da morire – in cui il cibo deve essere pranzo; se fosse soltanto introiezione di sostanze utili, scambio di vitamine, noi non avremmo più voglia di vivere. Questa è una decisione pesante, ma è simmetrica alla razionalizzazione del corpo. Se il nostro corpo si riduce al linguaggio con cui noi lo pensiamo e lo vogliamo, qualunque parte del nostro corpo diventa oggetto di scambio, basta che faccia funzionare la comunicazione. Ecco, il fatto che questa cosa si sposi con una mistica del sentimento d'amore è una bella contraddizione, ma anche, secondo me, una risorsa, una volta che sia pensata (qui forse anche il cristianesimo dovrebbe essere un po' più generoso, invece di dire soltanto quello che si può fare e non si può fare). Bisogna pensare queste cose, ma bisogna pensarle a fondo, perché nel cristianesimo ci sono dispositivi di questo genere, cioè che sono capaci di illustrare, se sviluppati magari filosoficamente, come mai si componga un'eresia tipicamente cristiana – e cioè l'idea che l'individuo possa realizzare se stesso e i propri valori soltanto se questa realizzazione prende la forma di un amore assoluto. È l'esaltazione medievale dell'archetipo del *Cantico*: se non c'è innamoramento, non c'è amore di nessun tipo. Questo è pericoloso per l'amore e anche per l'innamoramento, perché costringe l'innamoramento a funzionare per tutta la vita, cioè ci costringe a fare l'autostrada Milano-Venezia con il motorino di avviamento. E non va bene, ci

brucia inevitabilmente. Questa è un'eresia tipicamente cristiana, ma anche compensativa di un certo problema, che dunque va preso sul serio. Anche il cristianesimo deve capire a quale grado di strematezza l'apparato contemporaneo conduce l'individuo, e capire che, come nel Medioevo, per non diventare pazzi e non andare in depressione, occorre rinforzare il godimento nella forma di un sentimento d'amore, non importa come, con chi, quando, con che cosa, con quali strumenti, purché ci sia la pienezza di questa interiorità, perché non abbiamo altro, per il resto siamo ostaggi. Ecco, noi abbiamo il codice per questa cosa, un codice teologico – tanto è vero che le ragazzine di dodici, tredici anni, che appunto incorporano questo linguaggio della disinvoltura, dell'autodeterminazione totale, poi sono disperate per una penna prestata dal moroso a un'altra. Neanche in Victor Hugo c'è una roba del genere; cioè, i drammoni hanno bisogno almeno di un cadavere per innescarsi, oppure la devi sorprendere proprio nel letto del castello con il maggiordomo. Invece oggi il dramma scatta per una penna prestata! Vuol dire che siamo allo stremo. La cultura contemporanea deve farsi istruire, e istruirsi sul suo contrappeso, sul fatto che è stata l'invenzione dell'individuo. È riuscita a far convincere l'individuo di se stesso e che l'individuo appartiene all'umano comune. Il prezzo di questa scoperta è alto: la scoperta della singolarità dell'essere personale per cui conta come mi sento io, altrimenti tutto il resto può essere vero, ma non vale niente; è una molla potente per la conquista dell'individuale, ma è una roba che manda in corto circuito tutto quanto, se è da sola, cioè se funziona in automatico. E di questo ne sappiamo più noi, anche se non vogliamo saperlo, tanto è vero che ci siamo giocati la partita con questa libertà di diversi modi di giocarla. È brillante l'invenzione, che anche con un tollino [*scil.* tappo] di bottiglia si possono fare delle cose, se si vuole. Non è che siccome non ho le misure, non ho la taglia, non ho il naso ecc. sono rovinato in partenza, sono fuori partita, sono disgraziato. Insegnare a giocare la partita con un tollino aguzza l'ingegno.

Ecco, questa mistica è nostra, e la contemporaneità ne è vittima. L'istituzione mercantile ci danza sopra e la psicoanalisi e la psicologia fanno quello che possono. Oramai accompagnano alla porta dicendo: «Sei tu che devi poi decidere». Bravo! Sono venuto apposta perché non riesco a fare, e quello mi manda fuori! Questa qui è esperienza nostra, mentre il gioco dello svelamento

è di competenza dei filosofi, se qualcuno ha ancora il fegato di affezionarsi all'umano che è comune. Comunque si giochi la partita in questo campo, la relazione del maschile e del femminile in questo momento è proprio strategica e il suo patimento standard è di aver interiorizzato l'economia dello scambio e la tecnica delle prestazioni nel modo di pensare il totale delle sue relazioni, senza volerlo, senza accorgersi. Dopo cade sulla penna prestata, che è una recita inconsapevole, ma che porta alla devastazione e dice: «Non ce la potremo fare mai».

Qui mi aiuta, faccio molto conto sulla formula lacaniana che – applicata agli archetipi per seguire questo discorso e per darvi l'idea di come lo leggo in termini interattivi, cioè di come lo si possa giocare non solo teologicamente – è: «Quei due archetipi, entrambi, che sono fondamentali, mai si realizzeranno». Questo, secondo me, il cristianesimo potrebbe dirlo tranquillamente e già tutti respireremmo, perché non ci sentiremmo inchiodati. Io direi che il legame dell'uomo e della donna e della generazione, come formula perfetta per abitare la terra, ci è indispensabile, ma esso non si realizza mai: anche a Dio andò male! Eppure ci vuole lo stesso, perché la formula di Lacan si chiude: «E nondimeno non cedere al tuo desiderio di quella cosa, difendilo a spada tratta, pur sapendo questo; e prenditene la responsabilità». Non cominciare a dire: «Se non si può mai, non incomincio neanche». Guardate che è una formula bellissima, teologicamente perfetta. Allo stesso modo, l'archetipo del *Cantico* ci è indispensabile, perché senza di quello siamo in ostaggio, senza di esso il primo archetipo decade immediatamente ad archetipo utilitaristico: facciamo l'uomo e la donna, una cooperativa, dopo liberi tutti! Allora il *Cantico* è un archetipo senza il quale la qualità personale nella relazione dei due è morta e quindi è morta la libertà, il logos ecc. Ma esso non si realizza. Io, certo, ho un po' di ironia affettuosa nei confronti dei miei colleghi ecclesiastici che addirittura, nei corsi per i fidanzati, prolungano l'innamoramento fino alla tomba. Ma poverini, non inchiodateli a quella roba lì! Questa società contemporanea è rovinata dalla continua scoperta – e qui i sessi si incarogniscono tra loro – che neanche il mito dell'innamoramento si realizza. E i ragazzi lo hanno già capito. Non parliamo del grande amore, parliamo proprio della qualità personale – non della comunicazione di due disperati che pur di sopravvivere stanno insieme – che è indispensabile e tuttavia anche questo è un archeti-

po che non si realizza mai. E nondimeno non cediamo su di esso e ne manteniamo la responsabilità, non lo cediamo alla pulsione. Non diciamo: «L'innamoramento lo riconsegniamo alla pulsione e la famiglia la riconsegniamo alla cooperativa». Non cediamo sul desiderio e sul legame. Sappiamo che l'archetipo non si realizza e nondimeno ne abbiamo la responsabilità. Ecco, secondo me, se guardiamo alla generazione futura, si può anche lavorare contro: siamo abbastanza plastici per lavorare contro questa limitazione e suggerire che la perfetta cooperativa e il perfetto innamoramento si possono invece realizzare, basta usare le tecniche giuste, i prodotti giusti e, quando qualche pezzo si rovina, cambiarlo. Io credo che sarebbe una bella partita per l'intellettuale europeo, se non fosse così infingardo com'è; io credo che molti ascolterebbero qualche predica in meno e ascolterebbero qualche lezione in più, ma questo gli farebbe bene – io non sarei geloso, perché capirebbero di più anche le prediche. Però, tutto questo parlare di sesso, di generazione (che una volta almeno presso i nostri nonni romantici erano fattori di sogni e di felicità) ci comunicano tutta questa depressione. Siamo un popolo dalle passioni tristi, più parliamo di sesso, più abbiamo il grugno. Io sarò antiquato, ma una volta a noi la cosa accendeva la fantasia, adesso invece ne dobbiamo parlare e, a mano a mano che ne parliamo, cresce la depressione. Vuol dire che qualcosa non funziona. Ci sarà pure qualcuno un po' gagliardo che dica: «Andate tutti alla malora e ricominciamo a parlare di uomini e di donne». Sfruttiamo allora l'esperienza positiva e negativa che nei due comparti si è fatta delle figure archetipe del desiderio. Interrogiamo pure la religione. Perché la mistica diventa fanatismo? Per la stessa ragione per la quale l'innamoramento, una volta che sia deluso del suo mancato delirio di onnipotenza, diventa predatorio, consumistico e distruttivo: nessuno gli dà una ragione per rinunciare al proprio delirio di onnipotenza. Invece l'antidoto al delirio di onnipotenza è la salvezza, se il delirio di onnipotenza è distruttivo. Ma questo lo si deve mostrare. Abbiamo introdotto noi nella civiltà occidentale l'idea di innamoramento come ragione di fine, perché l'archetipo biblico del *Cantico* ci autorizzava a pensare così Dio. E rimane vero, però non abbiamo inserito a tempo l'antidoto, e l'antidoto è rimasto soltanto la legge che diceva: «Sarebbe così, ma è meglio non farlo». E allora siamo rimasti in stallo. Al contrario, l'archetipo della famiglia cooperativa l'avete introdotto voi e quindi

tocca a voi restituircene il congegno; noi siamo vittime. Ci avete detto che una società ben ordinata per funzionare bene deve trasformarsi in azienda. Abbiamo concepito così anche i legami in cui ne va di noi e dei nostri affetti più cari. Adesso che lo abbiamo imparato non siamo poi tanto felici, però siamo dentro lì. La parola che ci schioda da lì non è la parola sul sesso; non basta che venga il neurologo e dica: «Si attiva il punto D, F, G E ecc.». Abbiamo bisogno che qualcuno ci dica: «Sapete perché siete in stal-lo lì? Perché ci sono relazioni che edificano il mondo, quindi sono realmente produttive, che edificano quelli che vi si dedicano, ma non funzionano affatto come cooperative; ci sono delle parti dell'umano che sono produttive proprio quando non funzionano come cooperative, e una di queste è il sesso».

VIGNA: Volevo fare una piccolissima annotazione a margine. La cooperativa e lo scambio sono legati insieme dalla figura della produzione, per cui si dice: fare sesso, fare sedie ecc. Allora l'omologazione, mentre di qua produce questa specie di riduzione di cui si diceva prima, dall'altra parte produce la forma dell'egosintonia come parametro etico. Cioè: quando mi sento, sento che ti amo, allora la cosa funziona, però, se non sento che ti amo, io sono autorizzato a tagliare il legame, perché non sento. Qualcuno ha detto: «L'amore è eterno finché dura», allora «l'amore eterno» vuol dire: io sento totalmente che ti amo, e questo è un sentimento assoluto, ma si sa come questo assoluto (eterno) è bucato dal tempo e, a un certo punto, viene depositato dall'assolutezza. E io non sento più. A mio avviso, il sentire è la relazione come totalità: spaia-ta dalla prima parte, diventa puramente e semplicemente egosintonia, in cui si fa pura e semplice declinazione soggettiva, prescindendo dal legame.

SEQUERI: Il paradosso del sentire è che esso è vero quando io riscontro che la terra mi corrisponde, perché, se è solo dentro di me, potrebbe non essere vero.

VIGNA: Ma questo aspetto viene rimosso, per cui il semplice sentire in me è omologato al sentire la cosa. Quindi, la formula dell'egosintonia, cioè uno che sente se stesso, è nel contempo la forma di ciò che prescinde dal legame, tanto è vero che io sono egosintonico anche quando rompo il legame, perché io non sen-

to più quel legame, ma siccome io non lo sento (sento che non lo sento più), allora il legame non c'è. Il legame, rattappito nel semplice sentire, è ricondotto all'unico parametro dell'autenticità, quello dell'egosintonia. Ricondotta la riflessione alla singolarità, il legame è in realtà un falso legame, è solo un'etichetta, perché il legame è sempre tra due. Io credo che lo spaimento tra il modello di *Genesi* e il modello del *Cantico* sia la riduzione a scambio e, dall'altro lato, a egosintonia dell'amore eterno. I rapporti tra maschio e femmina sono legami a tutti i livelli, non soltanto a livello di coppia.

SEQUERI: Io penso anche a un'autocritica della figura contemplativa, per esempio, del cristianesimo, che non è originariamente cristiana; o meglio, lo può essere solo a condizione che anch'essa sia una sfida che porta dentro parti problematiche del sacro. Come Gesù che va dai lebbrosi. Bisogna frequentare tutto, allora frequentiamo anche la contemplazione! Ma che si sia potuto assumere automaticamente, come cifra cristiana, il modello di un trasferimento dell'amore, che equivalentemente può diventare pura contemplazione, ha un suo risvolto inquietante.

Una riflessione di questo genere – che il cristianesimo mettesse in campo dicendo che bisogna spiegare bene in che cosa consista la qualità cristiana di una vita contemplativa, perché essa è su un crinale terribile – può essere un'invenzione strepitosa, perché rappresenta quel passo indietro che uno fa per dire: «Sono qua per dire che la produzione non è tutto e sono qua per raccattare quelli che, partiti come eroi, poi devono tornare con le orecchie basse e, quando non sono più di nessuno, hanno bisogno di qualcuno che non abbia nessuno (perché chi ha già qualcuno ti dice di aver già dato da quella parte)». Questa è la bellezza della sussidiarietà dell'umano. Per poter avere questa potenza, però, essa non deve essere una forma automatica che in partenza dice che l'amore cristiano si può vivere o realmente come uomini e donne, o virtualmente in uno stato contemplativo. Questo è proprio uno dei cespiti della contemporaneità postmoderna. Certamente bisogna avere il coraggio di stanarle queste cose. Un altro dei cespiti della modernità romantica, con i suoi difetti (come diceva Vigna prima, e cioè questo sentire che, però, si sgancia da ogni riscontro con la realtà) è il distacco postmoderno tra *gender* e differenza sessuale: esso certamente ha le sue radici in un mo-

dello di realizzazione dell'amore, della sua perfezione, così autoriferito da essere inquietantemente al limite della sovrapposizione con il narcisismo. C'è un modo di sposare l'ideale della solitudine, della contemplazione, del distacco dal mondo che è attratto dall'idea di comunicare questa verità: che in realtà l'essere umano in sé è del tutto autosufficiente, compreso il sesso naturalmente, sì che quando ritorna alla sessualità da uomo o donna emancipato/a, cioè che si è raccolto/a nella sua essenza, non la riconosce più come una parte di sé che è (non che ha). Siccome ha sperimentato la possibilità di sganciarsi, di de-sessuarsi, e questa gli è stata restituita come una virtù altissima, è diventato un uomo spirituale, autosufficiente, emancipato, libero, persino capace di amore più radicale. Se l'hai dipinto così e se gliel'hai cantata in questi termini, un altro che non ha la sua stessa intenzione, tuttavia, recepirà questo messaggio come una possibilità e, senza volerlo, un inconscio collettivo incomincerà a filtrare questo modello dicendosi: nel momento in cui io ho riconquistato il sé, cioè me stesso nella mia identità più assoluta, persino il sesso, la relazione sessuale e il tipo di interlocutore, uomo, donna o cosa della mia relazione sessuale, sono relativi o indifferenti all'identità del me. Capite? Questi giochi bisogna avere il coraggio di scoprirli, perché se li scopriamo, secondo me, ci guadagna sia il cristianesimo, sia la cultura. Ciò accade perché ciascuno, sviluppando i nodi in cui ci ha messo il proprio, in quel momento preciso può riflessivamente trattenere la verità che ha messo in campo.

Quando i monaci hanno dato ai trovatori i foglietti da copiare, hanno cambiato in meglio il mondo, perché l'uomo e la donna hanno trovato il logos: non c'era da nessun'altra parte, perché non c'è nessun testo sacro che fa veleggiare Dio così rasoterra. Nelle Scritture biblico-cristiane la rivelazione di Dio avviene costantemente rasoterra, nel quotidiano: nei racconti di storie ordinarie di amori, morti, malattie; quindi è facile trasferirla. Ecco perché ha potuto generarsi questa svolta. La Scrittura omologava spontaneamente la potenza di questa mediazione e ha fatto scoprire agli esseri umani che, senza la mediazione del logos, anche la mediazione della differenza dei sessi non ha la sua qualità. Anzi, si priva del piacere del riconoscimento, da cui è poi nata anche l'enfasi e l'eccesso romantico del sogno, del delirio, della follia ecc. Quindi, senza questa cosa, una svolta di ominizzazione non sarebbe avvenuta e questa cosa, come tutte le cose decisi-

ve dell'uomo, è anche delicata; se non la curi, in un attimo diventa un automatismo e poi si trasforma nel suo contrario. La condizione di single, oggi, di emancipazione, di distacco, come di uno che ha ironia su se stesso, da un lato, nasconde la persuasione di poter realizzare la forma dell'amore stando al riparo dalla forma del lavoro (perché l'ideale sarebbe quello), ma, dall'altro lato, è il risvolto secolarizzato di un'istruzione che l'Occidente ha avuto nel momento in cui il cristianesimo ha liberato l'Occidente dalla schiavitù della natura animale secondo la quale si dice che uno si accoppia e fa i cuccioli e non c'è alternativa, perché il lavoro e la produzione vanno da quella parte: un'esistenza senza questa cosa sarebbe totalmente priva di significato. È la parola biblico-cristiana che, invece, ha pronunciato l'idea che questo non è vero, che è questo a essere totalmente privo di significato, e tuttavia a condizioni ben precise. Ha pronunciato questa idea nel momento in cui l'altro contrafforte rimaneva convenzionale e secondo il quale nella condizione di single non c'era difetto. Cioè: per il cristianesimo, essere single, anche se hai fatto il voto di castità, rimane un difetto, lo devi portare serenamente, ma devi anche capire questa cosa, perché altrimenti il messaggio è al contrario. Se c'è una perfezione, nella dedizione che se ne sprigiona, rimane la perfezione di un difetto. Se non spieghi questo, appunto, basta che questa condizione venga idealizzata come automatismo, e diventa comunque uno stato di perfezione che, poi, si secolarizza – come è accaduto per altre cose del cristianesimo, compresa l'economia del profitto – e subito diventa un'altra cosa, anzi una cosa mostruosa che comunica il messaggio generale: ma perché no?

PAOLO BETTINESCHI: Nel rapporto uomo donna c'è il rischio dello scambio. A me pare che una relazione di coppia non possa uscire dal rischio dello scambio se non ha il desiderio di uscire da sé nella forma del futuro, il quale non è chiaramente dato, perché non è il fatto del figlio che dà la qualità della relazione, però non si può non desiderarlo. E questo ci aiuta a uscire dal sé per stare bene in sé. E ci aiuta anche a capire il senso della differenza.

SEQUERI: Sono totalmente d'accordo. Credo che vada riscoperta la potenza culturale. Io traduco questo – per cercare di rendere di interesse generale questo discorso, al di là dell'esegesi biblica – nella tematica del terzo destinato, in base al quale si compren-

de il senso dell'identità di partenza. Il figlio, come terzo destinato alla relazione dell'uomo e della donna, rivela il senso della differenza. Questo, secondo me, fa questo effetto retrospettivo. E dico, in generale, della generazione alla quale non si può sfuggire. In qualunque modo si realizzi, nel complesso sociale, la relazione dell'uomo e della donna, essa è sempre marcata da una destinazione alla generazione, il cui riscontro è un terzo. Quindi, comunque te la giochi, se non tiri su nessuno, vuol dire che manca qualcosa, non agli effetti utilitaristici semplicemente (se non ci sono i figli nessuno lavora i campi), ma manca qualcosa alla forma dell'identità. Per quanto riguarda la costellazione familiare, ho una teoria un po' anomala dal punto di vista metafisico, forse, ma dal punto di vista psichico, mi aiuta, mi orienta e mi fa comprendere come mai rimanga questa destinazione. È talmente importante, perché rimanga in salvo l'identità dell'uomo e della donna, che *Genesi 3* si concluda con quella destinazione che, anche se sono un peccatore, resta in piedi e dà senso all'essere stati creati uomo e donna (anche se essi si sono fatti del male). E io dico che questo ordine elementare, fondamentale degli archetipi, il legame uomo-donna-generazione, che è la matrice di ogni altra costellazione del rapporto sociale in diversi modi (tutti impariamo cosa è il rapporto sociale da lì) produce eccedenza per il terzo. E questo spiega, per me, il fatto che c'è una dose di coccole che eccede il fabbisogno interno. Se cerchi di consumarla all'interno, marcisce. Ogni gruppo familiare, ogni relazione forte dell'uomo e della donna produce già un *surplus* che indica una destinazione che non può essere retro agita su di sé, goduta semplicemente come gratificazione, perché allora immediatamente innesta un circuito narcisistico e il figlio diventa strumento della propria gratificazione, ma che è fatta per essere distribuita lateralmente. Uomini e donne assumono competenze e risorse (nel rapporto tra di loro) cognitive, affettive nei confronti dell'umano che è comune, che, prima di morire, essi devono investire lateralmente; sennò marciscono. Se cercano di recuperarle in termini di autogratificazione o se cercano di scaricarle tutte sulla prole loro, essa gli marcisce: il figlio gli diventa bello, cicciotto, così che rotola dal divano, pieno di Plasmon. E poi devono prendere le medicine. Gli sta bene! Perché le risorse sono destinate a terzi. C'è qualcuno a cui mancano anche i fondamentali, come il latte.

La psiche produce queste cose e noi produciamo sempre di

più di quello che ci serve. La terra ha più risorse di quelle che servono agli esseri umani, anche se orribilmente distribuite. E le forme della relazione affettiva producono più risorse di quelle che servono per il consumo, e quindi per la realizzazione, e ritornano come potenzialità se sono destinate a terzi. Cioè: ci sono delle cose che, se le dai ai tuoi figli, non ti rendono niente, neanche affettivamente, neanche in termini di riconoscimento. Se le dai al figlio sfortunato di un altro, aumentano qualcosa per i figli tuoi. Giocare, invece, in un'economia di scambio, dove la differenza deve andare in pari per prestazioni e per utili (perché sennò non convince, oppure, siccome si tratta di prestazioni e di utili, qualunque cosa va bene) certo fa uscire ancora di più da quella cosa lì. Noi siamo esseri umani plastici, possiamo imporci anche delle cose, persino contro la nostra destinazione – e poi noi (o le generazioni successive) pagheremo il conto!

Noi siamo malinconici per questo, perché abbiamo assunto questa idea dell'ottimizzazione; neppure il cristianesimo se ne accorge, ma pensa tecnicamente e stilisticamente: non c'è niente da fare! Ecco il Cristo che ci fa felici. Se si esce, si esce anche dalla grande depressione. Noi siamo un popolo di Dio dalle passioni tristi! Difatti siamo diventati più litigiosi, anche all'interno, a dimostrazione di quella cosa. Perché, in realtà, noi parliamo di missione, evangelizzazione ecc., ma non esportiamo niente, stiamo difendendo tutto. Siamo lì seduti sui nostri beni. E il Signore invece dice: «Quando viene quel momento lì, dai ottanta invece di sessanta, tanto non sono soldi tuoi, Dio ne ha tanti!». In quel momento lì, ritorna anche una buona amministrazione, mentre invece un'amministrazione pidocchiosa, che non tiene conto della quota del terzo, ti rende infelice, perché sei sempre lì, ossessionato e condannato a ossessionarti dello 'zero virgola'. (Nelle curie e nelle parrocchie fanno dodici riunioni per settimana su come avvicinare i giovani. Sono settantenni e ancora sono lì come trent'anni fa. Ragionano sullo 'zero virgola'. Io dico: abbiamo i capelli bianchi, ormai non attiriamo più nessuno, siamo matusalemmiti.)

Questo meccanismo è un meccanismo di restituzione al corpo sociale di una felicità della destinazione; noi invece siamo incarnati alla ricerca dell'origine. L'origine è zero. All'origine eravamo un grumo della mucosa di Dio. Il bello dell'invenzione di Dio, invece, è che lui sta lì, ci ha lanciati nell'esistenza, siamo diventa-

ti una gran cosa e Dio se la gode. Quindi, basta con questa idea ossessiva che l'origine spiega: il metodo genealogico, archeologico ha il suo limite e bisogna stare attenti. All'origine eravamo un grumo. E allora? Tutti lo sono stati, e dopo si diventa perla. Se non fossimo stati un disturbo della mucosa dell'ostrica, una perla non ne veniva. La perla è ben più che un disturbo della mucosa dell'ostrica; quindi, l'origine non spiega quasi niente della perla, e tuttavia senza quel disturbo l'ostrica non se la sognava neanche di farsela la perla. Ci ha lavorato sopra un minuto, perché la sua destinazione imprevedibile e indeducibile era quella. Non è che c'è nell'origine (nella creazione) una specie di necessità. No. «Da un niente faccio anche dei pesci, che nessuno vedrà mai». È una delle discussioni che si facevano: «Dio ha fatto l'uomo per dominare il mondo, ma Adamo non ha mai visto i pesci e non avrebbe mai potuto dominarli». Ma quella lì è l'astuzia di Dio!

Io credo che l'economia del dono che ci tiene in vita abbia anche una felicità dello spreco. Lo spreco destinato a terzi arricchisce. Quindi, io credo che il problema della differenza, anche in questo gioco nel quale stiamo giocando noi, si decide nel momento in cui abbiamo definito il terzo a cui è destinata. Perché il senso si illumina dalla destinazione e si anticipa e si percepisce cammin facendo, altrimenti resta un vago sentimento velleitario, oppure la scoperta che all'origine eravamo una cellula. All'origine eravamo anche 'P con zero', se è per quello! Il miracolo è precisamente questo: il meccanismo della regressione non è sovrapponibile al meccanismo della spiegazione e della interpretazione. Questo aspetto io lo rilancerei, perché subito, in un attimo, esso ha a che fare con la generazione. Cioè, la regressione ci riconduce all'indifferenziato, dove, quando ci arriviamo, non godremo più niente, saremo l'indifferenziato e l'indifferenziato non gode niente. Noi, persino nella lotta, abbiamo qualche soddisfazione. Non è che chi è autorizzato a dire una parola sull'origine ci abbia in pugno. Che cos'è questa se non una metafisica storta, naturalistica e gaglioffa, rispetto alla quale quella della tradizione classica era infinitamente più elegante con le sue conoscenze scientifiche limitate?

E non stiamo parlando precisamente del fatto che il mondo umano è un mondo del senso, è un mondo simbolico? Sì, certo è un mondo della libertà della coscienza. E stiamo facendo la battaglia per decidere chi abbia l'ultima parola. E in questo momen-

to vuole avere l'ultima parola chi dice: «Io vi indico l'origine dove tutto questo non c'è». Ma scusa, allora hai l'occhio telescopico, perché se tutto questo non c'è, come fai a vederlo? Che origine è un'origine nella quale tutto questo non c'è? Che spiegazione mi deve dare, per quale ragione devo trarre ispirazione dall'idea di essere stato un granello della mucosa di qualche megaostrica spaziale o galattica? Questa è l'origine che non è inizio di niente. E che spiegazione è? Sarebbe come dire: certo, sia che piangiamo sia che ridiamo muoviamo gli stessi muscoli. Capite dov'è la differenza? No. C'è una metafisica surrettizia e ottusa, quella della regressione, che ci dice: «Proprio lì io miro, miro all'indifferenza delle forme, non a una *reductio formale*. Lì però ti inchiodo all'idea del senso. Tu sei un indifferenziato che si è inventato una forma». Ma non abbiamo abbastanza fegato per mandarli a casa, questi qua? Sono come quelli che fanno le foto e poi ti chiedono l'offerta!

VIGNA: Ringraziamo moltissimo il professor Sequeri.

INDICE DEI NOMI

- Abelardo P., 253
 Adorno Th.W., 18n, 118n, 140n
 Agamben G., 159 e n
 Agostino d'Ippona, santo, 257, 305, 315-317
 Anselmo d'Aosta, santo, 361
 Arendt H., XVI, 137, 140-141, 299, 308-309, 311, 317-318
 Argentieri S., 172 e n
 Aristofane, 268, 324-326, 334
 Aristotele, IX, 87n, 136 e n, 137, 214n, 216, 217n, 231, 250, 256-257, 261-262, 310, 338, 344, 350
 Artaud A., 89-90 e n, 99n

 Bacone F., 279
 Balthasar H.U. von, 342
 Barazzetti D., 152n
 Barth K., 18n
 Barthes R., VII e n
 Bartolomei M.C., 286
 Baruch Hoffman E., 185n
 Bassi A., 156n
 Basso S., 156n
 Bataille G., 99n
 Bauman Z., 254
 Beasley C., 4n
 Beauvoir S. de, XV, 27, 75-78 e n, 82, 84, 165n
 Bellassai S., 39n
 Benasayag M., 215n
 Benjamin J., 112n, 166n, 174n
 Bernardo di Chiaravalle, santo, 361

 Bertell L., 156n
 Bimbi F., 6n
 Bloch E., 128n, 299
 Bloom A., 7n
 Blunden K., 153n
 Boccanegra L., 199n
 Boccia M.L., 12n
 Boella L., 101n, 223n, 229-230, 242, 299
 Boezio S., 216
 Bologna S., 54n, 158n
 Bontadini G., 18n, 124, 125 e n, 129, 271-272, 282-283, 343
 Botturi F., 18n
 Bourdieu P., 213n
 Bourgeois L., 288
 Bowlby J., 121n
 Boyz V., 279
 Braidotti R., 7n, 11n, 13n, 95 e n, 165n, 166n, 167n, 175n, 176n, 179n
 Branca P., 147n
 Breuer J., 254
 Brezzi F., 88n, 106n
 Buber M., 107n, 116n
 Busato Barbaglio C., 199n
 Butler J., XV, 75, 77-85 e n, 87, 88 e n, 89n, 90-93 e n, 94, 95 e n, 96, 98 e n, 109n, 165n, 166n, 167n, 168n, 173n, 174n, 181n, 370
 Buttarelli A., XII, XVI-XVII, 18n, 40n, 101n, 105n, 133n
 Buzzati G., 193n, 194n

- Calabrò A.R., 14n, 39n
 Campo R., 155
 Canullo C., 113n, 218n
 Cartosio M., 160n
 Cavarero A., 13n, 79n, 85n, 105n, 107n, 127n, 175n, 176n, 177 e n, 182n, 213n
 Charter T., 110n
 Chiara d'Assisi, santa, 227n
 Chodorow N., 167n, 263
 Christensen B., 101n
 Ciano C., 58n
 Ciccone S., 39n, 56n
 Cigarini L., 13n, 44n, 160n
 Cixous H., 163n
 Collin F., 11n, 291
 Connell R.W., 39n, 170 e n
 Cooper D., 330
 Cristo, vedi Gesù di Nazareth

 Dante, 146
 De Laurentis T., 18n, 89n, 93 e n, 95, 165n, 166n
 Del Bo Boffino A., 39n
 Deleuze G., 85, 88-91 e n, 94 e n, 99n, 307
 Del Rey A., 215n
 Derrida J., 179, 268
 Devereux G., 89n
 De Vita A., 156n, 159n
 De Zulueta F., 121n
 Dickinson E., 287, 314
 Di Giovanni G., 192, 193n, 198n
 Dimen M., 166n, 167n, 168n, 169n, 174n, 176n
 Dominijanni I., 13n, 39n
 Donini E., 152n
 Duden B., 41n
 Dumoulié C., 58n

 Eicher P., 138n
 Einstein A., 233
 Eloisa, 253

 Éluard P., 87
 Eraclito di Efeso, 254
 Euripide, 255

 Falappa F., 107n, 113n, 126n
 Falduto F., 155n
 Fanciullacci R., XIII, 164n, 215n
 Farina M., 213n
 Fautrier P., 75n
 Ferretti G., 110n
 Filone di Alessandria, 326
 Filoramo G., 330
 Firestone S., 42n, 170n
 Fornaro M., 58n
 Fort P.-L., 75n
 Fosti G., 156n
 Foucault M., 99 e n, 166n, 179
 Fouque A., 196n
 Fox Keller E., 279
 Fraisse G., 3 e n
 Francesco d'Assisi, santo, 227n
 Francesco di Sales, santo, 227n, 363
 Francesconi P., XIV, 65n, 170n, 193n
 Freud S., 3 e n, 64-65, 67, 69, 82 e n, 91, 93n, 96, 98n, 111n, 112n, 114-115, 121, 131n, 133, 191n, 198, 247-250, 252, 255, 265, 339

 Gadamer H.-G., 18n, 261
 Galimberti U., 171 e n, 242, 310, 370
 Garavaso P., 213n
 Gesù di Nazareth, 136, 259-260, 285, 327, 354, 363-364, 376, 380
 Giannini G., 18n
 Giardini F., 18n, 133n
 Giddens A., 14 e n
 Gilligan C., 215n, 263
 Gilson E., 253
 Giner Comín I., 101n
 Giovanna di Chantal, santa, 227n

- Giovanni Paolo II, papa, 213n, 358
 Girard R., 108n
 Godbout J., 152n
 Goethe J.W., 318
 Goggi G., 125n
 Goldner V., 166n, 167n, 168n, 169n, 174n, 176n
 Gomarasca P., XV, 96n
 Grasso L., 6n, 14n, 39n
 Green A., 120n
 Gregorio di Nissa, santo, 327
 Grillo A., 18n
 Grion L., 209n
 Guattari F., 85, 88-91 e n, 94 e n

 Hackett E., 79n
 Hadewijch di Anversa, 287
 Hans M.F., 199n
 Haraway D., 78 e n, 99 e n, 149 e n, 165n, 166n, 167n
 Harris A., 174n
 Haslanger S., 79n
 Hegel G.W.F., 8, 12n, 13n, 17n, 18n, 105n, 128n, 176n, 187n, 188, 189n, 231, 272, 325, 340
 Heidegger M., XVI, 6, 86n, 113, 115, 130, 164n, 261, 283
 Héritier F., 79n, 190n, 196n
 Hugo V., 372

 Illich I., 281
 Irigaray L., IX, XVII, 6-8 e n, 16 e n, 27, 28 e n, 79n, 103n, 105n, 110n, 118n, 129 e n, 139 e n, 153 e n, 163-164 e n, 175n, 178-183 e n, 184, 185-186 e n, 187n, 188-192 e n, 193n, 194-198 e n, 199n, 200n, 201-202 e n, 203, 204-205 e n, 206, 207-208 e n, 209, 210n, 211n, 214n, 237 e n, 271, 276-277, 290, 300-303, 306, 320

 Jaspers K.T., 252-253

 Jauch U.P., 138n
 Jourdan C., 185n
 Jung C.G., 245, 266-267

 Kafka F., 97 e n
 Kant I., 133 e n, 137-138 e n, 215n, 256
 Kaplan L.J., 153 e n
 Kaufmann J.-C., 45n
 Kay K., 213n
 Kern A.-B., 148n
 Kierkegaard S., 258
 Klein M., 193n, 233
 Kohon G., 120n
 Kornwachs K., 140n
 Kreyder L., 39n
 Kristeva J., 75n, 92n, 163n
 Kurz R., 151-152 e n

 Labate S., XV, 113n, 117n
 Lacan J., XIV-XVI, 58n, 61, 62 e n, 63, 64 e n, 66, 67 e n, 68-70, 71 e n, 72, 73 e n, 74n, 75, 77 e n, 81, 82 e n, 83n, 84-88 e n, 89, 91 e n, 93 e n, 94-95, 96-99 e n, 101, 104n, 108, 115-116, 122-123, 198n, 243, 324, 328, 336-339, 373
 Laclau E., 93n, 95n
 Lagache D., 93n
 Lapouge G., 199n
 Laurent E., 67n
 Layton L., 168 e n, 169n
 Leccardi C., 152n
 Leibniz G.W., 263
 Leiss A., 10n, 39n
 Leopardi G., 281
 Lévinas E., XVI, 88, 92, 96n, 110 e n, 116, 117n, 118n, 131n, 243, 324, 334-336
 Lévi-Strauss C., 82, 98, 245, 252, 366
 Lévy-Bruhl L., 245
 Lispector C., 281, 287

- Llosa C., 105n
 Lonzi, C., 12n, 13n, 42n, 175, 176n, 272-273
 Lo Russo G., 41n
 Luisa (Ludovica) de Mariliac, santa, 227n

 MacKinnon C., 79n
 Madera R., 164n, 173n, 174 e n
 Malinowski B., 245-246
 Mambrini L., 170n
 Mancini R., 108n, 113n, 114n, 118n
 Marangelli M., 160n
 Marazzi C., 150 e n
 Marcasciano P., 38n
 Marcel G., 116n, 117n
 Marcuzzo M.C., 177n
 Maritain J., 227n
 Maritain R., 227n
 Marx K., 76, 77 e n, 133, 151, 330
 McLuhan M., 332
 Méda D., 147n, 148n
 Melandri L., 5n, 13n, 39n, 42n
 Melchiori P., 6n, 56n
 Melchiorre V., 39n, 41n
 Miller J.-A., 63n, 71
 Mitchell J., 75e n
 Moi T., 175n
 Molledo A., 10n
 Mondello M.L., 199n
 Moneti Codignola M., 218n
 Money J., 165n
 Monod J., 331
 Montani P., 105n
 Morin, E., 148 e n, 149
 Morris D., 217n
 Moser M., 134n
 Muraro L., 4n, 5n, 10n, 18n, 29 e n, 40n, 50n, 52n, 56n, 103 e n, 120n, 122n, 124, 125n, 126n, 155n, 163n, 194n, 195n, 213n, 241-242, 282n, 301-303, 306, 343
 Napolitano Valtidara L.M., 96n
 Nicholson L., 79n
 Nietzsche F., 166n, 180n, 215n, 218n, 225 e n, 226, 257
 Nussbaum M., 95n, 105n, 135n, 136n, 140n

 Otlone di Sant'Emmerano, 361-362

 Pagani P., 209n, 242-243
 Paley G., 44n
 Palombi F., 98n
 Paolo di Tarso, santo, 225
 Paolozzi L., 10n, 39n
 Pasquino M., 98n
 Passerini L., 39n
 Perpetua, santa, 285
 Pesce A., 152n, 154n
 Piccone Stella S., 79n
 Pinker S., 215n
 Pissi Berlese A., 121n
 Pitch T., 11, 12n
 Piussi A.M., 40n, 183n
 Plastina S., 98n
 Platone, 96 e n, 133, 242, 256-257, 259, 265, 269, 310, 324, 326, 334, 343, 347
 Plotino, 256-257
 Porete M., 287
 Postman N., 154n, 158n
 Potter V.R., 311
 Praetorius I., XII, XVI, 134n, 138n, 140n, 141n, 143n
 Puccini S., 173n
 Putino A., 4n

 Quilici M., 221n

 Rampello L., 40n
 Ratzinger J., 5n
 Ravenna A.R., 38n
 Reich W., 330, 332

- Reiche R., 165n, 174n
 Reiter R., 79n, 166n
 Restaino F., 13n, 213n
 Revelli M., 10n
 Ricci Sindoni P., 5n, 103n, 213n, 238, 241, 253n
 Rich A., 41n
 Ricoeur P., 261
 Rigobello A., 219n
 Rivera M., 169n
 Rossi-Doria A., 177n
 Rousseau J.-J., 17n
 Rubin G., 79 e n, 165n, 166n
 Ruggieri V., 38n
 Ruspini E., 39n
- Salatiello G., 5n
 Salvo A., 193n, 194n
 Saraceno C., 79n
 Sartori D., 115n
 Sartre J.-P., 18n, 247
 Saussure F. de, 22n, 366
 Scalzo L., 152, 153n
 Schelling F.W.J., 328
 Schiele E., 108n, 120n
 Schopenhauer A., 247-248
 Schwarzer A., 143
 Scola A., 5n, 41n, 214n
 Seidler V.J., 15 e n, 39n, 49n, 56n
 Sequeri P., 243
 Serrano J.L., 185n
 Shipman C., 213n
 Socrate, 256, 326
 Sofocle, 88n, 104n, 105-107, 112, 120, 183n
 Spagnoletti R., 42n
 Spinoza B., 85 e n, 87, 90n
 Spinsanti S., 39n
 Spivak G.C., 75-77 e n, 140n
 Stein E., 163, 299, 312-313
 Steiner G., 106n
 Stoljar N., 79n
 Stoller R., 165n
- Strasser A., 75n
 Sullerot E., 331
- Tavella P., 149n
 Tenco L., 336
 Thielicke H., 138n
 Tommasi W., 49n, 101n, 184n
 Tommaso d'Aquino, santo, 257-258, 338, 344, 346, 354, 357
 Touraine A., 44n, 54n, 168 e n, 196n, 213n, 218n
- Vantaggiato I., 149 e n
 Varnhagen R., 318
 Vassallo N., 213n
 Vigna C., XVIII, 5n, 86n, 103n, 125n, 208n o 209n (controllare, per diversa impaginazione, in quanto era caduta una parte del testo in seconde bozze), 214n, 215n, 237-238, 241, 253n, 282 e n, 296
 Vincenzo de Paul, santo, 227n
- Walker M.A., 118n
 Wartenberg Potter B., 143
 Weil S., 17n, 287, 299
 Weizäcker Ch. von, 140n
 Weizäcker E.-U. von, 140n
 West C., 171n
 Wittgenstein L., 48n
 Wittig M., 80 e n
 Woolf V., 44 e n, 163
- Young-Bruehl E., 3n
- Zamboni C., 16n, 163n, 164n, 175n, 180n, 181 e n, 183n, 185n, 194n
 Zambrano M., XV-XVI, 101 e n, 104n, 105-107 e n, 108n, 109-110 e n, 111, 112 e n, 113, 114 e n, 115, 116, 118 e n, 119-120, 122 e n, 124, 126 e n, 127, 130, 299

Zanardo G., 183n

Zanardo S., XVII, 6n, 214n, 215n,
238

Zimmerman D., 171n

Žižek S., 58n, 93n, 95 e n, 98 e n,
99n

Volumi pubblicati nella collana «Filosofia morale»:

1. R. Spaemann, *Felicità e benevolenza*
2. M. Tallacchini (a cura di), *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente*
3. C. Vigna (a cura di), *La libertà del bene*
4. F. Totaro, *Non di solo lavoro. Ontologia della persona ed etica del lavoro nel passaggio di civiltà*
5. J. Ladrière, *L'etica nell'universo della razionalità*
6. S. Petrosino, *L'esperienza della parola. Testo, moralità e scrittura*
7. F. Viola, *Identità e comunità. Il senso morale della politica*
8. E. Runggaldier, *Che cosa sono le azioni? Un confronto filosofico con il naturalismo*
9. G. Angelini, *La malattia, un tempo per volere. Saggio di filosofia morale*
10. C. Vigna (a cura di), *Introduzione all'etica*
11. A. Lambertino, *Valore e piacere. Itinerari teoretici*
12. A. MacIntyre, *Animali razionali dipendenti. Perché gli uomini hanno bisogno delle virtù*
13. C. Vigna - S. Zamagni (a cura di), *Multiculturalismo e identità*
14. L. Alici (a cura di), *Azioni e persona: le radici della prassi*
15. C. Vigna (a cura di), *Etica trascendentale e intersoggettività*
16. F. Botturi (a cura di), *Soggetto e libertà nella condizione post-moderna*
17. C. Vigna (a cura di), *Libertà, giustizia e bene in una società plurale*
18. D.O. Brink, *Il realismo morale e i fondamenti dell'etica*
19. P. Gomasasca, *I confini dell'altro. Etica dello spazio multiculturale*
20. E. Bonan - C. Vigna (a cura di), *Etica del plurale. Giustizia, riconoscimento e responsabilità*
21. C. Taylor, *Etica e umanità*
22. G. Samek Lodovici, *L'utilità del bene. Jeremy Bentham, l'utilitarismo e il consequenzialismo*
23. C. Vigna - S. Zanardo (a cura di), *La Regola d'oro come etica universale*
24. W. Kluxen, *L'etica filosofica di Tommaso d'Aquino*
25. F. Botturi (a cura di), *Le ragioni dell'etica*

26. M.T. Russo, *La ferita di Chirone. Itinerari di antropologia ed etica in medicina*
27. P. Gomarasca, *La ragione negli affetti. Radice comune di logos e pathos*
28. P. Grasselli - M. Moschini (a cura di), *Economia e persona*
29. S. Zanardo, *Il legame del dono*
30. A. Da Re (a cura di), *Etica e forme di vita*
31. G. Di Biase, *Comunicare bene. Per un'etica dell'attenzione*
32. F. Botturi (a cura di), *Prospettiva dell'azione e figure del bene*
33. C. Vigna - S. Zanardo, *Etica di frontiera. Nuove forme del bene e del male*
34. F. Cattaneo, *Azione e narrazione. Percorsi del narrativismo contemporaneo*
35. P. Monti, *Geografie della ragione. Robert Audi e la questione della razionalità in etica e in politica*
36. F. Botturi, *La generazione del bene. Gratuità ed esperienza morale*
37. G.B. Sala, *Immanuel Kant, Critica della ragion pratica. Un commento*
38. R. Fanciullacci - S. Zanardo (a cura di), *Donne, uomini. Il significare della differenza*



Finito di stampare
nel mese di ????? 2010
da ??????????
?????????

«Maschio e femmina li creò» si dice in Genesi, offrendo così delle parole attraverso cui pensare un'esperienza fondamentale: il nostro essere nel mondo uomini e donne. Ma la differenza sessuale non è solo un'esperienza fondamentale; è anche un'esperienza tra le più difficili da praticare: la storia della sua comprensione è infatti scandita da stereotipi che hanno ostacolato il suo essere un luogo di libertà e di riconoscimento reciproco. Oggi gli stereotipi che legittimano relazioni di dominio non sono venuti del tutto meno, né in Occidente, né nel resto del mondo; tuttavia il nostro tempo è caratterizzato dalla 'libertà femminile', che obbliga a parlare di un nuovo scenario. In questo nuovo scenario è urgente il bisogno di una riflessione etica e, ancor prima, *antropologica* sul senso della differenza sessuale, come dimostra la conflittualità o la competizione tra i sessi, che spesso diventa violenza. Ora, però a compiere tale riflessione possiamo essere sia uomini sia donne, con le occasioni di ascolto reciproco e di scambio di punti di vista prima impossibili.

Questo libro raccoglie contributi di filosofi e filosofe, psicoanalisti e psicoanaliste, teologi e teologhe, che riconoscono e restituiscono alla differenza sessuale la sua fundamentalità, cioè il suo essere una questione che un pensiero radicale dell'umano non può più aggirare.

Riccardo Fanciullacci ha conseguito il dottorato di ricerca (con una tesi sulla struttura del giudizio e la pretesa di verità) all'Università Ca' Foscari di Venezia dove attualmente collabora con la Cattedra di Filosofia morale e con il Centro Interuniversitario per gli Studi sull'Etica (CISE). È anche segretario scientifico del Centro di Etica Generale e Applicata (CEGA) dell'Almo Collegio Borromeo di Pavia. Ha pubblicato un ampio saggio sulla Regola d'Oro nel volume a cura di C. Vigna e S. Zanardo, *La regola d'oro come etica universale* (Vita e Pensiero, Milano 2005).

Susy Zanardo è docente a contratto di Filosofia morale presso l'Università Ca' Foscari di Venezia. Collabora con il Centro Interuniversitario per gli Studi sull'Etica (CISE) della medesima università. Ha pubblicato, oltre a diversi saggi sul pensiero francese contemporaneo, il volume *Il legame del dono* (Vita e Pensiero, 2007); ha curato con C. Vigna, *La regola d'oro come etica universale* (Vita e Pensiero, 2005) e *Etica di frontiera. Nuove forme del bene e del male* (Vita e Pensiero, 2008).

In copertina:

La prudenza, xilografia

in Cesare Ripa, *Iconologia* (1603)

Progetto: studio grafico Andrea Musso

€ 40,00

ISBN 978-88-343-1924-6



9 788834 319246 >